



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

ACERCA DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS
Y SU FIGURA COMO
DEFENSOR DE LOS DERECHOS HUMANOS:
CRÍTICA A LA INTERPRETACIÓN DE MAURICIO BEUCHOT

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A
JUAN MOISÉS HERNÁNDEZ MARES

A S E S O R A:
DRA. AMALIA XÓCHITL LÓPEZ MOLINA

CIUDAD UNIVERSITARIA, 2018



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.

DEDICATORIA

Escribió Neruda en *América no invoco tu nombre en vano*:
soy y estoy en la luz que me produce,
vivo en la sombra que me determina...
A mis luces y sombras, por todo y a pesar de todo.

A los que ya no están,
porque su recuerdo me constituye.

A los nadie,
a los ninguno,
a los ninguneados,
porque en su revuelta
está la esperanza de los Otros.

AGRADECIMIENTOS

A la Universidad Nacional Autónoma de México, que me formó en Derecho y me confió una segunda oportunidad en Filosofía.

A la DGAPA, por la beca otorgada a través del Proyecto PAPIIT 404016 “Crisis de la escolástica, humanismo del Siglo de Oro español y su influencia en México”.

A la Dra. Xóchitl López, no sólo por su disposición, atinadas observaciones e invaluable comentarios que dieron forma al presente trabajo, sino por su excelente labor docente que se refleja en su compromiso con la formación de nuevos filósofos.

A mis sinodales: la Dra. Julieta Lizaola, el Dr. Ambrosio Velasco y el Dr. Victorico Muñoz; a ustedes gracias por su disposición y sus comentarios. No hizo falta conocerles en las aulas para saber de su gran calidad intelectual y humana.

Al Dr. Luis Patiño, por completar el sínodo y hacer de breves charlas pequeñas cápsulas de asesoría; pero sobre todo, por su labor en el aula: incentivar la discusión filosófica entre los compañeros. Esfuerzo que ha logrado hacer interinstitucional a través de los Coloquios que organiza como parte de su curso.

A todos aquellos que, quizá sin saberlo, con su trabajo mantienen a la Universidad Nacional.

ÍNDICE

Introducción.....	1
Capítulo Primero. Reconstrucción de Bartolomé de Las Casas.....	7
1. Consideraciones contextuales.....	8
1.1. Los años del Imperio: 1491-1493.....	8
1.2. Breve aproximación al problema de las Indias.....	13
<i>a) El problema de la legitimación.....</i>	<i>14</i>
<i>b) La situación de los pueblos conquistados.....</i>	<i>19</i>
2. Cronología lascasiana.....	22
3. Bartolomé de Las Casas: Entre la defensa y la inferiorización del Otro.....	25
3.1. Concepción de la historia y labor como historiador.....	26
3.2. Racionalidad y barbarie.....	29
3.3. Evangelización: Historia, retórica y razón.....	37
4. Disputa de Valladolid: La aparente oposición entre Sepúlveda y Las Casas.....	42
Capítulo Segundo. La interpretación de Mauricio Beuchot: Bartolomé de Las Casas el defensor de los Derechos Humanos.....	47
1. Cronología lascasiana desde la obra de Mauricio Beuchot.....	48
2. Conceptos básicos: Derecho Natural y Derechos Humanos.....	52
3. Elementos para afirmar que Bartolomé de Las Casas fue defensor de los Derechos Humanos.....	57
3.1. Concepción antropológica.....	59
3.2. Pensamiento jurídico-político.....	62
3.3. Evangelización pacífica y libertad religiosa.....	67
3.4. Postura antiesclavista.....	71
3.5. El reconocimiento y la valorización del Otro.....	74

Capítulo Tercero. Bartolomé de Las Casas y los Derechos Humanos: ¿Lectura mitológica de un conquistador-colonizador?.....	78
1. Las mitologías de Skinner.....	79
1.1. Afirmaciones mitológicas en la obra de Mauricio Beuchot.....	84
a) <i>Las Casas doctrinario</i>	85
b) <i>Las Casas el coherente</i>	87
c) <i>Las Casas proléptico</i>	90
d) <i>Las Casas el local</i>	92
2. Bartolomé de Las Casas: El mítico conquistador-colonizador.....	96
2.1. Conquistador espiritual: Razón teológica.....	101
2.2. Colonizador <i>pacífico</i> : Razón imperial.....	104
Conclusión.....	111
Fuentes de Información.....	115

Introducción

Curso básico de racismo y de machismo

En las Américas, y también en Europa, la policía caza estereotipos, culpables del delito de portación de cara. Cada sospechoso que no es blanco confirma la regla escrita, con tinta invisible, en las profundidades de la conciencia colectiva: el crimen es negro, o marrón, o por lo menos amarillo.

Esta demonización ignora la experiencia histórica del mundo. Por no hablar más que de estos últimos cinco siglos, habría que reconocer que no han sido para nada escasos los crímenes de color blanco. Los blancos sumaban no más que la quinta parte de la población mundial en tiempos del Renacimiento, pero ya se decían portadores de la voluntad divina. En nombre de Dios, exterminaron a qué se yo cuántos millones de indios en las Américas y arrancaron a quién sabe cuántos millones de negros del África. [...] Blancos fueron los autores de incontables actos de barbarie que la Civilización cometió, en los siglos siguientes, para imponer, a sangre y fuego, su blanco poder imperial sobre los cuatro puntos cardinales del globo.

[...]

La certeza de que unos pueblos nacen para ser libres y otros para ser esclavos ha guiado los pasos de todos los imperios que en el mundo han sido. Pero fue a partir del Renacimiento, y de la conquista de América, que el racismo se articuló como un sistema de absolución moral al servicio de la glotonería europea. [...] La era colonial necesitó del racismo tanto como necesitó de la pólvora, y desde Roma los papas calumniaban a Dios atribuyéndole la orden de arrasamiento. El derecho internacional nació para dar valor legal a la invasión y al despojo, mientras el racismo otorgaba salvoconductos a las atrocidades militares y daba coartadas a la despiadada explotación de las gentes y las tierras sometidas.

–Eduardo Galeano¹

¹ Galeano, Eduardo, *Patas arriba. La escuela del mundo al revés*, México, Siglo XXI, 2015, pp. 45-46.

Bartolomé de Las Casas es, sin duda alguna, uno de los filósofos fundamentales de la historia americana. Su figura como *Procurador o protector universal de los indios* lo coloca como un pensador novedoso y pieza clave dentro de las discusiones teológicas, filosóficas, jurídicas, políticas y antropológicas más importantes que se produjeron durante el Siglo XVI a raíz del *descubrimiento* de América.

Importancia que le valdría ser considerado, tres Siglos después, fuera del ámbito intelectual como “El filantrópico obispo de Chiapa, el apóstol de la América”.² Ésta caracterización, dada por el Libertador, Simón Bolívar, se fundaba en la labor en defensa de los indios emprendida por Las Casas y en su trabajo como cronista crítico del violento proceso Conquista y colonización del continente.

Dicho sentido atribuido por Bolívar, es decir, la valoración positiva de la vida y la obra de Las Casas, sería una constante que se mantendría desde entonces y, hasta el día de hoy, como la versión más difundida del fraile dominico.

Pues, ya desde los contemporáneos de Bolívar, como Servando Teresa de Mier³ e, incluso en nuestra historia intelectual reciente, persisten lecturas que continúan exaltando la figura de Bartolomé de Las Casas, recordándonos una y otra vez su labor en defensa de los indios; por citar dos ejemplos, recurriremos a las palabras que tanto Luis Villoro como Enrique Dussel dedicaron al otrora obispo de Chiapas.

El filósofo mexicano diría, a propósito del contexto que enfrentó el fraile dominico, que: “De la experiencia personal de la exclusión de los indios en América nace, en un Las Casas, la indignación ante la injusticia y, de allí, la postulación de un trato equitativo hacia el colonizado, como nuevo sujeto moral que implicaría una idea superior de justicia”.⁴

Mientras que Dussel, en un análisis dedicado al *mito de la Modernidad*, escribiría:
Bartolomé de Las Casas va más allá del sentido crítico de la Modernidad como emancipación [...] porque descubre la falsedad de juzgar al sujeto de la pretendida “inmadurez” [...] con una culpabilidad que el moderno intenta atribuirle para justificar su agresión. Asume lo mejor del sentido emancipador moderno pero descubre la irracionalidad encubierta en el “mito” de la culpabilidad del Otro. Por ello niega la validez

² Bolívar, Simón, “Carta de Jamaica. Kingston, 6 de septiembre de 1815”, en Bolívar, Simón, *Ideario político*, Venezuela, 2001, p. 46.

³ En su *Historia de la revolución de la Nueva España*, Servando Teresa de Mier recupera la figura de Bartolomé de Las Casas como defensor de los indios con el objeto de ilustrar cómo se ha luchado por la igualdad en América. Al respecto, véase: Mier, Servando Teresa de, *Historia de la revolución de la Nueva España antiguamente Anáhuac, ó verdadero origen y causas de ella con la relación de su progreso hasta el presente año de 1813*, Libro XIV.

⁴ Villoro, Luis, *Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia, pluralidad*, México, Siglo XXI, 2015, p. 21.

de todo argumento en favor de la legitimación de la violencia o guerra inicial para “compeler” al Otro a formar parte de la “comunidad de comunicación”. [...]

Para Bartolomé se debe intentar “modernizar” al indio sin destruir su Alteridad; asumir la Modernidad sin legitimar su mito. Modernidad [...] como modernización desde la *Alteridad* y no desde lo *Mismo* del “sistema”. [...]

Bartolomé ha alcanzado así el “máximo de conciencia crítica posible”. Se ha colocado del lado del Otro, de los oprimidos, y ha puesto en cuestión las premisas de la Modernidad como violencia civilizadora.⁵

Retomar éstas interpretaciones tiene un doble objetivo. Por un lado, mostrar que sin importar si se trata de breves pero potentes líneas, o de un análisis dedicado, Las Casas es considerado un defensor de los indios, ya por reclamar justicia e igualdad para ellos como por posicionarse a su lado desde una perspectiva crítica de la Modernidad en tanto violencia civilizadora.

Y, por otro, servir de justificación para la elaboración del presente trabajo, cuyo objetivo es: mostrar que si bien Bartolomé de Las Casas pretendió incluir a los indios y, posteriormente, a los esclavos negros en una comunidad de Derecho Natural derivada de sus creencias religiosas, por sus acciones, éste resultó ser *la otra cara* del proyecto imperial-colonial castellano.

Para ello, seguiremos las tesis de José Santos-Herceg, quien nos recuerda que la filosofía del Siglo XVI en torno a la cuestión indiana fue colonizante, y de Ramón Grosfoguel, sobre la colonialidad inaugurada en 1492; así como la metodología propuesta por Quentin Skinner, respecto de los excesos interpretativos en los que se puede incurrir al pretender encontrar sentidos ajenos a los contextos de los pensadores a que nos aproximamos.

Todo ello con la finalidad de elaborar una crítica –y una alternativa– a la interpretación ofrecida por Mauricio Beuchot, quien continuando con la valoración positiva de Las Casas, afirma:

Nosotros defendemos la tesis de Blandine Barret-Kriegel, de que los derechos humanos son derechos naturales, y que surgen en el siglo XVI en la Escuela de Salamanca, singularmente con Bartolomé de Las Casas. [...]

[Pues] esos que ahora llamamos “derechos humanos” son los que eran llamados “derechos naturales” en la tradición escolástica del siglo XVI.⁶

⁵ Dussel, Enrique, *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, La Paz, Plural/UMSA-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1994, pp. 77, 79, 81.

⁶ Beuchot, Mauricio, *Derechos Humanos. Iuspositivismo y iusnaturalismo*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, 1995, pp. 25 y 91.

Y, aunque tenemos presente que Las Casas es abordado por diversos autores, queremos aclarar que nos abocaremos a la propuesta del filósofo mexicano no sólo por su vigencia y actualidad, sino por el prolífico trabajo que ha dedicado tanto al otrora obispo de Chiapas como a la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos; elementos que, evidentemente, se conjugan en su interpretación.

Ahora bien, para la consecución de nuestro objetivo, desarrollaremos la presente Tesis a partir de tres Capítulos, a saber: “Reconstrucción de Bartolomé de Las Casas”; “La interpretación de Mauricio Beuchot: Bartolomé de Las Casas el defensor de los Derechos Humanos”, y “Bartolomé de Las Casas y los Derechos Humanos: ¿Lectura mitológica de un conquistador-colonizador?”.

En el primero de ellos se hará una reconstrucción del proceso de consolidación imperial que atravesó Castilla y Aragón, por ser la Metrópoli que Las Casas representó; así mismo, se elaborará una cronología en que se enfatizarán las acciones que, como conquistador-colonizador, realizó el otrora obispo de Chiapas. Además, se brindará un análisis de la obra lascasiana estrechamente ligada a las Indias, ya sea por la *defensa* que en ella se hace de sus habitantes, como por la pretensión expresa de cristianizarlas.

Particularmente abordaremos los textos: *Historia de las Indias; Apologética historia sumaria; Brevisima relación de la destrucción de las Indias, y Del único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión* e, indirectamente, la Disputa de Valladolid.

Lo anterior con el objetivo de plantear que Las Casas no es tan distinto de Sepúlveda: a pesar de que sus influencias intelectuales y sus propuestas en sí difieren respecto de la naturaleza del indio, cómo debía ser tratado y cómo se tenía que realizar la empresa indiana, convergen en el fondo, es decir, ambos pensadores comparten el objetivo de cristianizar las Indias.

Todo ello con miras a presentar, desde el contexto y la propia obra lascasiana, una primera versión del otrora obispo de Chiapas que se aleje de aquella más difundida, es decir, la que lo presenta como *defensor* de los indios; pues, a través de sus acciones y su producción teórica, subsume la realidad indiana al canon de la religión que profesaba con miras a extenderla hacia el *Nuevo Mundo*.

En el Capítulo Segundo se expondrá la interpretación de Mauricio Beuchot, comenzando con una cronología que él mismo ofrece acerca de Bartolomé de Las Casas; posteriormente se expondrán sus conceptos de Derecho Natural y Derechos Humanos a partir de sus textos *Derechos Humanos. Iuspositivismo y Iusnaturalismo* y *Derechos*

Humanos: historia y filosofía, pues en ellos están contenidas las nociones que le permiten afirmar que Las Casas fue defensor de tales prerrogativas.

Además se reconstruirán los argumentos que Beuchot ofrece para fundamentar su interpretación; para ello recurriremos a tres de sus textos dedicados al otrora obispo de Chiapas: *Bartolomé de Las Casas (1484-1566)*; *Los fundamentos de los Derechos Humanos en Bartolomé de Las Casas*, y *Filosofía y política en Bartolomé de Las Casas*; asimismo, abordaremos dos obras que en los general se ocupan de la filosofía surgida en torno a la cuestión indiana: *Historia de la filosofía en el México colonial* y *La querrela de la Conquista. Una polémica del Siglo XVI*.

Lo anterior con la finalidad de mostrar que su interpretación es viable en tanto consistente con el marco conceptual bajo el cual se desarrolla y, al mismo tiempo, exaltar la importancia de la misma: hacer de América, a través de los salamantinos, tierra fértil para el desarrollo de los Derechos Humanos, cuestión fundamental para la historia del pensamiento jurídico y, en general, filosófico.

Por otra parte, en el Capítulo Tercero, se expondrán las *mitologías* que Skinner desarrolla en su texto “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, ya que a partir de ellas se esbozará la crítica a la interpretación de Beuchot. Para ello recogeremos algunas afirmaciones contenidas en la obra del filósofo mexicano y les integraremos tanto las partes textuales como contextuales omitidas, con el fin de mostrar en qué *mitologías* podría incurrir Mauricio Beuchot y, si al considerarlas, se desdibuja el retrato que nos ofreció de Bartolomé de Las Casas como defensor de los Derechos Humanos.

Finalmente, como alternativa a la versión más difundida de Las Casas, a través de la diada Modernidad/Colonialidad y el *conflicto de representaciones*, esbozaremos una interpretación que reinstale a Bartolomé de Las Casas en su contexto y lo caracterice como aquel representante del Imperio castellano e impulsor de una variante de su proyecto imperial-colonial.

En función de lo anterior, aclaramos que utilizamos el concepto de Imperio para referir una entidad política que se expande e impone, de manera violenta, un modo particular de vida con el fin de materializar un proyecto imperial-colonial tendiente a consolidar su hegemonía. Así mismo, aclaramos que entendemos por dicho proyecto la

acción característica del Imperio; es decir, el modo en que pretende consolidar su hegemonía a través de la expansión colonialista.⁷

Expansión que, para 1492, inaugura la colonialidad; es decir, se da la fundación de una jerarquía étnico-racial que da lugar a una “justificación de [la] dominación y explotación colonial [a través de] la articulación de un discurso racial acerca de la inferioridad del pueblo conquistado y la superioridad del conquistador”.⁸

Todo ello con miras a abonar, si acaso, a una de las afirmaciones del historiador Marcel Bataillon, quien nos recuerda:

El único verdadero movimiento de la historia es el que los hombres viven en su época con una mentalidad que es la de dicha época. Las Casas no es ni un hombre sensible del siglo XVIII, ni un humanitario del siglo XIX, ni un anticolonialista del siglo XX.

Es un cristiano del siglo XVI que cree en el Evangelio y en su propagación, que cree en el infierno y en el fin del mundo; en eso es parecido a la mayoría de sus compatriotas, incluyendo a los más obsesionados por los tesoros del Nuevo Mundo.⁹

Así pues, siguiendo tal señalamiento de afirmaciones anacrónicas que se suelen hacer acerca de Bartolomé de Las Casas, nosotros añadiríamos que tampoco se le puede considerar, sin más y acriticamente respecto del violento proceso de Conquista y colonización en el cual participó activamente, como defensor de los Derechos Humanos.

Si acaso, lo que Bartolomé de Las Casas hizo fue pretender incluir a todos los habitantes de las Indias –y posteriormente a los esclavos negros– en una comunidad de Derecho Natural derivada de su fe, la cual pretendía universalizar a riesgo de suprimir aquellas prácticas y cosmovisiones *distintas y contrarias* a aquella que consideraba, por su propia tradición, como verdadera.

Riesgo que, aunque cargado de buenas intenciones, en los hechos impactó negativamente la vida en las Indias; por supuesto, aquello no resta valía al trabajo del fraile dominico, simplemente es para nosotros una vía que, fundada en el contexto, nos permite revelar que era imposible para él, hombre de fe del Siglo XVI, relativizar las verdades de su religión y, en consecuencia, salir de la hegemonía católico-castellana para la cual preparó un proyecto de colonización *pacífica*.

⁷ Respecto a la articulación de un régimen de explotación colonial, véase: González Casanova, Pablo, “El colonialismo interno”, en Roitman, Marcos (Antología y presentación), *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el Siglo XXI*, Colombia, CLACSO/Siglo del Hombre Editores, 2009, pp. 139-141.

⁸ Busso, Hugo y Montes, Angélica, “Entrevista a Ramón Grosfoguel”, *Polis*, No. 18, 2007, disponible en <<https://polis.revues.org/4008>>, página consultada el 7 de mayo de 2017.

⁹ Bataillon, Marcel, *Las Casas en la historia*, Trad. I, Díaz de la Serna, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 80.

Capítulo Primero. Reconstrucción de Bartolomé de Las Casas

El signo de la cruz en las empuñaduras de las espadas

España adquiriría realidad como nación alzando espadas cuyas empuñaduras dibujaban el signo de la cruz. La reina Isabel se hizo madrina de la Santa Inquisición. La hazaña del descubrimiento de América no podía explicarse sin la tradición militar de guerra de cruzadas que imperaba en la Castilla medieval, y la Iglesia no se hizo del rogar para dar carácter sagrado a la conquista de las tierras incógnitas del otro lado del mar.

–Eduardo Galeano¹⁰

Octubre

12

En 1492, los nativos descubrieron que eran indios,
descubrieron que vivían en América,
descubrieron que estaban desnudos,
descubrieron que existía el pecado,
descubrieron que debían obediencia a un rey y a una
reina de otro mundo y a un dios de otro cielo,
y que ese dios había inventado la culpa y el vestido
y había mandado que fuera quemado vivo quien adorara
al sol y a la luna y a la tierra y a la lluvia que moja.

–Eduardo Galeano¹¹

¹⁰ Galeano, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, México, Siglo XXI, 1984, p. 17.

¹¹ Galeano, Eduardo, *Los hijos de los días*, México, Siglo XXI, 2012, p. 324.

1. Consideraciones contextuales

Para ofrecer una reconstrucción de Bartolomé de Las Casas que lo reinstale en su contexto y, al mismo tiempo, lo presente como aquel fraile dominico preocupado por impulsar un proyecto de colonización y cristianización *pacífica* en las Indias, es necesario –por lo menos– referir dos aspectos fundamentales para entender el por qué de sus reflexiones.

El primero de ellos será el proceso de consolidación que atravesó el Imperio castellano durante el periodo 1491-1493 y, en un segundo momento, la problemática en torno a la cuestión indiana que, sin duda, influiría en el otrora obispo de Chiapas.

Así pues, bajo la directriz de ésta díada, haremos una brevísima aproximación a algunos de los acontecimientos históricos que precedieron y marcaron el *encuentro* entre el *Viejo* y el *Nuevo Mundo*, además de las reacciones que esto causó; ya que de alguna manera Bartolomé de Las Casas sería heredero y continuador de ellas.

Lo cual, eventualmente, nos permitirá ofrecer un retrato más completo de Bartolomé de Las Casas, pues, a la luz de su contexto, pretenderemos ir más allá de su faceta como *defensor* de los indios y presentar una visión más amplia de su pensamiento al explorar sus ideas en torno a la colonización y cristianización del continente.

1.1. Los años del Imperio: 1491-1493

Si bien es cierto que el proceso de consolidación de un Imperio es irreductible a un periodo de tres años, también lo es que, en el caso de Castilla y Aragón, en tan breve tiempo se dio un punto de inflexión para la construcción de la hegemonía de corte católico-castellana que lo caracterizaría. Sin embargo, para entender el cariz hegemónico del periodo, es necesario referir, por lo menos, el periodo de dominio árabe en la península ibérica.

El territorio que actualmente denominamos España habría atravesado distintas etapas de definición cultural debido a las diversas ocupaciones que sufriría a manos de las potencias en turno: griegos, fenicios, cartagineses, romanos y visigodos; siendo éstos últimos quienes enfrentarían la expansión árabe, motivada por la crisis política que atravesarían debido a su imposibilidad de establecer una monarquía hereditaria.¹²

La invasión se produciría en 711, año en el que España se convirtió en un Emirato del Califato de Damasco. A partir de entonces y, a pesar de las guerras intestinas entre árabes y cristianos, para el Siglo X la España musulmana formaría parte fundamental en el entramado político-comercial del mundo árabe que, enfocado al intercambio y circulación

¹² Véase: Pérez, Joseph, *Historia de España*, España, Crítica, 2016, pp. 12-18.

de mercancías, permitiría la libre movilidad de saberes, dando pie a un amplio desarrollo cultural que se manifestó a mediados del Siglo XI.

Las bases económicas y culturales establecidas en los Siglos X y XI, permitirían la consolidación del proceso de arabización al sur de la península en el Siglo XII; lo cual no implicó la supresión de cristianos o judíos pues, a pesar de tener un trato diferenciado respecto de los musulmanes, por ser *gente del Libro*, se les toleró y nunca se pretendió su conversión. Por ello, dicho proceso no puede calificarse como un intento de consolidación hegemónica, prueba de esto es la forma de organización político-administrativa musulmana, que si bien no era unívoca, contaba con instituciones comunes, entre ellas:

[Funciones] públicas destinadas a asegurar el gobierno de la comunidad (imanato y visarato) y su defensa (mando de los ejércitos y de las fortalezas), administrar la justicia (el cadí y los cargos judiciales subordinados a éste), a velar por el mantenimiento del orden público (la «prefectura de policía» o *šurta*) y por la vida regular de la ciudad, incluyendo sus aspectos económicos (la *hisba*).¹³

Dicha flexibilidad, tanto en la organización como en el trato hacia los judíos y los cristianos, permitió que entre los Siglos VIII y XIII se suscitara la llamada *reconquista*, proceso iniciado por los cristianos del norte (marginales al desarrollo de la España árabe del sur), quienes a través de avances graduales lograron penetrar el territorio y fortalecerse hasta conformar un sólido bloque de cinco reinos: Castilla, Aragón, Navarra, Portugal y la confederación catalanoaragonesa.

La alianza reduciría la influencia árabe a la zona sur y, para el Siglo XV, Granada sería el último bastión musulmán de la península ibérica. Ahora bien, cabe señalar que durante éste proceso fue Castilla quien buscó la consolidación de una identidad, a grado tal que Aragón quedó en manos de una dinastía castellana a principios de 1400: la antesala de la eventual unión a través del matrimonio entre Fernando de Aragón e Isabel de Castilla en 1469.

Sin embargo, la asunción de Isabel al trono de Castilla en 1474 sería determinante para el fortalecimiento del proceso de consolidación hegemónica iniciado años atrás con la persecución de los judíos, musulmanes e, incluso, cristianos conversos. El conflicto se extendería entre cristianos: Fernando e Isabel enfrentaron a los portugueses y resistieron la invasión francesa; así, gracias a su poderío militar, Castilla y Aragón ya era el reino dominante de la península a finales del Siglo XV.

¹³ Guichard, Pierre, *Al-Andalus frente a la conquista cristiana. Los musulmanes de Valencia (Siglos XI-XIII)*, Trad. J. Torró, España, Biblioteca Nueva/Universitat de València, 2001, p. 375.

Una vez consolidado su dominio, Castilla y Aragón se decidió a unificar el reino bajo la identidad católico-castellana: en el plano religioso, el cuidado del credo dio origen a la Inquisición, una institución “destinada, en principio, a defender la ortodoxia religiosa”;¹⁴ mientras que lo castellano se expandió como lengua al imponerse sobre el leonés, aragonés y mozárabe, al tiempo que se consolidó territorialmente al despojar a los musulmanes y judíos de sus tierras.¹⁵

Ahora bien, a través de este breve recorrido, queda claro que la península ibérica no tuvo un desarrollo cultural unívoco (desde griegos hasta árabes) ni mucho menos pacífico; de ahí que los cristianos, finalmente encarnados en su versión más fuerte a través de los Reyes Católicos, tuvieran que emprender un proceso de consolidación hegemónica para subsistir en una región históricamente convulsa.

Proceso que encontraría su punto más alto en el periodo 1491-1493 con seis hechos fundamentales: la *conquista* de Granada; la expulsión de los judíos; la publicación de la gramática de Nebrija; la intervención de la Corona en la conquista de Canarias; el *descubrimiento* de América, y la primer incursión de corte imperial-colonial en La Española.

Si bien el proceso de *reconquista* se trató de un conflicto hispano-árabe, responde –mayormente– a que “el cristianismo español se había ido haciendo más y más reactivo a la tolerancia y a la convivencia. Por razones religiosas y políticas a la vez, el árabe había dejado de ser admirable para hacerse despreciable y odioso”.¹⁶

Pues, a diferencia de la intolerancia católica, durante la expansión árabe en la península ibérica los musulmanes mostraron humanidad y tolerancia: “dejaron que los antiguos pobladores siguieran rigiéndose por el *fuero juzgo* de los visigodos y nunca recurrieron a la violencia para hacerlos abandonar su credo cristiano”.¹⁷

Mientras que los castellanos actuaron violentamente: ataques a musulmanes durante la celebración de sus fiestas religiosas; destrucción de sus obras arquitectónicas (especialmente mezquitas) y la posterior utilización de los materiales para la construcción de conventos e iglesias y, sobre todo, la ruptura de treguas y pactos.¹⁸

¹⁴ Pérez, Joseph, *Historia de España*, España, Crítica, 2016, p. 133.

¹⁵ Véase: Alatorre, Antonio, *Los 1001 años de la lengua española*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 97.

¹⁶ Alatorre, Antonio, *Los 1001 años de la lengua española*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 206.

¹⁷ *Ibid.*, p. 77.

¹⁸ Véase: Encinas, Ángel, *Cronología histórica de Al-Andalus*, Madrid, Miraguano, 2005.

Esto último se hace patente en la caída de Granada, pues, a pesar de que en noviembre de 1491 se redactaron las Capitulaciones en las que se pactó el respeto a los musulmanes para mantener su culto y sus mezquitas y, en enero 2 de del año siguiente se entregó la ciudad como se había acordado, transcurrirían siete años para que el intolerante Imperio castellano reanudara sus acciones contra los vencidos:

Bautismo colectivo forzoso de musulmanes en Granada y conversión de la Mezquita de Albaicín en Iglesia colegiata de San Salvador por el Cardenal Cisneros, que quemó libros sagrados islámicos. [Además de la intensión del] alguacil real Velasco Barrionuevo [de] prender a una musulmana para convertirla al cristianismo.¹⁹

Intolerancia fundada en pretensiones político-religiosas tendientes a asegurar la hegemonía católico-castellana en la península ibérica, y de la cual los judíos serían víctimas al ser constantemente vigilados para que no practicasen sus ritos, llegando a ser expulsados el 2 de agosto de 1492 de “España por los Reyes Católicos”.²⁰

Respecto de la gramática castellana, publicada en 1492, cabe señalar que con ella no se *inventa* el castellano, sino se regula; esto de acuerdo a la pretensión de Antonio Martínez de Cala y Xarana o Elio Antonio de Nebrija, por dar a conocer y extender el correcto uso de la lengua en concordancia con sus raíces latinas. Además, dicho ejercicio no estaba aislado de la consolidación del Imperio, ya que su autor tenía clara la relación entre éste y la lengua:

Cuando bien conmigo pienso, mui esclarecida reina, i pongo delante los ojos el antigüedad de todas las cosas que para nuestra recordación i memoria quedaron escriptas, una cosa hallo i saco por conclusión mui cierta: que siempre la lengua fue compañera del imperio i de tal manera lo siguió que junta mente començaron, crecieron i florecieron i, después, junta fue la caída de ambos.²¹

Por ello, rememoró el proceso de formación de la lengua castellana de manera paralela con la consolidación del Imperio. Desde los tiempos de Castilla y León; el reinado de Alonso el Sabio, en el que se tradujeron obras árabes y latinas, al tiempo que se crearon las propias en castellano; su expansión hacia Aragón y Navarra y, por su puesto, llegando hasta los Reyes Católicos. Sabía, además, que su trabajo resultaría provechoso para el Imperio, no sólo para registrar su grandeza, sino para dominar pueblos bárbaros:

El tercero provecho deste mi trabajo puede ser aquel que, [...] después que Vuestra Alteza metiesse debaxo de su iugo muchos pueblos bárbaros i naciones de peregrinas lenguas, i

¹⁹ Encinas, Ángel, *Cronología histórica de Al-Andalus*, Madrid, Miraguano, 2005, p. 181.

²⁰ *Ibid.*, p. 180.

²¹ Nebrija, Antonio de, *Gramática sobre la lengua castellana*, España, Biblioteca Clásica de la Real Academia Española, 2011, p. 3.

con el vencimiento aquellos tenían necesidad de recibir las leyes que el vencedor pone al vencido y con ellas nuestra lengua.²²

Esta última consideración sería clave para la cuestión indiana, la ley no sólo impondría la lengua sobre el vencido, sino se erigiría como la vía de legitimación del actuar del Imperio en sus Colonias; basta recordar que el primer instrumento legitimador de las incursiones de Colón y el posterior Requerimiento de Palacios estarían redactados en castellano.

Por otra parte, si bien la conquista de Canarias comenzó en 1402 y se extendió hasta 1496, en el periodo 1492-1493, la hasta entonces empresa particular se volvió asunto real: a través de Alonso Fernández de Lugo “la Corona asumió directamente la empresa de finalizar su dominación”.²³

Sobre el *descubrimiento* de América, nos limitaremos a señalar que éste supuso la reconfiguración geopolítica del mundo y la puesta en crisis de todas las creencias que, hasta entonces, sobre él se tenían en el incipiente Occidente; mientras que a nivel de acontecimiento, la naturaleza del viaje no fue de *descubrimiento*, pues Colón creyó llegar a Asia –de ahí que se nombraran las Indias–.

En tal sentido, cabe recordar que la idea de *descubrimiento* fue tardía, se inventó con la finalidad de mostrar que el viaje de 1492 había sido desde siempre *un viaje de descubrimiento* “en lugar de admitir el verdadero propósito que animó a Colón –que era llegar al extremo oriental de Asia–, [por ello se dijo] que su finalidad fue revelar unas tierras desconocidas”.²⁴

Por otro lado, la *invención*, en términos histórico-culturales, se haría extensiva a lo que se *descubrió*, en tanto el indiano mundo se representó bajo los esquemas conceptuales de los conquistadores; en tal sentido, O’Gorman señala:

[Las] civilizaciones indígenas quedaban integradas, es cierto, al curso de la historia universal; pero, por la misma razón, no quedaban excluidas de las consecuencias de la concepción jerárquica de la misma. Esas civilizaciones, pues, no podían aspirar a ser estimadas como expresiones *sui generis* de un modo particular de realizar la vida humana y quedaban sujetas al juicio que les correspondiera en referencia a la cultura cristiana.²⁵

²² *Ibid.*, p. 10.

²³ Bernal, Antonio *et al.*, *Las islas Canarias*, Madrid, ESPASA-CALPE, 1981, p. 71.

²⁴ O’Gorman, Edmundo, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 18.

²⁵ *Ibid.*, p. 150.

En síntesis y conclusión, respecto de la *invención* de América, todo lo que en ella se encontró perdió su sentido originario, dejó de *ser* y comenzó a explicarse desde la perspectiva del conquistador; en palabras de Florescano:

[América se describió] con ideas europeas, mediante la escritura alfabética de las lenguas romances (español, italiano) y bajo el canon cristiano o renacentista de la historia. Es decir, la geografía, los seres humanos y la historia americana comenzaron a ser definidos con los códigos mentales y escriturales europeos, al mismo tiempo que los modos nativos que antes habían servido para interpretar la realidad americana fueron tachados de incomprensibles y descalificados por criterios que les negaban la condición de civilizados.²⁶

Finalmente, queda referir el 1493 indiano como el momento inaugural del proyecto imperial-colonial castellano, si bien en 1492 Colón dejó en La Española a 40 marineros, éstos no eran la guarnición de avanzada de un Imperio, sino que tal proyecto comenzaría:

[El] el 27 de noviembre de 1493 [...] al llegar frente a la Española la expedición que organizó Colón bajo la autoridad y con la ayuda de los reyes para empezar a poblar las nuevas tierras. En ese segundo viaje iban 1,000 personas a sueldo del trono, iban más de 300 voluntarios [...] Ya no se trataba de hallar un camino hacia el Oriente; se trataba de extender España, a través de súbditos españoles, hacia esa lejana frontera.²⁷

1.2. Breve aproximación al problema de las Indias

A pesar de la complejidad que supone la cuestión indiana, ésta puede entenderse si es abordada a través de la perspectiva de sus *protagonistas*; es decir, haciendo una aproximación desde la óptica de los conquistadores y los conquistados.

Y, aunque se pretenda aquí un acercamiento desde éste doble enfoque, aclaramos que no se tratará de un análisis exhaustivo, pues se limitará al problema de la legitimación de la acción de la Metrópoli a través de cuatro mecanismos específicos: las Capitulaciones de Santa Fe y el Requerimiento de Palacios Rubio, como acciones directas de la Corona;²⁸ las Bulas de Alejandro VI, Julio II y Paulo III, entendidas como la

²⁶ Florescano, Enrique, *Historia de las historias de la nación mexicana*, México, Taurus, 2002, p. 97.

²⁷ Bosch, Juan, *De Cristobal Colón a Fidel Castro. El Caribe frontera imperial*, México, Cámara de Diputados, LX Legislatura/Embajada de la República Dominicana en México/Miguel Ángel Porrúa, 2009, p 109-110.

²⁸ Aclaramos que los documentos referidos como *acciones directas de la Corona*, es decir, las Capitulaciones de Santa Fe y el Requerimiento, los tomamos de la *Historia de las Indias* por tratarse del modo en que fueron recuperados por Las Casas y por los momentos en que se expidieron: en el primer caso, previo al encuentro con la complejidad americana, por ello se otorgaron *derechos de descubrimiento* en lo general y, en el segundo caso, al enfrentarse a los problemas derivados de la Conquista, mandatos en lo particular respecto del fundamento de la empresa y la obligación de evangelizar las Indias.

legitimación dada por la *máxima* autoridad, y finalmente, desde la Universidad, de acuerdo con la reflexión desarrollada por Francisco de Vitoria.²⁹

Mientras que desde la perspectiva de los conquistados, nos limitaremos a referir las condiciones de esclavitud, explotación y aculturación que sufrieron; específicamente a través las siguientes instituciones: la encomienda; las mercedes reales; las congregaciones de indios, y las repúblicas de indios. Ya que en éstas se hace explícita la pretensión de la Corona por imponer en las Indias su particular modo de vida, ya en la organización social como en la religión.

Todo ello con la finalidad de esbozar un panorama general acerca de la cuestión indiana, ya en sus problemas y soluciones planteadas desde la Metrópoli, como desde la lamentable situación a que fueron sometidos los pueblos conquistados.

a) El problema de la legitimación

Antes de abordar el problema indiano queremos precisar que la *legitimación* parece estar más ligada a una fundamentación jurídica de la acción de la Metrópoli, una cuestión de formalidad y no tanto de *elemental justicia*; ya que en los casos que aquí trataremos la preocupación y respuestas a la problemática, girarán en torno a un sentido legalista.

Comenzaremos con las Capitulaciones de Santa Fe, dadas a Colón apenas se solucionó *el problema árabe* en Granada, en ellas se establecieron las condiciones y prerrogativas derivadas del favor que los Reyes Católicos concederían al navegante; entre éstas:

- Se nombra a Colón, y a sus sucesores y herederos, “Almirante en todas aquellas islas y tierras firmes que por su mano o industria se descubrieren o ganaren en las [...] mares Océanas”.³⁰
- Se nombra a Colón visorrey y gobernador de las tierras e islas que descubriere o ganare.
- Se otorga a Colón una décima parte de de todas las mercancías que obtuviese en su empresa, “quedando las otras nueve partes para Vuestras Altezas”.³¹

²⁹ Si bien nos abocaremos a los cuatro mecanismos antes referidos, cabe señalar, por ejemplo, que otros intentos de legitimación se fundaron en la historia misma; en tal sentido se llegó a postular que las Indias eran, de hecho, parte de las Hespérides, nombradas así por el rey Hesper de España, según la costumbre de llamar a las tierras descubiertas o conquistadas, en honor de quien efectuó tal hazaña. Al respecto de ésta teoría y su refutación, véase: Las Casas, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, Tomo I, pp. 73-80.

³⁰ Las Casas, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, Tomo I, p. 172.

³¹ *Ibíd.*, p. 173.

- Se nombra a Colón juez para conocer y resolver todos los asuntos referentes a conflictos suscitados por las mercancías que encontrarse en su viaje.

Es decir, la Corona, por conducto de Colón, se atribuía *legítima y jurídicamente* el dominio sobre tierras desconocidas y sobre las mercancías que en ellas encontrarse; no importando, en principio, si éstas pertenecieran a persona alguna. Así, en un agresivo instrumento de tinte imperial, Castilla y Aragón se asegurarían de guardar para sí todo aquello que se encontrase a raíz de la expedición del Almirante.

Una vez iniciado el proyecto imperial-colonial en las Indias, surgirían nuevas problemáticas en torno su legitimación, a pesar de que la empresa de Conquista se encontraba ya fundamentada de origen a través de las Capitulaciones de Santa Fe. Sin embargo, al quedar éstas superadas por la complejidad de los hechos, aunado a las constantes denuncias realizadas por los dominicos de la La Española,³² la Corona se vería en la necesidad de crear un nuevo instrumento legitimador para su incursión en las Indias.

Dicho instrumento sería el Requerimiento que ordenó “el venerable doctor Palacios Rubios, [en el que] favorecía y se compadecía mucho de las angustias y daños de los indios”.³³ El documento contenía en lo general:

- Reconocimiento del poder del papa sobre el mundo, al ser el vicario de Cristo se le había transferido tal potestad; por ello podía legítimamente hacer donaciones de tierras.
- Que los Reyes Católicos tenían, por donación papal, dominio pleno sobre las Indias.
- Un mandato que obligaba al Imperio a enviar evangelizadores y misioneros para que, a través de la predicación, los indios se convirtiesen al catolicismo.
- Que los españoles podían hacer guerra justa a los indios si se oponían al dominio de los Reyes Católicos, puesto que éste era legítimo en función de la donación papal; así mismo, se les podía hacer la guerra si se oponían a la evangelización.

Además, el referido instrumento debía ser leído a los indios, ya que se trataba de una *notificación* en la que *se les hacia saber* que estaban bajo el dominio de la Corona; éste modo de publicitar la legitimidad de la empresa imperial-colonial se leía en castellano a pesar del evidente desconocimiento que, de dicha lengua, tuviesen los indios.

³² Los frailes dominicos –y algunos adherentes franciscanos–, encabezados por Pedro de Córdoba, fueron los pioneros en la *defensa* de los indios: denunciaron la ilicitud de las encomiendas y solicitaron su supresión; denunciaron los malos tratos y la esclavitud a que habían sido sometido los indios; abogaron por su humanidad y racionalidad, y en general, cuestionaron desde una perspectiva de Derecho Natural la licitud del proceso de Conquista y colonización de las Indias. Al respecto, véase: Pérez, Juan Manuel, *Estos ¿no son hombres?*, Santo Domingo, Fundación García Arévalo, 1988.

³³ Las Casas, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, Tomo III, pp. 27-28.

Respecto de las Bulas papales, aquí nos limitaremos a referir las siguientes: *Inter caetera*, *Eximie devotionis* (1493), *Dudum quidem omnes* y *Eximie devotionis* (1501), emitidas por Alejandro VI; *Eximie devotionis*, emitida por Julio II, y *Pastorale officium* y *Sublimis Deus* de Paulo III. Ya que en ellas no sólo se intenta legitimar la ocupación de las Indias y la expansión de la fe católica, sino que se da cuenta del otorgamiento de *derechos coloniales* y se enfatiza la supuesta universalidad de la Iglesia.

Las Bulas emitidas por el papa Alejandro VI –de origen aragonés– beneficiarían a los Reyes Católicos: a través de la *Inter caetera* concedía a “S. M. el dominio de las Yndias, con carga, y obligación de la conversion de los Ynfieles, y embiar para ella y su aprovechamiento en la fee Catholica varones Doctos, peritos y expertos”.³⁴

Dicha concesión de plena autoridad y jurisdicción sería *para siempre jamás* y se extendería a sus herederos y sucesores no sólo en las Indias, sino en todas aquellas tierras e islas que se descubriesen, con la salvedad de que éstas perteneciesen a algún príncipe católico; así mismo, se aclaraba que la donación y posterior posibilidad de exploración era exclusiva para los Reyes Católicos y sus sucesores.

La segunda Bula, *Eximie devotionis*, equiparaba los *derechos coloniales* de Castilla en el mismo sentido en que se otorgaron a Portugal en África; se estableció que los Reyes Católicos “pudiesen usar y gozar de todas las gracias, Privilegios, esempciones, libertades, facultades, inmunidades, letras ó indultos, que por la santa Sede Apostolica estaban concedidos a [...] los Reyes de Portugal”.³⁵

Por su parte, la Bula *Dudum quidem* reafirmaría las concesiones hechas a los Reyes Católicos, haría expresa la prohibición a cualquier otra persona de navegar en las aguas concedidas y explicitaría el derecho de la Corona a defender su proyecto expansionista frente a quien que se le opusiese.³⁶ Ahora bien, la última Bula alejandrina que referiremos es la segunda *Eximie devotionis*, que extendía la Iglesia como institución recaudadora de tributo en las Indias: por conducto de los Reyes Católicos se impondría la carga fiscal (diezmo) a todos los naturales y habitantes de ultramar.³⁷

³⁴ INTER CAETERA DINE. MAIESTATIS BENEPLACITA OPERA. ET INFRA, 4 de mayo de 1493, consultada en Tobar, Balthasar de, *Compendio bulario indico*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1954, Tomo I, p. 9.

³⁵ EXIMIE DEVOTIONIS SINCERITAS, ET INFRA, 4 de mayo de 1493, consultada en *Ibid.*, p. 15.

³⁶ Véase: DUDUM QUIDEM OMNES ET SINGULAS ET INFRA, 6 de octubre de 1493, consultada en *Ibid.*, pp. 18-19.

³⁷ Véase: EXIMIE DEVOTIONIS SINCERITAS ET INFRA, 16 de diciembre de 1501, consultada en *Ibid.*, pp. 22-23.

Respecto de la Bula emitida por Julio II, ésta supondría una confirmación y renovación de todas las concesiones hechas por Alejandro VI a los Reyes Católicos, reafirmando así la legitimidad de su proyecto imperial-colonial iniciado en las Indias; en tal sentido, el documento papal expresaba: se “confirma, aprueba, y renueva todos los [derechos], Privilegios, indultos, libertades, concesiones, gracias, indulgencias, y cualesquiera letras Apostolicas [otorgadas por la santidad de Alejandro VI]”.³⁸

De las Bulas *Pastorale officium* y *Sublimis Deus* emitidas por Paulo III resta decir que la primera de ellas establecía: “ninguna persona, de cualquier estado ó condición que sea se atreva á hazer [a] los tales Yndios esclavos, ni á privarlos de sus bienes. [Y que] los que hicieron lo contrario [se] les ponga pena de Excomunion”.³⁹

Y, si bien se puede leer en un sentido *pro indiano*, cambia radicalmente a la luz de la Bula *Sublimis Deus*, pues aunque se reconoce la libertad y el derecho que los indios tienen sobre sus bienes, impone la obligación para que éstos sean “traidos y combidados a la feé con la Predicación de la palabra Divina, y con el exemplo de la buena vida”.⁴⁰

Es decir, más que ser Bulas de carácter protector, los documentos emitidos por Paulo III se convierten en testimonios que, si bien hacen explícitas las ideas de universalidad e igualdad que son esenciales en el credo católico, constituyen una agresiva declaración impositiva de la religión católica: la igualdad del indio *fue dada* en tanto *creación de Dios*, un Dios evidentemente distinto al de los pueblos americanos; en otras palabras, tanto la intención como el fundamento de la igualdad pretendían susbsumir el *Nuevo Mundo* a un relato canónico-religioso ajeno a las cosmovisiones indianas.

Asimismo, tal declaración hacía –o pretendía hacer– de las Indias un territorio sometido a la influencia del Vaticano. Recordemos que por entonces la autoridad de la *Santa Sede* estaba en conflicto con la Reforma Protestante y en incipientes fricciones con la iglesia de Inglaterra; además, dicha declaración contrarrestaría la influencia de las tradiciones musulmanas y judías en el *Nuevo Mundo*.

Finalmente resta aproximarnos al pensamiento de Francisco de Vitoria, ejemplo de lo que un intelectual de la época pensaba acerca del problema indiano. En términos generales, el salmantino plantea la discusión cuestionando la legitimidad del despojo a los bárbaros, no tanto por su defensa, sino por la correcta utilización de los títulos con los cuales la Metrópoli pretendió legitimar su acción en las Indias.

³⁸ EXIMIE DEVOTIONIS AFFECTUS ET INFRA, 2 de octubre de 1503, consultada en *Ibíd.*, p. 41.

³⁹ PASTORALE OFICIUM ERGA OVES, & INFRA, 28 de mayo de 1537, consultada en *Ibíd.*, p. 209.

⁴⁰ SUBLIMIS DEUS SIC DILEXIT HUMANUM, & INFRA, 9 de junio de 1537, consultada en *Ibíd.*, p. 216.

Entre sus principales argumentos encontramos que, la calidad de infiel, no implicaba por sí misma la negativa al derecho de propiedad; ya que “ni el pecado de infidelidad ni otros pecados mortales impiden que los bárbaros sean verdaderos dueños, tanto pública como privadamente, no pudiendo los cristianos ocuparles sus bienes”.⁴¹

En segundo lugar, argumentaría contra la clásica idea aristotélica que enunciaba la servidumbre por naturaleza; la cual, recordemos, expresaba:

La naturaleza quiere incluso hacer diferentes los cuerpos de los libres y de los esclavos: unos, fuertes para los trabajos necesarios; otros erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles para la vida política. [...]

Así pues, está claro que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para éstos el ser esclavos es conveniente y justo.⁴²

Pues, para Vitoria, de la condición de barbarie o siquiera de la constitución corporal, no se podía desprender el derecho a imponer servidumbre a quienes se ajustasen a tales descripciones; además, de manera radical, pondría en duda la tesis del vicariato papal: nunca había existido un título tal como *señor del mundo* y, mucho menos, podría argumentarse que dicha potestad residía en acto en Cristo y que ésta, a su vez, se hubiese transferido a los papas por ser sucesores de Pedro, el *primer vicario*.

Si bien Vitoria aportó elementos críticos respecto del actuar castellano y acerca de la ilegitimidad de los títulos en que se sustentaba, no quedó exento de hacer una caracterización negativa del indio:

Como estos bárbaros son por naturaleza medrosos, y muchas veces estúpidos y necios, aunque los españoles quieran disipar su temor y darles seguridad de que sólo tratan de conversar pacíficamente con ellos, puede ocurrir que con cierta razón persistan en su temor de ver hombres de extraño porte, armados y mucho más poderosos que ellos.⁴³

Por otro lado, queda señalar que, como hombre de su tiempo, de fe y, por supuesto, representante de un Imperio, Vitoria aportaría elementos de acuerdo con los cuales se podría legitimar la Conquista de las Indias:

1) la sociedad y comunicación natural; 2) la propagación de la religión cristiana de manera pacífica; 3) Guerra justa para quienes fuerzan a los bárbaros conversos al cristianismo a que vuelvan a la idolatría, 4) El papa puede dar a un príncipe cristiano a los convertidos al cristianismo; 5) Los españoles pueden prohibir a los barbaros toda costumbre y rito nefasto que atente contra la vida de barbaros inocentes; 6) Si con conocimiento y voluntariamente deciden recibir por príncipe al rey de España; 7) Por razón de amistad y alianza; 8) [...] si

⁴¹ Vitoria, Francisco de, *Reelecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, ESPASA-CALPE, 1975, p. 47.

⁴² Aristóteles, *Política*, 1254b-1255a.

⁴³ Vitoria, Francisco de, *op. cit.*, p. 94.

los bárbaros no son aptos para formar o administrar una república legítima dentro de los términos humanos y civiles.⁴⁴

Y, aunque dichas causas son referidas de manera hipotética, como si su enunciación no pretendiera legitimar el proyecto imperial-colonial castellano, no hace falta realizar un ejercicio ucrónico complejo para entender su sentido: la religión e institución católica, como criterios y símbolos de civilidad, legítimamente pueden y tienen que expandirse.

Así pues, es claro que la cuestión de la legitimación del actuar de la Corona sobre las Indias desde la perspectiva de los conquistadores, al menos en los tres enfoques aquí referidos (la Corona, el Vaticano y la Universidad), giraba en torno a la preocupación de expandir la fe católica, la influencia de la Iglesia en su carácter institucional y, sobre todo, el modo de vida castellano que se identificaba con la identidad del Imperio.

b) La situación de los pueblos conquistados

La situación de los pueblos conquistados, quienes sufrieron la acción violenta de la expansión imperial-colonial castellana en América, se puede rastrear hasta el Caribe del Siglo XV; ahí comenzó su explotación y la destrucción sus cosmovisiones, taínos y ciguayos se convirtieron en indios pobladores de La Española, ahí fueron víctimas del despojo de sus tierras, de su libertad e identidad gracias al *encuentro* entre *Viejo y Nuevo Mundo*.

Aquello fue un proceso que se enmarcaría en la contradicción existente entre la *pretensión de civilizar* a los indios y la situación en que, de hecho, se encontraban:

La Corona insistió en que había que [instruir a los indios] tanto en la fe como en un régimen de vida parecido al peninsular con el objeto de adentrarlos en la civilización. Sin embargo, como atestiguan los dominicos residentes en La Española ante el mismo rey, los preceptos legales estaban muy lejos de convertirse en realidad, pues los colonos convirtieron a las islas del Caribe en el primer territorio de desolación en el Nuevo Mundo.⁴⁵

Tal desolación que da lugar a la contradicción, desde la perspectiva los conquistados, se puede ver reflejada a través de las palabras de Juan Bosch:

Para el indio era inconcebible [...] vivir fuera de su contexto social, de su familia y su tribu: para él era inconcebible que se le pudiera atropellar y matar sin causa justificada o

⁴⁴ Pliego, Catalina, “Análisis de dos textos de Francisco de Vitoria. *La reelección sobre los indios 1* y *El parecer sobre el sacramento del sacerdocio de los indios*”, en Aspe, Virginia (Compiladora), *Análisis crítico de textos filosóficos del Siglo XVI*, México, Porrúa, 2016, pp. 27-28.

⁴⁵ Fernández, Federico y Ramírez, Marcelo, “La policía de los indios y la urbanización del Altepétl”, en Fernández, Federico y García, Ángel (Coordinadores), *Territorialidad y paisaje en el Altepétl del Siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica/UNAM-Instituto de Geografía, 2006, pp. 123-124.

razonable; [...] era inconcebible que le hicieran trabajar si el producto de su trabajo no se destinaba a las necesidades de [...] su tribu. Su libertad [...] era la libertad de su tribu.⁴⁶

Lo sucedido en el Caribe habría de extenderse a lo largo del continente: muerte; esclavitud; despojo, y destrucción de cosmovisiones, constituirían la directriz bajo la cual, colonizadores y conquistadores, tratarían de materializar sus pretensiones de castellanizar las Indias, expandir su fe e iglesia y, sobre todo, enriquecerse con los *tesoros* de las tierras recién *descubiertas*.

Éstas pretensiones se intentaron alcanzar a través de instituciones como la encomienda; la merced real; la república de indios, y las congregaciones de indios, mecanismos con los que la Corona intentó afianzar su proyecto imperial-colonial en las Indias. Respecto de la encomienda, ésta se instituía cuando:

La corona [...] “encomendaba” indios a españoles, que se convertían en encomenderos, y esta concesión daba a los españoles derecho a imponer tributo a los indios. A cambio de esto, los encomenderos estaban obligados a dar instrucción religiosa a sus indios y a protegerlos. Los encomenderos también debían un servicio al rey de defensa de la tierra.⁴⁷

Y, aunque los indios eran *encomendados*, de hecho estaban sujetos a regímenes de explotación y esclavitud; es decir, se reducía la población nativa a mero *trabajo* esclavo y se pretendía su adoctrinamiento para forzar su conversión y, lo más importante, existía la garantía de recaudación fiscal y defensa-ocupación de las tierras en nombre del Imperio.

La merced real, por otra parte, supondría un acto de injerencia directa de la Corona en las Indias, ya que ésta otorgaba bienes o derechos en función de un título de nobleza, a manera de “premio, galardón, dádiva o gracia que los reyes o señores hacían a sus súbditos, consistente en nombramientos, empleos, dignidades, rentas, tierras, vasallos, etcétera, como retribución a un servicio recibido”.⁴⁸

Dicha institución, a decir de Semo, sería el “primer título en América que otorgaba dominio directo sobre el suelo [y, por ello la] propiedad que amparaba era hereditaria y no tenía más limite que el compromiso del beneficiario de trabajar las tierras”.⁴⁹

Es decir, las mercedes reales otorgadas en las Indias no sólo implicarían la repartición de tierras que pudiesen haber estado en posesión de persona alguna, sino un

⁴⁶ Bosch, Juan, *op. cit.*, p. 122.

⁴⁷ Hanke, Lewis, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Trad. R. Iglesia, Buenos Aires, Sudamericana, 1949, p. 29.

⁴⁸ Manzanilla-Schaffer, Víctor, *El drama de la tierra en México. Del Siglo XVI al Siglo XXI*, México, Cámara de Diputados, LXXX Legislatura/UNAM-DGPF, 2004, p. 226.

⁴⁹ Semo, Enrique, “Haciendas, campesinos y rancheros”, en Semo, Enrique (Coordinador de Tomo), *Historia de la cuestión agraria mexicana*, México, Siglo XXI/CEHAM, 1988, Tomo I, p. 101.

instrumento mediante el cual se hacía explícita la pretensión de la Corona por erigirse como *autoridad legítima* en el *Nuevo Mundo*, además de la evidente contravención a los modos tradicionales de tenencia de la tierra propios de la América indiana.

Finalmente, las repúblicas y las congregaciones de indios serían instrumentos tardíos respecto de la encomienda, ya que implicarían la existencia de asentamientos de conquistadores perfectamente definidos. Así, las ya referidas instituciones responderían a la división de territorios asignados tanto a los conquistadores como a los conquistados.

La república de indios consistía en un núcleo de población indígena que contaba con sus propias instituciones y funcionarios, no por el respeto a su organización tradicional, sino para reunirlos bajo una misma unidad administrativa que facilitaría las labores tributarias y de evangelización. En ella el proceso de aculturación implicaba castellanizar la vida de las comunidades, éstas pasarían a vivir en barrios constituidos alrededor de una iglesia con su propio santo patrono; hecho que, por ejemplo, para las comunidades nahuas supondría la supresión del *calpulli* y la figura del *calpultéotl*.

Por su parte, las congregaciones de indios tendrían por objeto reubicar a los indios en las cercanías de las iglesias y los conventos, bajo el razonamiento de que “las tareas de conversión, de cobro de tributos y de admonición resultaban más fáciles en la medida en que los indios fueran más accesibles”.⁵⁰

Dada la fuerte carga religiosa con la cual y por la cual se constituían las congregaciones, una de sus principales tareas como instrumento de control era vigilar a los indios con el fin de que no practicasen sus antiguos ritos dentro de la congregación y asegurar, con ello, su cristiandad y la no desviación hacia la adoración de *falsos ídolos*.

En conjunto, los mecanismos antes descritos, como instrumentos del proyecto imperial-colonial castellano, supusieron para los pueblos americanos un violento proceso de aculturación enmarcado en la pérdida de su vida y sus libertades; explotación bajo esquemas de esclavitud; la imposición de una religión distinta a la profesada por ellos; el despojo de sus tierras; el desplazamiento de sus territorios tradicionales, y la imposición de un sistema de producción agrícola de corte medieval europeo que pretendía poner fin a, por lo menos, cuatro mil años de tradición agrícola en el caso mesoamericano.

Además del evidente genocidio y epistemicidio (aniquilación de saberes) que supuso la violenta penetración de Europa en América, un hecho más dentro de su amplio historial imperial-colonial, cuyo antecedente directo al caso indiano se encontraba en el proceso de

⁵⁰ Gerhard, Peter, “Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570”, *Historia Mexicana*, Vol. 26, No. 3 (103), enero-marzo de 1977, p. 385.

reconquista frente a los árabes y la conquista de Canarias en la propia península ibérica, así como la expansión hacia Africa, de donde *importarían* esclavos.

2. Cronología lascasiana

Bartolomé de Las Casas es una pieza clave en la historia americana, no sólo por su participación directa en el proceso de conquista y colonización del continente, sino porque dicha experiencia le permitió enriquecer su producción teórica respecto de la problemática indiana y, en función de ello, erigirse como uno de los grandes pensadores del Siglo XVI; es por ello que ofrecemos una cronología mínima del otrora obispo de Chiapas:

1484: Nace en Sevilla, en el seno de una familia de comerciantes.

1493: Su padre, Pedro de Las Casas, participa en el segundo viaje de Colón; gracias a éste hecho Bartolomé tiene su primer contacto con los naturales de América: recibió “un esclavo indio que formaba parte de un lote que el Almirante de las Indias se había permitido compartir con sus compañeros”.⁵¹

1502: Viaja a La Española, por su participación en la guerra contra sus habitantes recibe indios en repartimiento; con este viaje pretendía hacerse de “algún beneficio eclesiástico al mismo tiempo que [de] ganancias comerciales”.⁵²

1506-1507: Retorna a Sevilla y, al año siguiente, es ordenado sacerdote en Roma.

1511: De vuelta en La Española es testigo del sermón de adviento pronunciado por Montesinos; se le niega la absolución en confesión debido a su carácter de encomendero.

1512: Participa en la conquista de Cuba como capellán en la campaña de Diego de Velázquez; una vez más, por sus servicios, recibe indios en repartimiento. Se le otorga “una encomienda ‘grande y buena’ en las minas de oro más prometedoras de la isla”.⁵³

1514: Renuncia a su encomienda ante Diego de Velázquez, a este hecho le acompañó una confesión reveladora, hasta esa fecha, “por muy clérigo que fuera, no se había preocupado más que otros encomenderos de la catequización de sus indios”.⁵⁴

⁵¹ Bataillon, Marcel, *Las Casas en la historia*, Trad. I. Díaz de la Serna, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 12.

⁵² *Ibid.*, p. 13.

⁵³ Womack Jr., John, *Rebelión en Chiapas. Una antología histórica*, Trad. L. Orensanz, México, Debate, 2009, p. 113.

⁵⁴ Bataillon, Marcel, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Trad. J. Coderch y J. A. Martínez, Barcelona, Península, 1976, p. 51.

1515: Se embarca junto con Montesinos a España para exponer, ante Fernando el Católico, la situación injusta en que se tenía a los indios; debido a la muerte del rey es atendido por Cisneros, quien lo nombra *Protector universal de todos los indios* al denunciar “el sistema homicida de la encomienda”.⁵⁵

1516: Se pronuncia a favor de la *importación* de esclavos, “preconizaba, en favor de la Corona el empleo de negros en las minas [y] admite además para los colonos la posibilidad de hacer venir de España un cierto número de esclavos”.⁵⁶

Con ello pretendía la liberación de los indios e intervenir a favor del “bien común de los españoles, [por]que todos estaban pobres y convenía que aquello [–los esclavos–] se les diese de gracia y de balde”.⁵⁷

1520: Acude ante Carlos V para discutir la situación de los indios y plantearle un proyecto de colonización *pacífica*, el cual incluía llevar campesinos españoles a Cumaná para que instruyesen a los indios en la fe y la agricultura. Las Casas buscaba una “organización de la explotación colonial según otros sistemas más satisfactorios que la encomienda”.⁵⁸

1520-1522: Pone en marcha su plan de colonización en Cumaná, intentó fundar asociaciones hispano-indias en las que cada pueblo tuviese “«un alcalde de los cristianos viejos» y un «alcalde indio» que [debía] ser un cacique. Esto recuerda la institución de las ciudades españolas del «alcalde de hidalgos» y el «alcalde de villanos»”.⁵⁹

El proyecto fracasa.

1522: De vuelta en La Española ingresa a la Orden de los Predicadores.

1526: Es nombrado prior en Puerto de Plata, inicia la construcción del convento.

1527: Comienza la redacción de la *Historia de las Indias*.

1534-1536: Comienza su labor de defensa de los indios en tierra firme, desde Perú hasta el sur de México. En este periodo escribe *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 48.

⁵⁶ Bataillon, Marcel y Saint-Lu, André, *El padre Las Casas y la defensa de los indios*, Trad. J. Alfaya y B. McShane, Barcelona, Ariel, 1976, p. 124.

⁵⁷ Las Casas, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, Tomo III, p. 178.

⁵⁸ Bataillon, Marcel, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Trad. J. Coderch y J. A. Martínez, Barcelona, Península, 1976, p. 49.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 91-92.

1537: Inicia su proyecto de colonización *pacífica* en Vera Paz, Guatemala. La penetración del territorio centroamericano es gradual y bajo la promesa de que los indios, al menos los de Tezulutlán, dependerían “directamente de la Corona si se dejaban evangelizar en paz”.⁶⁰

1540: Retorna a España, presiona a Carlos V para que solucione el problema de las Indias.

1542: Declina el obispado de Cusco, Perú. Concluye la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*.

1542-1543: Promulgación de las Leyes Nuevas, Bartolomé de Las Casas es considerado su máximo inspirador y promotor.

1544-1545: Es nombrado, en Sevilla, obispo de Chiapas. Un año después retorna a su diócesis y, junto con sus correligionarios, “emprendió luchas continuas a favor de las Leyes Nuevas y los indios, en contra de los encomenderos, clérigos y autoridades”.⁶¹

Toma medidas drásticas: “en las proximidades del tiempo pascual, [amenaza a] los colonos [...] con la negativa de confesión si no liberan a sus esclavos”.⁶²

1547: Retorna a España para exigir el cumplimiento de las Leyes Nuevas.

1550: Participa en la Disputa de Valladolid, discute con Juan Ginés de Sepúlveda acerca del mejor método para colonizar y cristianizar las Indias. A dicha Disputa concurrió “una asamblea de juristas de renombre (Gregorio López, Tello de Sandoval) y de sabios teólogos (Melchor Cano, Carranza y Domingo de Soto que preside la junta)”.⁶³

1553: Publica sus *Tratados*.

1555: Presiona para que el rey Felipe II no conceda encomiendas a perpetuidad.

1560: Escribe *Los tesoros del Perú* y el *Tratado de las doce dudas*.

1564: Escribe su testamento y envía una carta al papa Pío V, en ésta le pide interceder en favor de los indios, quienes serían el futuro de la Iglesia.

1566: Muere el 18 de julio.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 291.

⁶¹ Womack Jr., *op. cit.*, p. 115.

⁶² Bataillon, Marcel y Saint-Lu, André, *op. cit.*, p. 250.

⁶³ *Ibid.*, p. 274.

Cabe señalar que parte de los asistentes a la junta convocada en Valladolid son identificados como miembros de la Escuela de Salamanca, es decir, pertenecientes a la tradición intelectual nacida en la Universidad de Salamanca y cuya característica fundamental fue hacer de la Teología tomista, el humanismo renacentista y el nominalismo, un eje tripartita para un pensar encaminado al actuar; pues las más de las veces la reflexión se encaminó a intentar responder cuestiones fácticas. El mejor ejemplo es Vitoria frente a los títulos legítimos para fundamentar la Conquista de las Indias.

3. Bartolomé de Las Casas: Entre la defensa y la inferiorización del Otro

Bartolomé de Las Casas es uno de los filósofos más importantes de la tradición americana, un referente de la historia continental. Su experiencia como conquistador y posterior impulsor de un proyecto de colonización *pacífica* basado en la evangelización lo convierten en un pensador y hombre de acción *sui generis*.

Sin embargo, el otrora obispo de Chiapas, generalmente es recordado únicamente como *Procurador o protector universal de todos los indios*, por ello no resulta extraño que se tengan diversas interpretaciones que enfatizan –y enriquezcan– su rol como *defensor* de las indianas gentes.

Por citar algunos filósofos que han contribuido a ello tenemos a Villoro, que lo caracteriza como defensor de los oprimidos; Dussel, que lo convierte en el primer crítico de la Modernidad; Ruíz Sotelo, que exalta su cariz antiimperialista y, por supuesto, Mauricio Beuchot⁶⁴, quien define a Las Casas como defensor de los Derechos Humanos de los indios.

Evidentemente, las interpretaciones antes referidas son viables a la luz de la obra lascasiana, que en las más de las veces incluye denuncias a las atrocidades cometidas en las Indias y propuestas para mejorar la situación; pero, tan vasto pensamiento –y sobre todo el papel activo del autor en el *Nuevo Mundo*–, no puede reducirse a una lectura que se limite a presentarnos un Las Casas que *defendió a los indios*.

Por ello, consideramos necesario ir más allá de la versión más difundida del fraile dominico y nos centraremos en su papel activo como conquistador-colonizador;⁶⁵ es decir, haremos una interpretación de Las Casas considerando su participación activa en el violento proceso de Conquista y colonización de América. Pues, un pensador tan complejo y completo como lo es Bartolomé de Las Casas, ofrece tantas lecturas como lectores tiene.

Ahora bien, para lograr nuestro cometido, analizaremos cuatro de las obras lascasianas estrechamente ligadas a la Indias, entendiéndolas como producciones teóricas

⁶⁴ Cabe señalar que Dussel, Ruiz y el propio Beuchot, reconocen que Bartolomé de Las Casas fue crítico de la Modernidad; sus interpretaciones tienen un interés historiográfico no sólo por apropiarse de la Modernidad como resultado del 1492, sino por ubicar a las figuras que combaten su violencia civilizadora y que se identifican con aquellos que encarnan algunas de sus tesis, llámese la *liberación* o los Derechos Humanos.

⁶⁵ Atribuimos el carácter de conquistador-colonizador a Las Casas debido a las distintas acciones que emprendió en favor de la empresa imperial-colonial castellana, no sólo por su participación activa en la guerra de Conquista en La Española y Cuba, sino por su interés en consolidar la colonización a través de proyectos agrícolas (llevar campesinos españoles al *Nuevo Mundo*) y religiosos (evangelizar el continente).

tendientes a la colonización del *Nuevo Mundo*; a saber: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*; *Historia de las Indias*; *Apologética historia sumaria*, y *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*.

Obras elegidas, insistimos, por su relación directa con el *Nuevo Mundo* en tanto mención explícita de la problemática que desató y las propuestas expresas de cómo se debía intervenir en su colonización. Por ello dejamos de lado textos que no se abocan a la cuestión indiana, particularmente nos referimos a *De regia potestate*, que al presentar sus tesis de manera abstracta (no habla de un pueblo en particular), no nos permite afirmar, sin más, que estuviese pensando en los gobiernos indígenas.

Todo ello con el objetivo de mostrar que el otrora obispo de Chiapas puede ser interpretado sí, como *defensor* de los indios, pero también como representante de un Imperio que pretendió afianzar la hegemonía de la cual era partidario.

En otras palabras, trataremos de presentar desde la obra misma de Las Casas la doble faceta del autor (*defensor* y conquistador-colonizador) y su desplazamiento entre dos polos aparentemente opuestos: *defensa*, entendida como la protección de los indios, e implementación de un proyecto *pacífico* de colonización a través de la *inferiorización*,⁶⁶ por ejemplo, con la utilización del *mito del buen salvaje* para demostrar la *propensión natural* del indio a la conversión.

3.1. Concepción de la historia y labor como historiador

Las Casas es uno de los mejores exponentes de la crónica indiana, su experiencia en América y su preocupación por describir de manera detallada las Indias en lo natural y cultural, y su perspectiva global e histórica, le permiten ofrecer un retrato más completo del *Nuevo Mundo*; ya en su forma y en sus hechos como en la causa de su *descubrimiento*.

Sin embargo, nos limitaremos a realizar una aproximación que se centrará en dos ejes: por un lado, a su concepción providencial de la historia y, por otro, a su labor como cronista denunciante desde su obra *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*; pues a través de estos ejes se revelan dos de las cuestiones que más preocupaban a Las Casas: la fe y la cuestión indiana.

Así pues, comenzaremos diciendo que la concepción lascasiana de la historia involucra a la divina providencia no sólo por su injerencia en la creación y, en ese sentido,

⁶⁶ Por inferiorización referimos un sentido en la caracterización del indio que hace Las Casas, según la cual el natural de América requiere la *guía* del conquistador, ya del sacerdote para llegar a la verdad que encierra la fe en Cristo, ya del campesino de ultramar que le *enseñará* agricultura.

en el origen de la misma, ya que de acuerdo a su religión en “el principio, antes que otra cosa hiciese Dios, sumo y poderoso Señor, crió de la nada el cielo y la tierra”.⁶⁷ Sino también por su intervención en su devenir; según la interpretación de Las Casas, Dios mismo *participó* en el descubrimiento de América:

Llegado, pues, el tiempo de las maravillas misericordiosas de Dios, cuando por estas partes de la tierra (sembrada la simiente o palabra de la vida) se había de coger el ubérrimo fruto que a este Orbe cabía de los predestinados [...] escogió el divino y sumo Maestro entre los hijos de Adán que en estos tiempos nuestros habían en la tierra, aquel ilustre y grande Colón [...] para [que] mediante su ministerio, [efectuase] heroica [...] obra.⁶⁸

Además, agrega que Colón fue el primer apóstol y ministro de Dios en las Indias, ya que el *divino y sumo Maestro* recurrió a “Cristóbal, conviene a saber, *Christum ferens*, que quiere decir traedor o llevador de Cristo, [...] el cual fué digno que antes que otro diese noticia de Cristo e hiciese a estas innúmeras y tantos siglos olvidadas naciones [adorarle]”.⁶⁹ Pero la elección no se limitó a la coincidencia del nombre:

Colón en el arte de navegar excedió sin alguna duda a todos cuantos en su tiempo en el mundo había, porque Dios le concedió cumplidamente más que a otro estos dones, pues más que a otro del mundo eligió para la obra más soberana que la divina Providencia en el mundo entonces tenía.⁷⁰

Es claro, pues, que Las Casas concibe la historia en función de sus creencias religiosas, como hombre de fe y de su tiempo considera que Dios es la causa y el motor de la historia: Dios ha creado de la nada y así surge la historia, e interviene en ella, en este caso a través de Colón, para su ulterior desarrollo y el cumplimiento de los fines que Él mismo trazó.

Así, en el caso concreto de las Indias, la interpretación lascasiana revela el por qué del acontecimiento histórico: expandir la fe y la religión católica; en palabras de O’Gorman, sintetizando la concepción de Bartolomé de Las Casas:

[Fue] Cristobal Colón, a quien Dios dotó de todas las cualidades necesarias para llevar a cabo la hazaña [y] el significado del descubrimiento gravita exclusivamente en su finalidad religiosa. Lo esencial no estriba, pues, en que de ese modo se conoció una parte ignorada de la Tierra, sino en la circunstancia de que se trata de tierras habitadas por unos hombres a quienes todavía no les alumbraba la luz evangélica.⁷¹

⁶⁷ Las Casas, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, Tomo I, p. 23.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 28.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 33.

⁷¹ O’Gorman, Edmundo, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 27.

Por otra parte, en su faceta de cronista denunciante, Las Casas señalaría las atrocidades cometidas por los españoles en las Indias, marcando al mismo tiempo el contraste de éstos respecto de las bondades presentes en las indianas gentes; dicha labor es paralela a su concepción idealizada de los habitantes de América, la cual estaría encaminada a mostrar que aquellos eran naturalmente propensos a abrazar la fe en Cristo, es decir, aquí presenta a las indianas gentes como seres que *requieren* de un guía que les ilumine en el camino de la fe.

Así pues, en ésta aproximación a la *Brevísima relación*, conjuntaremos los dos elementos antes referidos: denuncia y pretensión de expandir su religión. El primero de ellos está presente desde el argumento de la obra:

Todas las cosas que han acaecido en las Indias desde su maravilloso descubrimiento [...] han sido admirables y tan no creíbles en todo genero [...] Entre éstas son las matanzas y estragos de gentes inocentes, y despoblaciones de pueblos y provincias, provincias y reinos que en ellas se han perpetrado.⁷²

Pero, ¿quiénes son las gentes inocentes? Evidentemente los naturales de las Indias, aquellos “capaces y dóciles para toda buena doctrina, aptísimos para recibir [la] santa fe católica [–*casualmente* la profesada por Bartolomé–] y ser dotados de virtuosas costumbres, y las que menos impedimentos tienen para esto”.⁷³

Retornando a los hechos denunciados por Las Casas, éstos comienzan con las atrocidades cometidas en La Española, el primer lugar al que arribaron los cristianos:

[Comenzaron] los cristianos a tomar las mujeres e hijos a los indios para servirse y para usar mal de ellos, y comerles sus comidas [...] Entraban en los pueblos, ni dejaban niños ni viejos, ni mujeres preñadas ni paridas que no desbarrigaran y hacían pedazos [...]

Hacían apuestas sobre quien de una cuchillada abría el hombre por medio, le cortaba la cabeza de un piquete, o le descubría las entrañas. Tomaban las criaturas de las tetas de las madres por las piernas, y daban de cabeza con ellas en las peñas. Otros daban con ellas en ríos por las espaldas, riendo y burlando.⁷⁴

La narración de las violaciones, masacres, asesinatos a traición, despojos, esclavización, etcétera, cometidas por los conquistadores en La Española van siempre acompañadas de la aclaración que éstas fueron realizadas por *malos cristianos*; además de la exculpación hacia los indios por la resistencia que opusieron frente a los invasores. Es decir, aquí Las Casas no se opone al proyecto imperial-colonial castellano, sino que su preocupación

⁷² Las Casas, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República, 2003, p. 37.

⁷³ *Ibid.*, p. 42.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 45-46.

radica en que éste no se realiza de cristiana manera; en este sentido, cuando habla de San Juan y Jamaica, lamenta que las víctimas hayan muerto sin haber conocido la fe.

Ahora bien, con el fin de no ser reiterativos con los hechos de violencia descritos y denunciados, nos abocaremos a referir la preocupación del otrora obispo de Chiapas por expandir su religión; ya que recuerda el *mandato de Cristo* (a través del cual pide que los indios sean atraídos a la fe y la obediencia de los Reyes de Castilla) a los conquistadores: el “Hijo de Dios, que murió por cada uno de ellos, hubiera en su ley mandado cuando dijo: *Euntes docete omnes gentes* [(Los que vais enseñad a todos los pueblos)]”.⁷⁵

Lo anterior, no sólo en clara referencia a lo que consideraba el método más idóneo para colonizar las Indias: evangelización *pacífica*, sino por el llamado a los cristianos por extender la religión a escala global; pretensión derivada de la concepción universal de la religión católica.

Por otro lado, a lo largo de su narración, Las Casas demostraría que la razón estaba de su lado, por ejemplo, cuando los frailes de la orden de San Francisco, en Yucatán, a través de la predicación *pacífica* lograron hacer que los indios renunciaran voluntariamente a sus ídolos y aceptaran sujetarse al señorío de los Reyes de Castilla.⁷⁶

Con esto se revela lo que podría considerarse la doble intención de la obra: denunciar las atrocidades cometidas por los *malos cristianos* y demostrar que la colonización, a través de la evangelización *pacífica*, era el método idóneo e infalible para extender tanto la fe como el dominio de los Reyes de Castilla a quienes, por cierto, exculpa de los hechos e, incluso, niega que tuviesen responsabilidad alguna en el *infierno desatado en las Indias*.

3.2. Racionalidad y barbarie

La racionalidad y la barbarie, en el contexto de la *invención* e invasión de América, serían categorías fundamentales para la construcción del Otro indiano y, en consecuencia, para resolver qué tipo de trato debía recibir y cómo tendría que implementarse el proyecto de expansión imperial-colonial castellano. En el marco de tan importante cuestión, el otrora obispo de Chiapas la abordaría en su *Apologética historia sumaria*, con el fin de ofrecer

⁷⁵ *Ibid.*, p. 55.

⁷⁶ *Véase: Ibid.*, pp. 75-79.

una doble demostración de lo que el indio realmente era; esto es, un ser dotado de razón y partícipe, si acaso como cualquier otro, de alguna forma de barbarie.⁷⁷

Con esto en mente, Las Casas trazaría un plan para la primera parte de su demostración: expondría las seis causas esenciales de naturaleza por las cuales el hombre tiene “disposición y habilidad natural para los actos del entendimiento; [y cómo es] que en el indio concurren esas causas [con el] fin de poder concluir acerca del grado de inteligencia en que lo colocó la naturaleza”.⁷⁸ Dichas causas son, a saber:

[La] influencia del cielo, la una; la disposición y calidad de la región y de la tierra que alcanzan, la otra; la compostura de los miembros y órganos de los sentidos, la tercera; clemencia y suavidad de los tiempos, la cuarta; la edad de los padres la quinta y también ayuda la bondad y sanidad de los mantenimientos, que es la sexta.⁷⁹

La primer causa supone la influencia de los cielos desde una perspectiva astronómica en la especie humana, lo que implica a un ser creado por Dios, compuesto de cuerpo y alma que está sujeto a la influencia del cielo, por ello expresa distintos grados de nobleza natural.

Sin embargo, Las Casas aclara que las variaciones no serán respecto de las almas, que pertenecen todas a una misma especie, sino a las diferencias corporales sujetas al ámbito material; de ello que afirme: hay “hombres mas o menos entendidos, naturalmente sabios o de poco saber; pero no por eso se sigue que haya diferencia especifica en las ánimas, [hay] diversidad accidental, [que no] puede causar diferencia en la especie”.⁸⁰

⁷⁷ Si bien nos limitaremos al análisis que Las Casas hace en la *Apologética historia sumaria*, cabe señalar que en la *Apología* sostenida con Sepúlveda, realiza otro tratamiento dedicado de la barbarie en su respuesta al primer argumento de su contrario. En ella nos dice que hay cuatro tipos de barbarie: 1) aquella presente en hombres cruel e inhumanos, en el cual puede incurrir algún español; 2) por el desconocimiento de una lengua oral o escritura, que igualmente puede presentarse en un español respecto de idiomas extranjeros; 3) aquella derivada de la falta de ley y derecho, de incapacidad para regirse, caso excepcional que de presentarse en grandes cantidades significaría un imposible por suponer un error en la Creación, y 4) por desconocimiento de Cristo, caso de las indianas gentes, pero fácilmente subsanable dada su natural propensión a la fe.

Como se podrá constatar a lo largo del presente apartado, el análisis presente en la *Apologética* y la *Apología* son similares, al menos, en lo que respecta a la relativización del concepto de bárbaro y su utilización para *defender* a las indianas gentes de la constante acusación de su falta de razón. Para el tratamiento completo que Las Casas hace en su respuesta a Sepúlveda, véase: Las Casas, Bartolomé de, y Sepúlveda, Juan Ginés de, *Apología*, Trad. A. Losada, Madrid, Editora Nacional, 1975, pp. 125-143.

⁷⁸ O’Gorman, Edmundo, “Estudio preliminar”, en: Las Casas, Bartolomé de, *Apologética historia sumaria*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, Tomo I, p. XXXIX.

⁷⁹ Las Casas, Bartolomé de, *Apologética historia sumaria*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, Tomo I, p. 116.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 117.

En principio no se puede establecer una distinción radical entre los hombres si el parámetro fuesen los grados de entendimiento y saber dependientes de la influencia celeste; ya que toda diferencia posible sería accidental más no esencial. La causa, como en todo hombre, concurre en los indios y, dada la posición de las Indias respecto de los trópicos, las “indianas gentes [son] intelectivas, ingeniosas, racionales y de buena capacidad [al haber recibido] de Dios y de la naturaleza buenas y nobles ánimas”.⁸¹

De la segunda causa dirá que la influencia geográfica-climática puede encaminar el desarrollo de distintas habilidades, oficios, ingenios, intelectos y grados de entendimiento; sin embargo, dichas variaciones serán siempre accidentales en tanto dependientes de lo material. En el caso de los indios, ésta se presenta porque nacen y moran “en tierras temperatísimas, [por ello son] al menos en mediana manera bien intelectivos y para las obras de razón bien dispuestos, [...] mayormente los más meridionales”.⁸²

La tercer causa es una profundización de la concepción antropológica lascasiana, ya que en su tratamiento se describen los sentidos exteriores e interiores con que está dotado todo hombre. De los sentidos exteriores (vista; oído; olfato; gusto, y tacto), Las Casas considera que el tacto es el que más ayuda al entendimiento, dado que se extiende por todo el cuerpo y es el más receptivo de lo tangible, por ello está estrechamente vinculado con el entendimiento, concretamente, haciéndole llegar los “fantasmas, que son las imágenes gruesas de las cosas”.⁸³

Es decir, el tacto provee, más que los otros sentidos, las imágenes que serán los insumos del entendimiento; razón por la cual el dominico establece una surte de relación de proporcionalidad: a mayor sensibilidad táctil, mayor entendimiento o, en sus palabras: “el hombre que es de mejor tacto es de mejor entendimiento”.⁸⁴

Ahora bien, la manifestación fenotípica de un buen tacto se expresa en un cuerpo de carne blanda, suave, rostro bello, gesto hermoso y de complexión media; cualidades que, para el autor de la *Apologética*, están presentes en las indianas gentes.

Por su parte, los sentidos internos aparecen descritos como potencias para producir bien los actos, expresados, por ejemplo, en la sobriedad; la templanza al comer; la abstención de los vicios; la moderación, y el cuidado.⁸⁵ A ello agregará la imaginación,

⁸¹ *Ibid.*, p. 171.

⁸² *Ibid.*, p. 174.

⁸³ *Ibid.*, p. 127.

⁸⁴ *Ídem.*

⁸⁵ *Véase: Ibid.*, pp. 134-138.

entendida como una capacidad previsor que está “dispuesta para ser principio del movimiento local”.⁸⁶

Dichos sentidos internos, al igual que los externos, están presentes en los indios e, incluso si en ellos no se manifestasen las ya referidas características, serían casos excepcionales; en general, sobre esto último, el otrora obispo de Chiapas señala:

[Las indianas gentes] son de buena y laudable complexión, [...] de nobles animas, y por consiguiente, de su naturaleza, de buenos entendimientos en universal [...] Y si algunas personas entre ellos hobiere de poca habilidad y que tengan notable falta en sus entendimientos, acaecerá esto en algunas particulares, pero no que todas las de una provincia [...] porque esto es imposible [...] y sería una herejía afirmar que tales acaeciesen por la mayor parte en la naturaleza humana.⁸⁷

Con lo anterior se cierra toda posibilidad a que se postule que, en alguna región de las Indias, existieren seres faltos de entendimiento y refuerza su dicho al reconocer que, una afirmación de tal naturaleza, supondría en última instancia una herejía por pretender señalar que existió un error en la creación.

Por otro lado, la cuarta causa refiere a las cualidades climáticas, concretamente a la influencia que el frío o el calor imprimen en los cuerpos y, por consiguiente, en las ánimas y entendimientos. Así, por ejemplo, las las criaturas “macho o hembras, que en el invierno muy frío [se engendran] vetando el viento boreal o norte y cuando la tierra está más helada, salen más mejores y más hábiles para los actos del entendimiento”.⁸⁸

Mientras que aquellas criaturas que se engendran en las tierras excesivamente cálidas, como en Etiopía, “tienen [universalmente] los cuerpos negros y secos y las cabezas y cabellos ásperos y feos, y los miembros también no buenos, así [sus] ánimas, que siguen las cualidades malas del cuerpo [los hacen] ser bajos de entendimientos y costumbres silvestres, bestiales y crueles”.⁸⁹

Pero en las Indias, lugar privilegiado con suavidad en los tiempos y en el clima, “suele concurrir la nobleza del cuerpo humano, y [...] del ánima, [haciendo a sus habitantes] no sólo hábiles y de buenos juicios y entendimientos, [sino] muy hábiles, ingeniosos y muy racionales por la mayor parte”.⁹⁰

⁸⁶ *Ibid.*, p. 140.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 200.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 146.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 147.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 202.

La quinta causa supone la edad idónea para ser padres, indicador de la aptitud que se tiene para generar una sociedad capaz; se piensa que la edad de aquellos influirá en las cualidades de los hijos engendrados y, en consecuencia, en el tipo de sociedad que se tendrá. Por ello Las Casas cree que los padres jóvenes están faltos de prudencia para guiar a sus hijos, mientras que los más viejos carecen de la fuerza para criar a los suyos; teniendo en ambos casos núcleos familiares –y a la postre sociedades– deficientes.

Es necesario que los padres engendren en una edad media (entre 18-50 años las mujeres, y 36-70 los hombres) para que sus hijos nazcan en óptimas condiciones y cuenten con padres maduros, capaces para que los críen. Dicho esto, el dominico considera que en el caso de las Indias, a pesar de que no se cumpla con la edad ideal para engendrar, las cualidades de la región favorecen el desarrollo de sus habitantes, de ahí las vidas longevas.

Finalmente, la primer parte de la demostración lascasiana concluye con la sexta causa de naturaleza, que implica el cuidado del cuerpo a través de los buenos hábitos de la comida y la bebida. Cuidados que, para el caso de los indios, quedan demostrados por su compleción descrita en la tercera causa y las cualidades y tipos de productos indianos.

Así, con un análisis teológico, filosófico, antropológico y naturalista, Bartolomé de Las Casas da por concluida la primer parte de su demostración afirmando:

Por todas las susodichas causas seis naturales, y por otras accidentales que se introdujeron hablando de aquellas, queda, si no me engaño, asaz evidentemente probado ser todas estas indianas gentes, sin sacar alguna, de su mismo natural, común y muy generalmente, de muy bien acomplionados cuerpos, y así dispuestos y bien proporcionados para recibir en sí nobles ánimas y recibirlas con efecto de la divina bondad y certísima providencia, y por consiguiente, sin alguna duda, tener buenos y sotiles entendimientos.⁹¹

Por otro lado, en la segunda parte de su demostración, Las Casas tomará los tres tipos de prudencia aristotélica (monástica, económica y política) como expresión de la racionalidad y, bajo esa perspectiva, probará cómo es que los indios son racionales en tanto prudentes.

De la prudencia monástica o capacidad para regirse a sí mismo, dirá que ésta es evidente en los indios a razón del infinito número de gentes y poblaciones que se hallaron; pues han logrado preservarse gracias a su capacidad de auto-regirse. Y este es signo inequívoco, de otra manera, no se explicaría como es que se hallaron “tales y tantas y espesas congregaciones, poblaciones, tantos y tan grandes ayuntamientos de tan diversas lenguas y naciones y tanto tiempo perpetuadas [de indios que] supieron bien gobernarse”.⁹²

⁹¹ *Ibid.*, p. 207.

⁹² *Ibid.*, p. 224.

Respecto de la prudencia económica, dirá que ésta se encuentra presente en la prudencia monástica, ya que implica una suerte de asociación, primero en la familia a través del matrimonio y luego en sociedad, para la satisfacción de las necesidades vitales; es, pues, intrínseca al buen gobierno resultante de la prudencia monástica.

Pero Las Casas no se queda en el plano de la organización social, ya que la prudencia económica se expresaría a través del *desarrollo técnico*, por ejemplo, en la construcción de casas para el refugio de sí y de los bienes; con el desarrollo de una agricultura; con la domesticación de animales, y a través de la formación de distintos oficios e industrias. Signos que estaban presentes en las sociedades indianas.⁹³

Finalmente, acerca de la prudencia política, encaminada a la realización plena de los hombres organizados en sociedad, Las Casas considerará que ésta sólo será posible en repúblicas cristianas,⁹⁴ pero aceptará que en el caso de los indios, en tanto infieles, basta con que vivan en paz, signo inequívoco y una de las metas de la república cristiana.

Con ello lograría hacer extensiva la prudencia política a los indios, quienes vivían en paz y, por si ello no bastase, afirmarían que ellos estaban en plena capacidad de recibir el Evangelio y, por tanto, estarían en potencia de alcanzar el ideal cristiano. En sus palabras “ninguna nación, por embriaga y absorta o zambullida que esté en vicios y sea de

⁹³ Véase: *Ibíd.*, pp. 234-236.

⁹⁴ Considerar que el desarrollo pleno de una sociedad es posible únicamente en el marco del credo católico, revela la postura pro hegemónica de Las Casas, pues, como hombre de su tiempo, le era imposible concebir un modo de vida ajeno a su tradición; por su puesto, no es una limitación intelectual sino histórica: el otrora obispo de Chiapas genuinamente creía en Dios, y por ello consideraba que los valores cristianos debían regir la vida de los hombres.

Sin embargo, ello no borra el cariz imperial-colonial de su pretensión, fundar *repúblicas cristianas* en las Indias habría supuesto la supresión de las cosmovisiones que sustentaban las organizaciones político-administrativas previas a la invasión europea. Por ejemplo, para el caso mexicana (quienes *habitarían* la Nueva España) se disolvería su concepción dual del mundo, la cual fundamentaba las figuras centrales del poder político, el *Tlatuani* y la *Cihuacoatl*, masculino y femenino; se resquebrajaría el trazado urbano acorde al plano celeste y los puntos cardinales; se perderían los *Calpulli* (unidades básicas de su organización social) con todo lo que ello implicaría: supresión de los *Calpulteotl* o dioses patronos que por generaciones habían acompañado a los pueblos que los constituían y, el esquema de tenencia comunal de la tierra, pues éstos eran conceptos ajenos al cristianismo.

Es decir, de materializarse un propuesta como la sostenida por Las Casas, las diversas cosmovisiones indianas habrían sido víctimas de un violento proceso de aculturación en pro de la consolidación de una hegemonía católica; ahora bien, el señalamiento se hace para resaltar la violencia implícita en el pensamiento lascasiano, no se trata de ver qué modelo político *es mejor*, sino de recordar que el otrora obispo de Chiapas fue parte del proyecto-imperial colonial castellano a pesar de su intención de implementarlo de manera *pacífica*.

corruptísimas costumbres, ni es de la participación del Evangelio segregada ni de su conversión a la verdadera religión y culto divino”.⁹⁵

Es entonces claro que, para Las Casas, el indio está dotado de entendimiento y racionalidad, ya por causas naturales como por la prudencia que han mostrado y se ha manifestado en el grado de desarrollo alcanzado por sus sociedades; así, de acuerdo con su interpretación, el indio se revela como un igual que era desconocido en el *Viejo Mundo*.

Por otro lado, respecto de la barbarie, el fraile dominico diría que ésta se manifiesta en cinco especies: en sentido amplio; como distinción lingüística; en sentido estricto, como degeneración de costumbres; como sinónimo de gentilidad y, la que más propiamente se puede considerar barbarie, la barbarie contraria que implica ser enemigo de la fe cristiana.

La primer especie se expresa en la crueldad, ferocidad, irracionalidad y codicia con que se conduce un hombre; mientras que la segunda especie, que se considera más estrecha, se manifiesta en “aquellos que carecen de la literal locución que responda a su lenguaje [o que] carezcan de ejercicio y estudio de las letras [aunque] en lo demás pueden ser sabios y polidos, y carecer de ferocidad, extrañez y aspereza”.⁹⁶

De la tercer especie de barbarie, Las Casas sostendrá que se manifiesta en costumbres extrañas, crueles, feroces y ásperas, que resultan de la falta de organización política, de ley y derecho; en suma, en regiones carentes de un orden social por elemental que pudiese ser, en donde habitan *cuasi* bestias deseosas de guerra.⁹⁷

Por su parte, la cuarta especie supondría una forma de gentilidad y “comprende [a] todos aquellos que carecen de verdadera religión y fe cristiana, [a] todos los infieles, por muy sabios y prudentes filósofos y políticos que sean”.⁹⁸

Y, aunque este tipo de barbarie parece hacerse extensivo al indiano mundo, lo cierto es que Las Casas se refería a aquellos que, teniendo noticia del Evangelio, niegan su verdad y no abrazan ni la fe ni la religión que de aquel libro se desprende; concretamente pensaba en los musulmanes, aquellos *moros de bestiales costumbres e irracionales leyes*.⁹⁹

Sin embargo, exceptúa en primer lugar a los judíos y, en segundo lugar, a los indios; pues éstos eran propiamente gentiles al desconocer a su *Creador*; con ello logra solventar

⁹⁵ Las Casas, Bartolomé de, *Apologética historia sumaria*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, Tomo II, p. 633.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 638.

⁹⁷ Véase: *Ibid.*, pp. 641-644.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 645.

⁹⁹ Véase: *Ibid.*, p. 646.

la caracterización de bárbaros que se les pudiese atribuir al carecer de la *verdadera religión*, y señala: en ellos no puede existir pecado, éste recaía en Adán y Eva.

Finalmente, Las Casas tratará lo que considera como la más grave de las barbaries: ser enemigo de la fe cristiana; lo que más propiamente puede llamarse barbarie y que referirá como barbarie contraria:

[Según] la contrariedad que tienen [los barbaros] a la fe, conviene a saber: que oídas las nuevas del Evangelio, rehusan de recibillo y resisten a la predicación dél, sabiéndolo que resisten, por puro aborrecimiento que tienen a nuestra fe y nombre de Cristo, y no sólo rehúsan de recibilla y de oílla, pero impugnan y persíguenla, y si pudiesen, por encumbrar y dilatar su secta, la destruirían.¹⁰⁰

Con ello Las Casas concluye su análisis acerca de la barbarie en general y procede a explicar, de manera particular, en qué tipos de barbarie incurre el indio si es que en él hay tal. En el primer tipo de barbarie podría incurrir, como cualquier otro –incluido algún castellano–, pero éste tipo de barbarie será siempre accidental y nunca natural, ya que de ser así se estaría suponiendo la existencia de seres monstruosos.

Del tercer tipo de barbarie no pueden ser partícipes los indios, pues ya se ha probado que son prudentísimos, viven en sociedades legalmente regidas y organizadas; del cuarto tipo de barbarie los indios están exentos por desconocer el Evangelio, además, nunca han agredido a la Iglesia Romana. Sin embargo, termina por reconocer que:

[Las indianas] gentes son barbaras largo modo, según alguna calidad, y ésta es la primera en cuanto son infieles; y esto sólo por carecer de nuestra sancta fe, que se dice infidelidad pura negativa, o según pura negación, que no es pecado [...] y así se contienen cuanto a esto, dentro de la especie cuarta. Comprehéndanse también dentro de la segunda por tres cualidades: la una, en cuanto carecían de letras o de literal locución, como los ingleses. La segunda, porque son gentes humílimas, que obedecían en extraña y admirable manera a sus reyes. La tercera, por no hablar bien nuestro lenguaje ni nos entender; pero en ésta tan barbaros como ellos nos son, somos nosotros a ellos.¹⁰¹

Es decir, en última instancia, para Bartolomé de Las Casas si bien la barbarie no supone una oposición radical a la racionalidad o entendimiento, la cristiandad y la lengua escrita serán criterios fundamentales para determinar la civilidad de una sociedad; mismos que *estaban ausentes* en las Indias dada la evidente particularidad de un pensamiento como el lascasiano: ni su religión, ni las *lenguas escritas* que conocía eran universales.

Dicha particularidad en los criterios de civilidad responde, evidentemente, a circunstancias históricas: las prácticas y creencias religiosas propias de las Indias eran

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 649.

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 654.

ajenas a la tradición judeocristiana, que surgió y se desarrolló en otras latitudes, y la escritura, en tanto forma de plasmar el pensamiento, tampoco se produjo en las lenguas ni con los signos conocidos por Las Casas, pues las culturas del *Nuevo Mundo* desarrollarían ideogramas o fonemas que resultarían extraños a los ojos de los conquistadores.

En ambos casos, la *barbarie* atribuida por el otrora obispo de Chiapas a las indianas gentes resulta de la concepción universalizante de los particulares que le eran familiares, ni su religión ni la escritura por él conocida tenían los alcances que pretendía otorgarles; en otras palabras, Las Casas, por su propia situación histórica, era incapaz de reconocer los límites de su tradición y, por ello, a la luz de ésta trató de explicar lo que encontró en América, de ahí que viera ausente tanto la religión como la escritura.

3.3. Evangelización: Historia, retórica y razón

Para Bartolomé de Las Casas la cuestión indiana estaba estrechamente ligada a la religión católica y a la expansión de su Iglesia; ya por el designio de la divina providencia que favoreció a Colón, *llevador de Cristo*, como por la necesidad de cristianizarlas. Así, bajo la directriz de éste segundo sentido, el fraile dominico prepararía una obra para demostrar cual era el método correcto para la evangelización: *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*.¹⁰²

Con dicha obra Las Casas pretendía extender la tan particular fe y religión que él mismo abrazaba; además, otro de sus objetivos era emplear el ya referido texto para evitar la influencia de otras religiones en las Indias, en concreto, con “ocasión de combatir [...] ciertas doctrinas de la religión mahometana, en conexión con los propósitos de su obra”.¹⁰³

A nivel de contenido, Las Casas guiaría su demostración a partir de tres ejes: histórico, como prueba de la eficacia del método que recuperó; retórico-argumentativo en relación a las capacidades de convencimiento que el evangelizador debe tener, y racional, ya que la razón será condición de posibilidad para que *todo hombre* se convierta voluntariamente a la fe cristiana, ya que éste la abrazaría por su *verdad* contenida.

¹⁰² Si bien la obra se encuentra fragmentada, subsisten los capítulos 5, 6, y 7 del Libro Primero y, en ellos, parecen estar contenidas las tesis fundamentales que Las Casas elaboró para demostrar la eficacia del método por él recuperado. Al respecto del estado en que se encuentra el texto, véase: Hanke, Lewis, “Introducción”, en Las Casas, Bartolomé de, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, Trad. A. Santamaría, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, pp. 21-24.

¹⁰³ Millares, Agustín, “Advertencia”, en Las Casas, Bartolomé de, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, Trad. A. Santamaría, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 13.

Respecto del primer eje, hemos dicho que está ligado a la historia y al método de evangelización que Las Casas recupera, puesto que se trata de una forma de evangelizar que Dios mismo enunció:

La Providencia divina estableció, para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad. Se trata, indudablemente, de un modo común a todos los hombres del mundo, sin ninguna distinción de sectas, errores o corrupción de costumbres.¹⁰⁴

Además, dicho método se encuentra históricamente probado, de ello da cuenta tanto la Sagrada Escritura como el trabajo de historiadores como Josefo y Beroso; así, en función de tal efectividad histórica, el otrora obispo de Chiapas hace la siguiente reconstrucción:¹⁰⁵

- Adán, el primer hombre, utilizó el paternal método para persuadir a sus hijos.
- Set, el tercer hijo de Adán, emuló a su padre en la forma de instruir a sus hijos.
- Noé, al igual que los padres que le precedieron, empleó el método utilizado por Adán una vez que cesaron las aguas.
- Abraham, su hijo Isaac y su nieto Jacob, recurrieron al método de la exhortación paternal.
- Simeón y Leví, como profetas, no sólo emplearon el método paternal, sino que predijeron la llegada de Cristo, quien, para Las Casas, es el representante por antonomasia de método de evangelización que él mismo recuperó.
- Judá, José, Dan y, demás patriarcas, también fueron exponentes del paternal método.
- Moisés, como sucesor de los patriarcas, recuperaría su método para dar a conocer la Ley de Dios.
- Cristo y sus apóstoles serían, como se ha dicho ya, representantes por antonomasia del paternal método para evangelizar.
- La sucesión del método continuaría con los discípulos de Cristo, siendo el mayor representante de dicha tradición, Pablo de Tarso.

Dicha cronología le permite al dominico arribar a la siguiente conclusión:

[De] las mencionadas exhortaciones paternas de los patriarcas, [de Cristo y sus discípulos,] [se muestra] que el modo conveniente y connatural a la criatura racional, con que ha de instruirse a los hombres en la verdadera religión, es y ha sido siempre, persuasivo

¹⁰⁴ Las Casas, Bartolomé de, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, Trad. A. Santamaría, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, pp. 65-66.

¹⁰⁵ Para la reconstrucción histórica completa, véase: *Ibíd.*, pp. 142-178.

respecto al entendimiento, y excitativo y delicadamente atractivo a la voluntad; es decir, un modo razonable, tranquilo, modesto, blando, pausado, suave y dulce.¹⁰⁶

Con ello demostrará que la enseñanza de la verdadera religión necesita la persuasión pacífica, como un padre que instruye a sus hijos; lo cual supone, en principio, un sujeto pasivo que requiere un guía, aunque se espera que el escucha, por sí mismo, reflexione y concluya que hay verdad en el Evangelio y, por tanto, se convierta al cristianismo.

Respecto de la capacidad de retórica-argumentativa de los evangelizadoras, ésta se hace fundamental en tanto permite la demostración de las verdades que se creen, como son las de la fe y la religión, pues éstas, al escapar de toda naturaleza, no pertenecen al ámbito de lo que se conoce naturalmente y requieren ser demostradas. Dicha demostración sólo será efectiva si “la presentación [es] sencilla, el ofrecimiento, la distinción y la exposición de lo que ha de creerse, [se da] mediante una persuasión agradable y una suave y halagadora invitación”.¹⁰⁷

Para ello se busca que el evangelizador estudie y conozca tanto la naturaleza, como los principios de la retórica, con el fin de observar y procurar, en todo tiempo y “diligentemente sus preceptos en la predicación, para conmover y atraer el ánimo de los oyentes, con no menor empeño que el retórico u orador [...] para conmover y llevar a sus oyentes al punto que se propone”.¹⁰⁸

Finalmente, respecto a la razón en relación con la propagación de la religión, ésta aparece por primera vez como condición de posibilidad para la evangelización y la posterior conversión:

Dijimos también que de ningún modo es posible que toda y una sola raza o nación o que los hombres todos de alguna región, provincia o reino, sean del todo estúpidos, imbéciles e idiotas, que no tengan absolutamente ninguna capacidad para recibir la doctrina evangélica.¹⁰⁹

Es decir, debe haber al menos un mínimo de racionalidad para recibir la fe; esto queda demostrado de manera natural, pues Las Casas considera que las criaturas racionales ejecutan los actos u operaciones que le son propios y, en el caso de la fe, es convertirse a ella después de escuchar su llamado. Pues éste les moverá su entendimiento y voluntad dada la verdad que contiene; en las palabras del fraile dominico.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 159.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 89.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 94.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 63.

[La] criatura racional tiene una aptitud natural para que se lleve, dirija o atraiga de una manera blanda, dulce, delicada y suave, en virtud de su libre albedrío, para que voluntariamente escuche, voluntariamente obedezca y voluntariamente preste su adhesión y su obsequio a lo que oye [del Evangelio].¹¹⁰

Además, la razón en relación con la religión, no se limita a la escucha y posterior conversión, Las Casas considera que es necesario y totalmente racional creer en un Dios a pesar de que se desconozca su naturaleza y, al mismo tiempo, considera natural la búsqueda de la verdad, verdad que en última instancia reside en dicho Dios; siendo éstos principios constitutivos del hombre en tanto criatura racional.¹¹¹

En tal sentido, el fraile dominico recupera un ejemplo dado por Tomás de Aquino:

[Si] algún individuo se criara en las selvas o entre animales salvajes, pero siguiera el dictamen de la razón natural en cuanto al apetito del bien y al alejamiento del mal, que es éste de su parte, Dios le revelaría por medio de alguna inspiración interior los conocimientos necesarios para creer.¹¹²

Es decir, a pesar de tan inusual circunstancia de aislamiento, el hombre sería capaz de actuar racionalmente en tanto tendería a lo que es bueno y, dada tal condición que le constituye, Dios simplemente le otorgará los medios para que terminase por descubrir aquello que, en potencia, ya reside en él.

De todo lo anterior se hace evidente que Las Casas propone, a través recuperación de un método históricamente efectivo, la evangelización *pacífica* fundada en las habilidades retóricas del predicador, así como en el estímulo de la razón del oyente, quien requiere un guía que le dé a conocer las verdades que de otro modo no podría conocer.

Sin embargo, los hechos demuestran que la expansión del cristianismo, en particular en la forma en que se dio bajo la acción del Imperio castellano y de la cual Las Casas participó, en modo alguno coincidía con el mandato del Dios al que representaba; por el contrario, se identificaba más con las *despreciables* características que el dominico únicamente atribuye al Islam y que, irónicamente, coincidían con la realidad indiana. En este sentido, para demostrar el error de abrazar la fe del Islam, escribió:

Mahoma y sus secuaces despoblaban y devastaban a los pueblos incrédulos, los nuestros ¡oh dolor! [...]

Si la autoridad de Mahoma y de los suyos consistía en matar a los hombres, en robar, en tomar y apoderarse de lo ajeno, en devastarlo todo [...] los nuestros no [presentarán] ningún otro milagro o testimonio de su santidad o de su justicia, sino el de destrozar a los

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 71.

¹¹¹ *Véase: Ibíd.*, pp. 102-107.

¹¹² *Ibíd.*, p. 113.

hombres con la mayor crueldad, no perdonando a nadie ni por razón de su dignidad, ni de su edad.¹¹³

Si bien Las Casas denunció las atrocidades cometidas en las Indias, con el fin de mostrar que él defendía una religión particularísima, a través de un ejercicio analógico tomaremos sus palabras para reforzar nuestra tesis: Las Casas pretendía universalizar, a través del colonialismo, un particular:

[Los Reyes Católicos] y sus secuaces despoblaban y devastaban a los pueblos incrédulos, los nuestros [americanos] ¡oh dolor! [...]

Si la autoridad [de Dios cristiano, a través de sus Reyes Católicos] y de los suyos consistía en matar a los hombres, en robar, en tomar y apoderarse de lo ajeno, en devastarlo todo [...] [nuestros pueblos americanos] no [presentarán] ningún otro milagro o testimonio de su santidad o de su justicia, sino el de destrozar a los hombres con la mayor crueldad, no perdonando a nadie ni por razón de su dignidad, ni de su edad.

Y, para muestra de que la violencia católica fue tal como se describe para el caso musulmán, recordemos las palabras del otrora obispo de Chiapas:

[En] el descubrimiento se hicieron grandes escándalos en los indios y algunas muertes por los que la descubrieron. En el año de mil y quinientos y diez y ocho la fueron a robar y a matar los que se llamaban cristianos, aunque ellos dicen que van a poblar; y desde este año de diez y ocho hasta el día de hoy, que estamos en el año de mil y quinientos y cuarenta y dos, ha rebotado y llegado a su colmo toda la iniquidad, toda la injusticia, toda la violencia y tiranía que los cristianos han hecho en las Indias [...] Porque son tantos y tales los estragos y crueldades, matanzas y destrucciones, despoblaciones, robos, violencias y tiranías, y en tantos y tales reinos de la gran Tierra Firme, que todas las cosas que hemos dicho son nada en comparación de las que se hicieron.¹¹⁴

Así pues, si para el caso del Islam la violencia es el criterio para descartarla como verdadera religión, éste se haría extensivo al catolicismo; sin embargo, Las Casas no tiene problema en matizar la violencia del proyecto imperial-colonial castellano dada su afinidad con él y, en ese sentido, declarar que, en todo caso, se trató de un error en la ejecución del plan para la evangelización de las Indias.

En otras palabras, Las Casas, como hombre de fe del Siglo XVI, estaba convencido de que el Evangelio debía llevarse pacíficamente a las Indias, creía en el cristianismo como la vía para la plena realización de los hombres; sin embargo, más allá de sus buenas intenciones, en los hechos, su propuesta implicaría la violenta supresión de las cosmovisiones indianas, violencia que fue incapaz de advertir dada su propia circunstancia

¹¹³ *Ibíd.*, p. 398.

¹¹⁴ Las Casas, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, *op. cit.*, p. 61.

histórica y que, por ello, podemos caracterizarlo como un rostro más del proyecto imperial-colonial castellano.

4. Disputa de Valladolid: La aparente oposición entre Sepúlveda y Las Casas

Valladolid fue sede de la disputa filosófica, jurídica, política, antropológica y teológica más importante en torno a lo que ocurría –o debía ocurrir– en las Indias. Entre 1550 y 1551 vería reunidos a Sepúlveda y Las Casas, dos de los hombres más ilustres de la época y que, con visiones *opuestas e irreconciliables*, discutirían sobre la situación del *Nuevo Mundo*.

Y decimos *opuestas e irreconciliables* en estricto apego a los modos en cada uno de los protagonistas de la Disputa se referían al Otro indiano; en éste sentido, comenzaremos por referir la forma en que Sepúlveda asume la inferioridad del indio, por un lado, y superioridad natural del español, por el otro:

Siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; dominación que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosa justa, por derecho natural, que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos a los hombres, la mujer al marido, los hijos al padre, lo imperfecto a la perfecto, lo peor a lo mejor, para bien universal de todas las cosas. Éste es el orden natural que la ley divina y eterna manda observar siempre. Y tal doctrina la han confirmado no solamente con la autoridad de Aristóteles, a quien todos los filósofos y teólogos más excelentes veneran como maestro de justicia y de las demás virtudes morales y como sagacísimo intérprete de la naturaleza y de las leyes naturales, sino también con las palabras de Santo Tomás.¹¹⁵

Además, enfatizaría tal carácter de inferioridad, pues ni siquiera los consideraría como sujetos de una misma comunidad en derecho: “Nada hay más contrario a la justicia distributiva que dar iguales derechos a cosas desiguales, y a los que son superiores en dignidad, en virtud y en méritos igualarlos con los inferiores, ya en ventajas personales, ya en honor, ya en comunidad de derecho”.¹¹⁶

Cabe señalar que dichas consideraciones no son fortuitas, responden a la tradición humanista de corte italiano-renacentista de la que provenía Sepúlveda. En la que se había formado y por la que “veía en la antigüedad el mayor logro de la cultura y la política, él

¹¹⁵ Sepúlveda, Juan Ginés de, *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 153.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 171.

mismo tomó como gran modelo a Aristóteles desde la visión humanista y más naturalista que se desarrolló en el Siglo XVI a partir del llamado *averroísmo latino*.¹¹⁷

Por ello, para Sepúlveda, los indios eran inferiores, bárbaros y radicalmente distintos a los españoles, al grado de que no merecían ser partícipes de la misma comunidad en derecho; siendo, su postura, una formulación *radicalmente opuesta* a la elaboración lascasiana de 1552. Pues, para el otrora obispo de Chiapas, los indios no son naturalmente inferiores, sino:

[Las] más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos, a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bullicios, no rijosos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas que hay en el mundo. Son asimismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complición, y que menos pueden sufrir trabajos [...] Son también gentes paupérrimas, y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales, y por esto no soberbias, no ambiciosas, no codiciosas. [...] Son eso mismo de limpios y desocupados y vivos entendimientos, muy capaces y dóciles para toda buena doctrina, aptísimos para recibir nuestra santa fe católica y ser dotados de virtuosas costumbres, y las que menos impedimentos tienen para esto que Dios crió en el mundo.¹¹⁸

Así pues, queda clara la oposición entre Sepúlveda y Las Casas respecto de la naturaleza del indio; sin embargo, tanto Juan Ginés de Sepúlveda como Bartolomé de Las Casas, convergerían en lo esencial, ya que compartían un objetivo común: las Indias debían ser cristianizadas, es decir, sometidas a un proceso de colonización.

Tan es así que, uno de los objetivos de la reunión convocada en Valladolid era la suspensión de todas las acciones de conquista “hasta que un grupo especial de teólogos y consejeros decidiera acerca del método más justo para realizarlas”.¹¹⁹

De lo anterior sostenemos que, la oposición, de hecho es aparente; la verdadera disputa giraría en torno al mejor método de colonización que debería adoptar el Imperio castellano. Ya sea a través de la violencia y la guerra justa, como pensaba Sepúlveda o, por el contrario, optando por el proyecto de Las Casas, quien insistía en que los indios “debían ser cristianizados exclusivamente por medios pacíficos, sin soldados, sin otra fuerza que la de la persuasión del Evangelio predicado por hombres de bien”.¹²⁰

¹¹⁷ Patiño, Luis, “Juan Ginés de Sepúlveda: Una aproximación novohispana”, en Aspe, Virginia, *op. cit.*, p. 77.

¹¹⁸ Las Casas, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, *op. cit.*, pp. 41-42.

¹¹⁹ Hanke, Lewis, *La humanidad es una. Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, Trad. J. Avedaño-Inestrillas y M. Sepúlveda, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 93.

¹²⁰ *Ibíd.*, p. 83.

Por otro lado, a nivel operativo:

Las sesiones comenzaron a mediados de agosto de 1550, y continuaron cerca de un mes antes de que ‘el Consejo de los catorce’ se reuniera en Valladolid por orden de Carlos V para emitir su juicio acerca de un punto concreto: ¿es lícito para el rey de España declarar la guerra a los indios antes de predicarles la fe, ponerlos bajo su mando para que luego le resulte más sencillo instruirlos en la fe?¹²¹

Ahora bien, de la ya multicitada Disputa de Valladolid, a nivel de contenido mencionaremos de manera sintética los Argumentos y las Respuestas en las que se aborda el problema de la legítima acción de la Metrópoli en las Indias; lo anterior con el objetivo de visibilizar que la controversia fue, de hecho, de *forma* y no de *fondo*.

Para ello colocaremos, en primer lugar, el planteamiento de Sepúlveda, seguido de la Respuesta ofrecida por Las Casas, con el fin de mostrar sus principales argumentos en torno a la situación de las tierras de ultramar. Teniendo así:

- Primer Argumento: Los indios “son o al menos eran, antes de caer bajo el dominio de los cristianos, todos bárbaros en sus costumbres y la mayor parte por naturaleza sin letras ni prudencia y contaminados con muchos vicios bárbaros”.¹²²

Por ello deben someterse, por Derecho Natural, a aquellos que son más humanos, prudentes y excelentes para gobernar como es el caso de los españoles; en síntesis, los indios son siervos por naturaleza y los españoles sus señores.

- Primera Respuesta: La barbarie puede presentarse en cuatro tipos: en hombres crueles e inhumanos; en aquellos que desconocen una lengua; en seres ajenos a la razón y por ello incapaces de gobierno, y por desconocimiento de Cristo.

Los españoles son susceptibles de los primeros dos casos de barbarie, como cualquier otro hombre; la existencia de seres carentes de razón es casi imposible y, si bien los indios desconocen a Dios, son tan peritos y dóciles que únicamente “deben ser instruidos en la fe católica e iniciados en los santos sacramentos”.¹²³

- Segundo Argumento: Los indios actúan contra la Ley Natural y son idólatras, razón por la cual se niegan a escuchar la predicación. Por ello, está permitido a los cristianos hacer guerra justa a los idólatras, con el fin de que “se sientan impelidos a oír la predicación y observar la ley natural, [y] se sometan al poder de los cristianos”.¹²⁴

¹²¹ Ídem.

¹²² Las Casas, Bartolomé de, y Sepúlveda, Juan Ginés de, *Apología*, Trad. A. Losada, Madrid, Editora Nacional, 1975, p. 61.

¹²³ *Ibíd.*, p. 134.

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 63.

- Segunda Respuesta: Para que los españoles tengan jurisdicción sobre los idólatras debe ocurrir alguna de las siguientes causas: domicilio, que se encuentren en territorios cristianos; origen, que los idólatras sean súbditos; por juramento, o por delito cometido; ninguna de las cuales se aplica al caso indiano.

En el caso de la Iglesia, su jurisdicción sobre los indios sólo es en potencia, más no de hecho, pues éstos desconocen a *su Creador* y no han recibido ningún sacramento; lo cual los excluye de ser reprendidos por sus acciones a pesar de que éstas contravengan la Ley de Dios. Aunado a ello, la idolatría de los indios es menor comparada con la de judíos y musulmanes, ya que éstos sí conocen a Dios y se niegan a abrazar la fe en Cristo.

- Tercer Argumento: Todos los hombres están obligados a observar la Ley Natural e intervenir en los casos en que su inobservancia cause muertes indignas; por ello los indios deben someterse al dominio español con el fin de que éstos cesen los sacrificios: “¿Quién dudará que por éste único motivo justísimamente pudieron y pueden ser sometidos [los indios]?”¹²⁵
- Tercera Respuesta: Al igual que se probó en la Segunda Respuesta, no hay jurisdicción de la Iglesia para suprimir los pecados nefandos y, en última instancia, quienes los cometieron deben arrepentirse y hacer penitencia.
- Cuarto Argumento: Es de Derecho Natural y Divino corregir a los hombres que se dirigen a la perdición y atraerlos a la salvación, para ello se puede recurrir a la fuerza con el fin de reprimir las conductas que se opongan a la exhortación de la salvación; la violencia se utilizará para suprimir los impedimentos más no para forzar la voluntad.
- Cuarta Respuesta: El mandato de Evangelización no implica el derecho de hacer guerra justa a los indios, pues aquel, como señala la misma Escritura, no debe propagarse mediante las armas.

Hasta aquí, los Cuatro Argumentos y Respuestas que constituyen, por decirlo de algún modo, la *primera parte* de la polémica; en ellos no hay como tal un cuestionamiento de la legitimidad de la empresa de Conquista, se da por hecho que ocurre y sólo se discute si el modo en que se ha intervenido es o no el adecuado.

Para Sepúlveda lo es, dada la inferioridad natural de los indios, mientras que Las Casas se opone a ello al caracterizar a las indianas gentes como no-bárbaros, seres aptos para la fe y exentos de la jurisdicción de la Iglesia; sin embargo, no pierde de vista que éstos deben ser llevados a la fe en Cristo ni cuestiona como tal la intervención de la Corona el *Nuevo Mundo*.

¹²⁵ *Ibíd.*, p. 65.

Por otro lado, la *segunda parte* de la polémica supone un *conflicto de representaciones*. Se discute tanto el concepto de guerra justa como la lectura que se hace de los autores en los que cada cual sostiene su dicho; esto último más cargado hacia el lado lascasiano, pues el otrora obispo de Chiapas no duda en señalar los errores interpretativos en los que ha incurrido Sepúlveda y, si bien se trata de un *duelo de ingenios*, lo cierto es que la cuestión indiana es tratada de manera secundaria: la discusión se aboca a razones teóricas y teológicas.

Finalmente, podríamos decir que hay una *tercera parte*, aunque ésta es una especie de propuesta elaborada por Bartolomé de Las Casas, ya que cierra su participación con una imprecación final contra Sepúlveda y llamamiento a una pacífica evangelización:

Sean enviados a los indios pregoneros íntegros, cuyas costumbres sean espejo de Jesucristo y cuyas almas sean reflejo de las de Pedro y Pablo.

Si esto se hace así, estoy convencido de que ellos abrazaran la doctrina evangélica, pues no son necios ni bárbaros, sino de innata sinceridad, sencillos, modestos, mansos, y finalmente, tales que estoy seguro de que no existe otra gente más dispuesta que ellos a abrazar el Evangelio.¹²⁶

Así pues, Las Casas cierra la *Apología* enfatizando su propuesta, atrás quedó la falta de jurisdicción de la Iglesia y la barbarie para negar la intervención en las Indias, pues sus habitantes son tan dóciles y propensos a la fe, que tal jurisdicción está *a nada* de actualizarse; además, su racionalidad o ingenio no sólo es otorgado por sus proezas alcanzadas, sino porque tal cualidad encierra la posibilidad de conversión.

En suma, como se ha podido constatar, la Disputa de Valladolid, al menos en lo que aquí recuperamos, supone una discusión en torno al mejor método de extender la fe en Cristo; es decir, a pesar de la puesta en crisis de conceptos como guerra justa, barbarie o jurisdicción de la Iglesia, no hay conflicto respecto del ya mencionado objetivo de expansión de su religión e, implícitamente, del modo de vida castellano.

Las Casas y Sepúlveda sí parten de tradiciones distintas y tienen concepciones *radicalmente opuestas* sobre las Indias y sus habitantes y, sin embargo, terminan por coincidir en lo esencial; ninguno de ellos ha cuestionado, siquiera superficialmente, la pretensión de universalizar el tan particular modo de vida católico-castellano: son los dos rostros del mismo proyecto imperial-colonial.

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 393.

Capítulo Segundo. La interpretación de Mauricio Beuchot: Bartolomé de Las Casas el defensor de los Derechos Humanos

1544

Campeche

Las Casas

Éste es el hombre más odiado de América, *el anticristo* de los señores coloniales, *el azote de estas tierras*. Por su culpa, el emperador ha promulgado las nuevas leyes que despojan de esclavos indios a los hijos de los conquistadores. ¿Qué será de ellos sin los brazos que los sustentan en minas y labranzas? Las nuevas leyes les arrancan la comida de la boca.

Éste es el hombre más amado de América. Voz de los mudos, empecinado defensor de *los que reciben peor trato que el estiércol de las plazas*, denunciador de *quienes por codicia convierten a Jesucristo en el más cruel de los dioses y al rey en lobo hambriento de carne humana*.

No bien desembarcó en Campeche, fray Bartolomé de Las Casas anunció que ningún dueño de indios sería absuelto en confesión. [...] Amenazó con la excomunió n y se rieron. Se rieron fuerte, a las carcajadas, pero fray Bartolomé tiene fama de sordo.

–Eduardo Galeano¹²⁷

1566

Madrid

El fanático de la dignidad humana

Los dedos ya no le hacen caso. Dicta la carta. Sin permiso de nadie se dirige directamente a la Santa Sede. Pide al papa Pío V que mande cesar la guerra contra los indios y que ponga fin al saqueo que usa la cruz como coartada. Mientras dicta se indigna, se le sube la sangre a la cabeza y se le quiebra la voz que le queda, ronca y poca.

Súbitamente cae al suelo.

–Eduardo Galeano¹²⁸

¹²⁷ Galeano, Eduardo, *Memoria del fuego I. Los nacimientos*, México, Siglo XXI, 2014, pp. 125-126.

¹²⁸ *Ibíd.*, pp. 164-165.

1. Cronología lascasiana desde la obra de Mauricio Beuchot

Dada la naturaleza expositiva del presente Capítulo,¹²⁹ nos limitaremos a presentar la visión –e interpretación– que Mauricio Beuchot tiene respecto de la vida del otrora obispo de Chiapas. Así pues, con el fin de hacer un primera aproximación a la visión que el filósofo mexicano tiene acerca de Las Casas, a quien considera un notable representante de la llamada Escuela Tomista de Salamanca en América, comenzaremos por ofrecer una cronología de los hechos que Beuchot estima dignos de ser resaltados en la vida del fraile dominico, al cual caracteriza como el “crítico de la modernidad, que extendió los derechos naturales o humanos a los indios, en contra del eurocentrismo reinante”.¹³⁰

Así pues, tenemos los siguientes acontecimientos:

1484: Nace en Sevilla, ahí “realizó los primeros estudios, e incluso tal vez haya hecho también algo de la carrera clerical”.¹³¹

1493: Su primer contacto con América, ya que en su natal Sevilla tuvo la oportunidad de ver a “Colón después de su primer viaje descubridor, cuando llevo algunos indios y cosas del Nuevo Mundo; pero, sobre todo, fue el hecho de que su propio padre, Pedro Las Casas, se embarco con el almirante para ir a las Indias en septiembre de ese año”.¹³²

1502: “Se embarca hacia América y va a la Isla Española o Santo Domingo. Como pago a su participación en guerras contra los aborígenes recibe indios en repartimiento con los cuales pone una labranza”.¹³³

¹²⁹ Adelantamos que a lo largo del presente Capítulo expondremos, además de la vida de Las Casas desde la perspectiva de Beuchot, los conceptos que el filósofo mexicano tiene respecto del Derecho Natural y los Derechos Humanos, seguidos de su interpretación en sí, según la cual Las Casas fue defensor de tales derechos en el caso de los indios y los esclavos negros; pues, al tener presente la valoración positiva que tiene de la vida del otrora obispo de Chiapas y sus conceptos antes mencionados, se entenderá el sentido de su propuesta.

Así mismo, queremos insistir en que todo ello se hará de manera expositiva, con el fin no sólo de presentar el pensamiento de Beuchot de la manera más fiel posible (por ello sin críticas ni juicios de valor), sino de hacerle justicia a su interpretación; pues, en tanto será objeto de crítica en nuestro Capítulo Tercero, consideramos necesario que su propuesta sea reconstruida como la pensó nuestro autor.

¹³⁰ Beuchot, Mauricio, “Bartolomé de Las Casas. El humanismo indígena y los Derechos Humanos”, en Soberanes, José Luis (Director general), *Anuario mexicano de historia del derecho. La tradición indiana y el origen de las declaraciones de Derechos Humanos*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1994, Volumen VI, p. 40.

¹³¹ Beuchot, Mauricio, *Filosofía y política en Bartolomé de Las Casas*, España, San Esteban, 2013, pp. 10-11.

¹³² Beuchot, Mauricio, *Los fundamentos de los Derechos Humanos en Bartolomé de Las Casas*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 17.

¹³³ Beuchot, Mauricio, *Bartolomé de Las Casas (1484-1566)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995, p. 8.

1506-1507: Retorna a Sevilla, donde “probablemente [...] recibió las órdenes menores. [Pues] en 1507 llega a Roma, donde es ordenado sacerdote ese mismo año”.¹³⁴

1510: De vuelta en La Española “cantó su primera misa (y primera en el Nuevo Mundo)”.¹³⁵

1511: “Escucha el sermón de fray Antón de Montesinos. Eso o la negativa de un dominico a absolverlo en confesión porque tenía indios en encomienda, le hacen empezar a cambiar”.¹³⁶

1512: Viaja “a Cuba como capellán de los soldados de Diego Velázquez; e, impresionado por lo que le había sucedido con aquél dominico [que le negó la absolución], comienza a afanarse por temperar la violencia de los españoles contra los indios. Otra vez como recompensa, recibe en Cananero tierra e indios para trabajarla”.¹³⁷

1514: “[A] los 30 años, después de predicar un sermón basado en *Sab. 34, 23-24*, renuncia a sus indios encomendados y se dedica a defenderlos”.¹³⁸

1515: Viaja a España acompañando a Montesinos para hablar de la situación de los indios “con el rey [Fernando el Católico], pero éste muere en 1516 y Las Casas acude a Cisneros y a Adriano de Utrecht,¹³⁹ que representaban al heredero Carlos V. Cisneros lo nombra Protector de los indios. Pero comisionan a unos frailes jerónimos para remediar la situación”.¹⁴⁰

1517: Retorna a España y se “planta ante Cisneros [...] y le pide la abolición efectiva de la esclavitud, la prohibición de los atropellos y la implantación de un orden justo. [...] Cisneros, por ciertas calumnias [...] le quita el cargo de defensor de los indios”.¹⁴¹

¹³⁴ Beuchot, Mauricio, *Los fundamentos de los Derechos Humanos en Bartolomé de Las Casas*, op. cit., p. 18.

¹³⁵ Ídem.

¹³⁶ Beuchot, Mauricio, *Bartolomé de Las Casas (1484-1566)*, op. cit., p. 8.

¹³⁷ Beuchot, Mauricio, *Los fundamentos de los Derechos Humanos en Bartolomé de Las Casas*, op. cit., pp. 18-19.

¹³⁸ Beuchot, Mauricio, *Filosofía y política en Bartolomé de Las Casas*, op. cit., p. 12.

¹³⁹ Cisneros fue nombrado regente de Castilla de acuerdo con la voluntad testamentaria de Fernando el Católico, ocuparía el cargo hasta la toma de posesión del futuro Carlos V; Adriano de Utrecht, por otro lado, fungiría como enviado y representante del futuro rey. En suma, ambos personajes representaban el poder de la Corona de Castilla, por ello Las Casas y Montesinos acudirían ante ellos.

¹⁴⁰ Beuchot, Mauricio, *Filosofía y política en Bartolomé de Las Casas*, op. cit., p. 12.

¹⁴¹ Beuchot, Mauricio, *Los fundamentos de los Derechos Humanos en Bartolomé de Las Casas*, op. cit., p. 19.

1520-1522: Después de insistir ante Carlos V, “inicia experimentos sociales de colonización, llevando a Cumaná agricultores españoles, [...] fracasa en su intento. En efecto, los indios asesinan a la mayoría de esos campesinos”.¹⁴²

En 1522 ingresa a la Orden de los Predicadores.

1526-1527: “Después del noviciado y más de tres años de estudio, es nombrado prior en Puerto de Plata, en la Isla Española, donde inicia la construcción del convento. [Al año siguiente] comienza a escribir la *Historia de las Indias*”.¹⁴³

1531: “[Vuelve] a su acción directamente defensiva de los naturales”.¹⁴⁴

1535-1536: En Nicaragua “combate la crueldad de los que promovían la esclavitud. Pasa después por El Salvador y Guatemala, hasta llegar a México, afanándose en su defensa de los derechos de los indios”.¹⁴⁵

1537: Logra “transformar la ‘tierra de guerra’ de Tezulutlán, Guatemala, en ‘tierra de la Vera Paz’, como se le llamó, gracias a su ejemplo de bondad y entrega”.¹⁴⁶

1538: “[Asiste] al Capítulo Provincial de México, en el convento de Santo Domingo, de la capital novohispana. Como piensa ir a España para proponer a Carlos V varios remedios a la situación americana, aprovecha su estancia en México para conseguir cartas de recomendación (entre ellas, del virrey Don Antonio de Mendoza)”.¹⁴⁷

1540: Ya en España, hace gestiones ante el “emperador a favor de los indios [...] Como resultados de esas reuniones se dictaron las *nuevas leyes* en 1542 y 1543”.¹⁴⁸

1544: En Valladolid declina ser nombrado obispo de Cusco, Perú; sin embargo, es “consagrado en Sevilla obispo de Chiapas, en México. Va a su diócesis y trata de hacer cumplir las Leyes Nuevas, pero es amenazado de muerte”.¹⁴⁹

1546: “Convoca a una reunión en México [...] para discutir la puesta en práctica de [las Leyes Nuevas] que no eran obedecidas. Al ver que no lograba gran cosa, decidió ir a la corte española, y en 1547 zarpa de Veracruz con ese destino”.¹⁵⁰

¹⁴² Ídem.

¹⁴³ Beuchot, Mauricio, *Bartolomé de Las Casas (1484-1566)*, op. cit., p. 9.

¹⁴⁴ Beuchot, Mauricio, *Filosofía y política en Bartolomé de Las Casas*, op. cit., p. 13.

¹⁴⁵ Beuchot, Mauricio, *Los fundamentos de los Derechos Humanos en Bartolomé de Las Casas*, op. cit., p. 21.

¹⁴⁶ Beuchot, Mauricio, *Filosofía y política en Bartolomé de Las Casas*, op. cit., p. 13.

¹⁴⁷ Beuchot, Mauricio, *Los fundamentos de los Derechos Humanos en Bartolomé de Las Casas*, op. cit., p. 21.

¹⁴⁸ Ídem.

¹⁴⁹ Beuchot, Mauricio, *Bartolomé de Las Casas (1484-1566)*, op. cit., p. 9.

¹⁵⁰ Beuchot, Mauricio, *Filosofía y política en Bartolomé de Las Casas*, op. cit., p. 15.

1550: Además de renunciar a su obispado, participa en la juntas convocadas en Valladolid. “En una, [...] impidió que se concedieran las encomiendas a perpetuidad, como pedían los conquistadores del Perú. En otra, se enfrentó a Sepúlveda, sobre la licitud de la conquista y la esclavitud de los indios”.¹⁵¹

En ésta última, Las Casas “protegió los derechos humanos del indio”.¹⁵²

1553: Decide publicar ocho de sus tratados que ya había escrito, tanto históricos, como teóricos y religiosos; estos son, a saber:

[El] *Octavo remedio* (1542), la *Brevísima relación de la destrucción de las [Indias]* (1542), los *Principios de los que se ha de partir en la defensa de los indios* (1544), el *Confesionario* (1546), las *Treinta proposiciones muy jurídicas* (1548), el *Tratado sobre los indios esclavos* (1548), el *Tratado comprobatorio* (1550) y la *Controversia* con Sepúlveda (1550-1551).¹⁵³

1555: Las Casas convence a Felipe II de no desconocer las Leyes Nuevas, como se lo habían pedido los conquistadores del Perú a cambio de apoyarle en el financiamiento de sus guerras.¹⁵⁴

1560: “Sigue a la corte hasta Toledo, para insistir en su defensa del indio. Reside en el convento de Atocha, a extramuros de Madrid. Escribe *Los tesoros del Perú* y el *Tratado de las doce dudas*”.¹⁵⁵

1564: “Redacta su testamento y una carta al [papa] Pío V, dominico que será santo, para interceder por los indios como futuro de la iglesia”.¹⁵⁶

1566: “En plena actividad defensora de los indios le llega la muerte, el 18 de julio”.¹⁵⁷

¹⁵¹ Ídem.

¹⁵² Beuchot, Mauricio, “Bartolomé de Las Casas. El humanismo indígena y los Derechos Humanos”, en Soberanes, José Luis (Director general), *op. cit.*, p. 48.

¹⁵³ Beuchot, Mauricio, *Los fundamentos de los Derechos Humanos en Bartolomé de Las Casas*, *Op. cit.*, p. 25.

¹⁵⁴ Véase: *Ibid.*, p. 26.

¹⁵⁵ Beuchot, Mauricio, *Bartolomé de Las Casas (1484-1566)*, *op. cit.*, p. 9.

¹⁵⁶ Ídem.

¹⁵⁷ Beuchot, Mauricio, *Filosofía y política en Bartolomé de Las Casas*, *op. cit.*, p. 16.

2. Conceptos básicos: Derecho Natural y Derechos Humanos

Para entender el por qué de la interpretación de Mauricio Beuchot, de acuerdo con la cual Bartolomé de Las Casas fue defensor de los Derechos Humanos¹⁵⁸ de los indios y, posteriormente, de los esclavos negros, es necesario –en principio– referir tal concepto y

¹⁵⁸ Si bien nos limitaremos a exponer el pensamiento de Mauricio Beuchot, señalaremos que, al igual que su lectura de Las Casas, su concepción de los Derechos Humanos es una entre otras posibles. Por ello, a continuación presentaremos sucintamente algunas de las nociones que, desde las principales posturas iusfilosóficas, se tienen respecto de tales derechos.

- Iusnaturalismo: Entiende los Derechos Humanos como prerrogativas inherentes a la naturaleza humana, la cual, a su vez, constituye su fundamento; son anteriores a toda legislación y el marco de referencia para la creación del Derecho Positivo, en tal sentido, se cree que las leyes deben corresponderse con la naturaleza humana y no pueden contravenirla.
- Iuspositivismo: Dado el carácter legalista del Derecho Positivo, los Derechos Humanos son entendidos como normas positivas vigentes que protegen derechos fundamentales de la persona en el marco de una comunidad política, en cuanto tales son exigibles frente al Estado; su fundamento es el sistema jurídico en sí, ya que éste marca las pautas para su positivación, vigencia y mecanismos para hacerlos efectivos.
- Iusrealismo: Dado que el iusrealismo entiende el Derecho como una producción social, se aboca a analizarlo a partir de los hechos que dan forma al fenómeno jurídico y su efectividad en el ámbito social, de ello que conciba a los Derechos Humanos en el mismo sentido; es decir, como el resultado de un proceso histórico-social en el cual se establecieron determinadas prerrogativas comunes *a todos* los hombres dada su aceptación por la comunidad internacional.

Así pues, se ha constatado que los Derechos Humanos, en el plano de la discusión filosófica, pueden entenderse de diversas maneras como cualquier otro constructo teórico; sin embargo, queremos apuntar que nosotros optamos –parcialmente– por una visión iusrealista que sigue en lo esencial la propuesta del filósofo chileno Helio Gallardo; pues, para éste pensador, los Derechos Humanos tienen como fundamento una matriz sociohistórica, concretamente surgida en la modernidad europea con la idea de una supuesta universalidad que construye sujetos iguales en tanto propietarios y libres.

Se trata pues, de una lectura de los Derechos Humanos que los coloca como *invención* europea, y cuya internacionalización se dio en tiempos de la posguerra gracias a la influencia que las potencias en conflicto tenían en el resto del mundo; sin embargo, consideramos que esta tesis puede constituir el basamento de una lectura que revele el cariz hegemónico de los Derechos Humanos. Pues, si los concebimos como productos sociales y atendemos a *sus productores*, no será difícil advertir que los Derechos Humanos se construyeron sobre una concepción unívoca del hombre y el mundo que tiene como marco de referencia Occidente.

Prueba de lo anterior es la aparición tardía de Derechos Humanos que asisten a las minorías étnicas o a sujetos colectivos titulares de derechos; es decir, de Otros que no figuraron en la concepción originaria de los Derechos Humanos, pues éstos no fueron pensados para las particularidades de hecho existentes en el mundo, sino para individuos abstractos pretendidamente iguales y cuyos intereses a proteger *tendrían que ser* su propiedad y su libertad.

Respecto de la propuesta de Helio Gallardo, véase: Gallardo, Helio, “Sobre el fundamento de los derechos humanos”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. 45, No. 115-116, mayo-diciembre 2007, pp. 9-24.

su correlato en el Derecho Natural, ya que a partir de ellos se explica el sentido de su propuesta.

Decimos lo anterior en función de las siguientes afirmaciones, procedentes de distintas obras en las que Beuchot desarrolla su interpretación y en las cuales se caracteriza al otrora obispo de Chiapas como defensor de los derechos de los indios en general, pero, sobre todo, en particular de sus Derechos Humanos:

- “En síntesis y conclusión, me parece correcta y muy clarividente la tesis, que mencioné al principio, de la Profa. Barret-Kriegel, que hace a la Escuela de Salamanca el origen de los derechos humanos, y, dentro de ella, singularmente a Bartolomé de Las Casas”.¹⁵⁹
- “Ninguno como Las Casas puede ser llamado el campeón de la defensa de los derechos de los indios ante la conquista”.¹⁶⁰
- “Las Casas [... es] un campeón en la lucha por la justicia y la defensa de los derechos humanos (vistos concretamente en el caso de los indios)”.¹⁶¹
- “Bartolomé de Las Casas [fue] el que más claramente vio esos derechos humanos, por su captación de los indios y de los negros –esto es, de individuos que no formaban parte de su nación– como pertenecientes a la raza humana y por lo mismo como teniendo derechos que surgían del solo hecho de ser miembros de la especie”.¹⁶²
- “Bartolomé de Las Casas extraía los derechos y deberes del hombre a partir del estudio de la misma naturaleza humana [...] postulaba el *ius naturae* o derecho natural, el cual hacía brotar ciertos derechos que debían ser respetados por la misma ley o derecho positivo [...] fundamentaba los principales derechos humanos en este derecho natural”.¹⁶³

Comenzaremos, pues, nuestra exposición con una definición de Derecho Natural que el propio Mauricio Beuchot ofrece en su obra *Derechos Humanos. Iuspositivismo y iusnaturalismo*; en ella nos dice: se trata de una “postura que en filosofía del derecho sostiene la validez de un derecho natural, que existe de manera independiente y previa a su positivación por parte del legislador”.¹⁶⁴

¹⁵⁹ Beuchot, Mauricio, *Filosofía y política en Bartolomé de Las Casas*, op. cit., pp. 131-132.

¹⁶⁰ Beuchot, Mauricio, *La querrela de la Conquista. Una polémica del Siglo XVI*, México, Siglo XXI, 2008, p. 56.

¹⁶¹ Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Herder, 1996, p. 76.

¹⁶² Beuchot, Mauricio, *Derechos Humanos. Iuspositivismo y iusnaturalismo*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, 1995, p. 92.

¹⁶³ Beuchot, Mauricio, *Los fundamentos de los Derechos Humanos en Bartolomé de Las Casas*, op. cit., p. 45.

¹⁶⁴ Beuchot, Mauricio, *Derechos Humanos. Iuspositivismo y iusnaturalismo*, op. cit., p. 63,

Y, aunque al inicio de la referida obra advierte:

Hay varios tipos de iusnaturalismo. Tienen en común basar el derecho positivo en la naturaleza humana y las inclinaciones, demandas o necesidades, que de ella dimanar. De esta manera el iusnaturalismo sostiene que el derecho natural es independiente del positivo, anterior a él y su fundamento.¹⁶⁵

Podemos, sin embargo, a partir de la definición y la aclaración de la *pluralidad de Derechos Naturales*¹⁶⁶ –en razón de las diversas concepciones que, acerca de él o la Ley Natural se pudiesen tener–, afirmar que siempre persistirá en una u otra concepción iusnaturalista la idea de un derecho independiente de todo aquel que pueda resultar mediante algún proceso legislativo; es decir, en todos los casos habrá detrás un mandato superior que precede al Derecho Positivo y que se corresponde con la propia naturaleza humana.

Además, agrega Beuchot que otras de sus características se revelan al contrastarlo con el Derecho Positivo, pues mientras éste:

[Es] escrito, es el que se ha puesto por el hombre en sus diversas legislaciones, y los [Estados] lo hacen cumplir con su fuerza coercitiva. En cambio, el derecho natural es el que no está escrito, ni tiene fuerza coercitiva propiamente dicha de algún [Estado] que lo represente y lo haga respetar.¹⁶⁷

Ahora bien, a la luz de éstas últimas consideraciones (distintos tipos de Derecho Natural y carencia de fuerza coercitiva), el Derecho Natural parece ser objetable en –por lo menos– dos vías: por su *pluralidad*, que le *impediría un criterio fijo*, y por la suposición de ser una *norma hipotética superior*, que no Derecho por su *falta de fuerza coercitiva* para hacerse exigible, obligatorio.

Sin embargo, ambas objeciones son sorteables. La primera de ellas gracias a la concepción que Beuchot tiene acerca de la naturaleza y su estrecha relación con los Derechos Humanos; al respecto nos dice:

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 6.

¹⁶⁶ Cuando Beuchot aborda la pluralidad de concepciones que se han desarrollado en torno al Derecho y la Ley Natural, hace un recorrido histórico de la tradición filosófica-jurídica occidental, rastrea su origen hasta la Grecia antigua en pensadores como Sófocles; Heráclito; Jenófanes de Colofón; Filolao de Tarento; Antifón; Platón, y Aristóteles. Así como su transición desde el helenismo, con los estoicos, hasta su llegada a Roma con Cicerón y, su posterior desarrollo en el seno de la religión y la escolástica con San Pablo; San Alberto Magno; San Agustín y, por su puesto, Santo Tomás, quien es la conexión directa con la Escuela de Salamanca y el propio Bartolomé de Las Casas. Al respecto del recorrido completo y los argumentos esgrimidos, véase: *Ibíd.* pp. 63-76.

¹⁶⁷ Beuchot, Mauricio, *Derechos Humanos. Historia y filosofía*, México, Fontamara, 2008, p. 97.

[Sostengo] que los derechos humanos se pueden fundamentar filosóficamente en la naturaleza humana, pero no se trata aquí de una idea de naturaleza como estructura estática, sino como estructura dinámica, que en parte se va realizando en lo concreto, en la temporalidad histórica y en la individualidad. No quiere esto decir que hayamos de renunciar a las determinaciones inmutables que tiene toda naturaleza o esencia.¹⁶⁸

A la segunda objeción, debemos decir –siguiendo a Beuchot– que el Derecho Natural es Derecho por analogía, ya que “el derecho natural puede llamarse ‘derecho’, porque su fuerza radica en la obligación moral, en la fuerza de la conciencia, y no sólo en buenos deseos”.¹⁶⁹

Ahora bien, ¿cómo un derecho tan general y abstracto se logra identificar con los Derechos Humanos? Y, más aún: ¿cómo se concretiza y se da el tránsito de Derecho Natural a Derechos Humanos? Las respuestas se encuentran insertas en la propia definición de Derechos Humanos, ya que éstos son los que en escolástica eran llamados derechos naturales¹⁷⁰ y se concretizan en la forma de *Derechos Naturales Subjetivos*.

De lo anterior podemos establecer la siguiente igualdad: los Derechos Humanos son Derechos Naturales Subjetivos;¹⁷¹ con ello en mente, referiremos brevemente que, en tanto derechos subjetivos, suponen un cierto número de prerrogativas que son por naturaleza propias del individuo en tanto perteneciente al género humano; en otras palabras, toda persona es sujeto de Derechos Humanos.

Prueba de ello es que en la tradición jurídico-filosófica occidental, a la par del desarrollo del concepto de Derecho o Ley Natural, se pensó en su correlato concreto en tanto atributos, derechos u obligaciones inherentes a todo hombre. Y, aunque Beuchot reconstruye la historia de la concepción de la subjetividad en el derecho, con el fin de apegarnos a su interpretación, nos limitaremos a señalar que es la elaboración tomista la influencia fundamental para Las Casas.

Así pues, siguiendo a Héctor Hernández, Mauricio Beuchot cree que aunque no exista en Tomás de Aquino una mención expresa de derecho subjetivo, sí está presente tal noción en tanto implícita al tratamiento que se da a la cuestión de la Ley en la Suma

¹⁶⁸ *Ibíd.*, pp. 45-46.

¹⁶⁹ Beuchot, Mauricio, *Derechos Humanos. Iuspositivismo y iusnaturalismo*, *op. cit.*, 124.

¹⁷⁰ Véase: *Ibíd.*, p. 91.

¹⁷¹ Aclaramos que, si bien se puede emplear uno u otro término, con el fin de ser consistentes en el desarrollo del presente trabajo, únicamente hablaremos de Derechos Naturales Subjetivos en tanto concreción del Derecho Natural y, por ello, nos limitaremos a utilizar tal concepto en sentido explicativo.

Teológica. En concreto se refiere a aquellos derechos que el Aquinante considera propios del hombre; entre los más evidentes de *pertenencia subjetiva*: la vida y la libertad.

En sentido similar se referirá al otrora obispo de Chiapas:

[Las Casas] no usa la expresión ‘derecho subjetivo’, ni ‘derecho objetivo’, mucho menos la de ‘derechos humanos’ o ‘derechos del hombre’; pero existe la noción de derechos naturales subjetivos, solo que con otro nombre [...] utiliza, pues, la noción de *potestas* y *dominium*, como la posesión de algún derecho en sentido subjetivo.¹⁷²

Hasta aquí hemos expuesto el pensamiento de Mauricio Beuchot en torno a su concepto de Derecho Natural y su correlato concreto de Derechos Humanos en tanto Derechos Naturales Subjetivos; así mismo, hemos sorteado dos de las críticas fundamentales que se lanzan en contra del iusnaturalismo (su *pluralidad* y *falta de fuerza coercitiva*). Sólo resta ahondar en una de las características esenciales que el filósofo mexicano atribuye a los Derechos Humanos: la universalidad, pues “si no tienen algún tipo de universalidad, es claro que no funcionan como tales derechos”.¹⁷³

Ésta, aún siendo una *universalidad* aplicada a los Derechos Humanos, impone la necesidad de abordar sucintamente el problema de los universales o, mejor dicho, de las formas de universalización. Para nuestro autor en comento existen fundamentalmente tres tipos de ella; a saber:

- *Universalización Univocista*: Es “completamente igualadora, es la que mantuvieron el positivismo, la fenomenología, el estructuralismo y otras formas de científicismo”.¹⁷⁴
- *Universalización Equivocista*: Sostenida por los posmodernos, “que es tan fragmentaria y atomizada, que no consigue reunir a los individuos en algo común, se diluye en la dispersión. De hecho acaba por no ser universalización”.¹⁷⁵
- *Universalización Analógica*: Una forma de universal que “respeta las diferencias pero las congrega en una aceptable unidad, la que –según Aristóteles– permitía seguir teniendo inferencias válidas. Una unidad bastante para poder seguir argumentando y fundamentando sin caer [en univocismo o equivocismo]”.¹⁷⁶

De los tres tipos de universalización antes referidos, es el tercero aquel en que los Derechos Humanos encuentran su fundamento de universalidad; ya que en el universal analógico está presente una abstracción que no elimina la complejidad de lo concreto y particular,

¹⁷² Beuchot, Mauricio, *Derechos Humanos. Iuspositivismo y iusnaturalismo*, op. cit., p. 42.

¹⁷³ Beuchot, Mauricio, *Derechos Humanos. Historia y filosofía*, op. cit., p. 70.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 62.

¹⁷⁵ *Ídem.*

¹⁷⁶ *Ídem.*

que en modo alguno se pierde en el relativismo o pretende homogeneizar y que, por el contrario, opta por un pluralismo respetuoso en el cual “vivirá [...] la tensión que se establece entre la intencionalidad de reunir las diferencias en la unidad y la intencionalidad de dar cuenta cuidadosa de las diferencias unificadas”.¹⁷⁷

Finalmente, nos resta *unificar* lo anteriormente expuesto en la figura de Bartolomé de Las Casas con el fin de mostrar cómo es que Beuchot logra otorgarle el carácter de defensor de los Derechos Humanos. Por un lado, es evidente que tenemos en Las Casas a un continuador de las reflexiones en torno a la Ley y el Derecho Natural, dada su conexión con Tomás de Aquino vía la Escuela Tomista de Salamanca, así como su propia formación en la Orden de los Predicadores.

Y, por otro, como mejor ejemplo tenemos su vida y su obra, dedicada en su mayor parte a la aplicación tales conocimientos al caso concreto de las Indias, la defensa de sus habitantes y los esclavos negros, pues no sólo denuncia las injusticias contra ellos cometidas, sino que pugna por su inclusión en la comunidad en derecho que deriva del iusnaturalismo; en otras palabras, demuestra que son, como él y los otros conquistadores, sujetos de derechos e iguales entre los iguales.

3. Elementos para afirmar que Bartolomé de Las Casas fue defensor de los Derechos Humanos

En los apartados precedentes expusimos de manera general tanto la forma en que Beuchot presenta la vida de Las Casas, como sus propios conceptos de Derecho Natural y Derechos Humanos, elementos que en conjunto nos arrojarán una luz sobre el sentido de su interpretación. Pues, para el filósofo mexicano, las acciones del otrora obispo de Chiapas permiten caracterizarlo como aquel “fraile dominico español que defendió los derechos humanos de los indios como ningún otro. Por ello su aportación doctrinal puede centrarse en la antropología filosófica, la filosofía social o política y la filosofía del derecho”.¹⁷⁸

Dichas aportaciones, además de su pretensión de evangelización pacífica y el reconocimiento de la otredad indiana, serán los elementos que Beuchot recupera y, a partir de los cuales, puede afirmar que Las Casas defendió los Derechos Humanos de los indios, defensa que haría extensiva a los esclavos negros.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 70.

¹⁷⁸ Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Herder, 1996, p. 62.

Así pues, a continuación expondremos los elementos que le permiten a Beuchot sostener su afirmación, por ello nos limitaremos a reconstruir y presentar su pensamiento de manera *neutral*; es decir, –en la medida de lo posible– tal cual lo expresa, sin críticas ni juicios de valor, con miras a que la propuesta sea entendida de acuerdo con el sentido que el filósofo mexicano le otorgó a la obra lascasiana.

Ahora bien, antes de analizar los aspectos particulares que sostienen la interpretación de Beuchot, cabe recordar un poco de la formación lascasiana para entender sus influencias y reconocer las fuentes de las que abrevó para desarrollar tan original pensamiento. En dicho sentido:

La formación de Las Casas fue escolástica, sobre todo cuando completó sus estudios en la orden dominicana. Pero en ella misma se daba una escolástica renovada por la corriente humanista del Renacimiento. Además, recibió influencias humanistas desde muy temprano, desde su primera formación, ya que es muy probable que haya estudiado la gramática con Elio Antonio de Nebrija, quien había establecido su escuela en Sevilla, ciudad natal de Bartolomé.¹⁷⁹

Continuando con la formación e influencias en Las Casas, Beuchot expresa:

Las influencias que recibió, tanto del tomismo salamantino como del humanismo renacentista, se unieron para dar como resultado una defensa de los derechos naturales subjetivos, que son lo que ahora conocemos como derechos humanos. Era escolástica, pues tenía el tomismo; pero era un tomismo renovado con el nominalismo. Y, además, era una escolástica renovada con el humanismo.¹⁸⁰

Por otro lado, es pertinente señalar un par de advertencias que el propio filósofo mexicano elabora ante las posibles objeciones que pudieran lanzarse contra su interpretación; pues reconoce el *riesgo* de atribuir tan importante aporte a la Escuela de Salamanca y *contravenir* el canon que sitúa el origen de los Derechos Humanos en el pensamiento ilustrado, concretamente materializados en 1789. Así pues, Beuchot nos dice:

Muchos autores aconsejan no equiparar la idea de derechos humanos con la de derechos naturales en pensadores anteriores a la Revolución Francesa y la Ilustración, tales como Vitoria o Las Casas. Ello significaría anacronismo, ya que supone que los derechos humanos son producto del iusnaturalismo racionalista e ilustrado del siglo XVIII, de manera que aludir a derechos humanos en otros tiempos sería hablar de una cosa muy distinta.¹⁸¹

¹⁷⁹ *Ibíd.*, p. 63.

¹⁸⁰ Beuchot, Mauricio, *Filosofía y política en Bartolomé de Las Casas*, *op. cit.*, p. 27.

¹⁸¹ Beuchot, Mauricio, *Derechos Humanos. Iuspositivismo y iusnaturalismo*, *op. cit.*, p. 91.

En el mismo sentido, pero refiriendo específicamente al caso del otrora obispo de Chiapas, expresa:

Hablar de derechos humanos en Bartolomé de Las Casas –como en Vitoria, Suárez, etc.– podrá sonar a tergiversación o anacronismo. Pero no. Aunque sea un ancestro teórico de esos derechos preferimos hablar de *derechos humanos* en el caso de fray Bartolomé. [...] [Pues, su] filosofía, su teología y su vida estuvieron polarizadas hacia la liberación *integral* del ser humano.¹⁸²

Referir las advertencias precedentes tiene un triple objetivo: el primero de ellos –y quizá más evidente– es hacer explícito que Beuchot está consciente que su lectura de Las Casas es una entre otras posibles; en segundo lugar, para mostrar la originalidad y complejidad que supone elaborar una interpretación que *navega a sotavento en el mar del canon académico* y, –quizá innecesario– exaltar la astucia intelectual del autor para sostener tan *controversial* afirmación.

3.1. Concepción antropológica

La concepción antropológica del otrora obispo de Chiapas, a decir de Mauricio Beuchot, es el resultado inequívoco de la conjunción entre todas las fuentes que de su tradición intelectual y su religión abrevó Bartolomé de Las Casas; en tal sentido, el filósofo mexicano expresa:

[Gracias a la] utilización que hace de la filosofía aristotélico-tomista y del pensamiento cristiano [Las Casas tiene] una idea del hombre como un compuesto de cuerpo y alma espiritual, de acuerdo con la cual resulta una naturaleza humana a la que le advienen ciertos predicados esenciales y propios que provocan deberes y derechos en el hombre.¹⁸³

Evidentemente, la concepción antropológica lascasiana no se reduce a la enunciación de la constitución del hombre en tanto compuesto de cuerpo y alma; lo interesante son los atributos que le son inherentes y lo hacen *ser*; en otras palabras, para Beuchot lo fundamental de dicha antropología se encuentra en los atributos que, derivados de la propia naturaleza, son esenciales y por tanto están presentes en todo el género humano.

A continuación trataremos cada uno de ellos según los sintetiza Mauricio Beuchot en cuatro apartados, mismos que se corresponden con los atributos presentes en todo hombre por el simple hecho de serlo; estos son, a saber:

- *Unidad específica de la humanidad*: En función de la racionalidad, que es definición de hombre en tanto animal racional, Las Casas concluye que existe una unidad que reúne a

¹⁸² Beuchot, Mauricio, *Los fundamentos de los Derechos Humanos en Bartolomé de Las Casas*, op. cit., p. 13.

¹⁸³ *Ibíd.*, p. 33.

todo el género humano y hace a los hombres iguales entre los iguales; por ello señala que en ellos “no existen diferencias substanciales, sino accidentales”.¹⁸⁴

- *Racionalidad*: La racionalidad es la característica esencial del hombre en tanto ser dotado de razón, se entiende como la conjunción de conocimiento y voluntad; así mismo, da lugar a su libertad, en palabras de Beuchot: “el ser humano ejerce su voluntad conforme a la razón, y de esta conjunción de la razón y voluntad –en la que la primera ilumina la segunda– resulta la libertad, que es la voluntad ejercida de modo consciente y responsable”.¹⁸⁵
- *Sociabilidad*: Del postulado anterior, concretamente es en la libertad donde yace implícito el carácter sociable del hombre, puesto que podrá dominar libremente las cosas inferiores a él; de ello se desprende el dominio que el hombre puede tener sobre la naturaleza para satisfacer sus necesidades y preservarse a sí mismo, núcleo primario de la sociedad ya que “sólo en compañía de los demás tiene el sujeto lo necesario para la vida humana”.¹⁸⁶
- *Religiosidad*: “Las Casas tiene por algo completamente seguro el que el hombre está naturalmente inclinado a la religión. De la racionalidad se deriva la búsqueda [...] de la Máxima Verdad y del Bien Supremo, que es Dios [...] Eso constituye un derecho del hombre, a saber, tener acceso a la verdadera fe, y [ahí, además, se fundamenta] la predicación a los indios”.¹⁸⁷

Como ha podido constatarse, la concepción antropológica lascasiana –de acuerdo con Beuchot– parte de la razón en tanto elemento constitutivo y, por tanto, común a todos los hombres. Además, a partir de ella, deriva los tres atributos restantes, aunque cabe aclarar que ello no implica una suerte de *jerarquía*, más bien responde a una mecánica argumentativa sólida que le permitiría, en el ámbito de la práctica, articular la defensa de los Derechos Humanos.

Prueba de lo anterior y, quizá el mayor despliegue de la utilidad práctica de la antropología lascasiana, es la Disputa de Valladolid; pues como dice Beuchot, en la Junta convocada por el rey Carlos V, el otrora obispo de Chiapas aplica “sus principios

¹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 34.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 35.

¹⁸⁶ *Ídem.*

¹⁸⁷ *Ibíd.*, pp. 35-36.

antropológicos-filosóficos en la defensa del indio de la acusación de bárbaro, [postura sostenida por Sepúlveda, su contrario]”.¹⁸⁸

En la referida Disputa, Las Casas desarticula el argumento del celebre humanista Juan Ginés de Sepúlveda, ya que logra relativizar el concepto de *bárbaro*, el cual fungía como pilar de la elaboración sepúlvediana; en concreto, refiere los cuatro sentidos en que se puede emplear el término y cómo en ellos podría incurrir, incluso, alguno de sus connacionales españoles.

Los tipos de barbarie son, a saber: 1) *impropia*, presente en los hombres crueles e inhumanos; 2) *lingüística*, manifestada en el desconocimiento cabal de una lengua, cualquiera que esta sea; 3) *falta de gobierno*, presente en hombres incapaces de regirse a sí mismos, por ello más cercanos a las bestias, y 4) *gentilidad*, presente de manera concreta en los no cristianos. Ahora bien, con los cuatro tipos de barbarie no sólo suprime toda posibilidad para que los indios sean considerados como bárbaros, sino que prueba la barbarie de los conquistadores.¹⁸⁹

Finalmente, dada la riqueza teórica y la utilidad práctica de la propuesta antropológica lascasiana, Beuchot concluye su análisis afirmando que:

Las Casas, pues, como hemos visto, hace antropología filosófica o teórica y antropología científica o empírica. 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 ésta última se convierta, a su vez, en el soporte teórico más amplio de la antropología científica.¹⁹⁰

E, incluso, dada la fuerte complementariedad entre la teoría y la práctica que se da en la concepción antropológica lascasiana, el filósofo mexicano llega a afirmar que el otrora obispo de Chiapas no sólo es defensor de los Derechos Humanos, sino precursor de la antropología en tanto disciplina; pues, aún cuando no la hubiera conocido, seguramente no “habría dudado en llamar «antropológicas» las disertaciones con las que adorna y hasta recarga su obra de historiador”.¹⁹¹

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 37.

¹⁸⁹ Para el tratamiento completo que Beuchot reconstruye de la utilización que Las Casas hace de su propio trabajo antropológico en defensa del indio, véase: *Ibid.*, pp. 37-41.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 43.

¹⁹¹ *Ídem.*

3.2. Pensamiento jurídico-político

Para esta sucinta reconstrucción del pensamiento jurídico-político lascasiano, sintetizado por Mauricio Beuchot, articularemos la exposición a través de dos ejes: concepción iusnaturalista, a través de los derechos propios de la naturaleza humana y, entre los cuales, se encuentra *lo político*, y el tratamiento que Las Casas dio al problema que suscitó la Conquista de las Indias, en concreto la discusión en torno a su legitimidad. En el primer caso, partiendo de la concepción antropológica lascasiana, Beuchot afirma:

[La] filosofía de Las Casas apunta a una filosofía del derecho, que aspira a plantear los derechos humanos [...] por su compromiso con la justicia y la igualdad; además, fundamenta estos valores en una antropología filosófica o filosofía del hombre que plantea la naturaleza humana como fuente de los derechos que de manera igual valen para todos.¹⁹²

Ahora bien, a los elementos que apunta o, mejor dicho, los Derechos Naturales o Humanos que le corresponden a todo hombre, a decir de Beuchot siguiendo a Las Casas, son, entre otros: igualdad; libertad; vivir en sociedad; elección libre de gobernantes; dominio de posesión, así como la libertad de creencias y de religión.

Respecto del primer derecho humano, este responde a la definición propia del hombre: animal racional; así pues, en concordancia con su planteamiento antropológico, Las Casas considera que no puede existir diferencia esencial entre los hombres, si acaso hay una, ésta será accidental y, por lo tanto, superable a través de la educación y la evangelización.

En otras palabras, los hombres son por naturaleza todos iguales: “tienen la misma composición de cuerpo y alma. Todos confluyen en lo mismo natural; y, en cuanto a lo artificial o lo cultural, tienen los mismos principios por lo que pueden ser conducidos y desarrollados”.¹⁹³

La libertad –así como la igualdad– se funda en la razón, ya que este derecho humano implica un ejercicio de la voluntad iluminado por la razón; es decir, los hombres son todos libres porque son iguales, por ello “la esclavitud o la servidumbre no puede venir por algo esencial o natural, sino sólo por accidente”.¹⁹⁴

El tercer derecho humano deviene de la libertad: el hombre puede, libremente, dominar aquello que en la naturaleza se le presenta como inferior con el fin de preservarse a sí mismo; sin embargo, en la consecución de dicho objetivo está inserto el germen de la

¹⁹² Beuchot, Mauricio, *Bartolomé de Las Casas (1484-1566)*, op. cit., p. 14.

¹⁹³ Beuchot, Mauricio, *Filosofía y política en Bartolomé de Las Casas*, op. cit., p. 68.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, p.70.

sociedad, ya que el “hombre necesita la sociedad porque no puede hacerse [él mismo de] todas las cosas que le son precisas, como el amor y otros bienes que le dan supervivencia, y por ello las funciones se reparten entre los miembros de la sociedad”.¹⁹⁵

Respecto del cuarto derecho humano, éste presupone la existencia de una sociedad, pues se trata de cómo habrá de organizarse políticamente, sobre quién o quiénes ejercerán el poder en calidad de autoridades. Y, aunque para Bartolomé de Las Casas, como creyente, “la autoridad procede de Dios, [...] es el pueblo el que la concede al gobernante, y por eso ha de ser voluntaria. De ahí que el pueblo pueda retirar la autoridad al gobernante injusto, pues se hace tirano, y sus gobernantes pueden desconocerlo”.¹⁹⁶

Como se puede constatar, en este derecho humano residen algunas de las tesis principales en el pensamiento político lascasiano; en concreto, donde se encuentra el fundamento de la autoridad y el poder político, a saber: en los hombres. No sólo por su natural inclinación a la sociabilidad, sino porque en ella está implícito su derecho a “tener leyes justas y gobierno adecuado”.¹⁹⁷

En síntesis, el derecho a elegir libremente a los gobernantes implica una ejercicio racional tendiente a lograr una sociedad justa, jurídicamente articulada; a decir de Beuchot, la filosofía política del otrora obispo de Chiapas:

[Es] una filosofía política según la cual el [Estado] se dirige hacia el bien común. [Concepción que del] tomismo recogía el que toda sociedad está orientada hacia el bien común de los asociados; además, que la autoridad ha de orientarlos a ese bien; por ello hay un [Estado] de derecho (con autoridades legítimas *ab origine* y *a regimine*), que se [encarga] de ello. [De ahí que exista] un derecho (humano) a elegir autoridades.¹⁹⁸

Por su parte, el quinto derecho humano, dominio de posesión, descansa en los límites de la jurisdicción que tiene la autoridad; pues, aún cuando los gobernados están sujetos al dominio de jurisdicción del gobernante, mantienen el derecho de dominio de posesión o propiedad sobre sí y sobre sus bienes.

En otras palabras, la jurisdicción de la autoridad termina donde comienzan los derechos que asisten y son inherentes a los gobernados; puesto que el “gobernante sólo se ocupa de que se logre el fin del [Estado], y ese fin es el bien común, sin detrimento en lo posible del bien individual o de la libertad de los individuos”.¹⁹⁹

¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. 72.

¹⁹⁶ Beuchot, Mauricio, *Derechos Humanos. Historia y filosofía*, *op. cit.*, p. 101.

¹⁹⁷ Beuchot, Mauricio, *Filosofía y política en Bartolomé de Las Casas*, *op. cit.*, p. 55.

¹⁹⁸ *Ibíd.*, pp. 57-58.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, p. 76.

Finalmente, el último de los derechos humanos derivados por Beuchot del pensamiento lascasiano, es la libertad de creencias y de religión, derecho dual que se expresa, por un lado, en la libertad de predicar aquello que se considera verdad, a saber, el Evangelio; y, por otro, en la libertad que se tiene de escuchar la predicación y posteriormente decidir convertirse o no a la fe cristiana.

A decir de Beuchot, dichas libertades descansan en una máxima cristiana aplicada al caso concreto del mundo indiano, pues “lo que no se podía hacer era imponer el cristianismo a los indios, porque, según ya lo establecía Santo Tomás, una conversión forzada no era válida”.²⁰⁰

Por otro lado, en torno a los títulos esgrimidos para fundamentar la Conquista de las Indias, Las Casas los abordará a través de la dicotomía legítimos e ilegítimos, conjuntando su pensamiento jurídico y político. A continuación expondremos cada uno de ellos y las consideraciones que los acompañan, de acuerdo a la interpretación de Beuchot; así pues, de los títulos ilegítimos tenemos:

- *Supresión del pecado e infidelidad*: Las Casas considera que ni la infidelidad, ni “los pecados de los indios [son] justo título para hacerles la guerra. [Ya que éstos] no privan de los derechos naturales ni positivos humanos”.²⁰¹
- *Soberanía del emperador sobre el mundo*: Si bien el otrora obispo de Chiapas no trató directamente el título en comento, indirectamente “lo rechaza al defender la legítima autoridad de los gobernantes indios”.²⁰²
- *Poder temporal del papa*: Bartolomé de Las Casas únicamente “concede el poder espiritual [...] al papa [con] cierta injerencia con motivo de la conversión de los indígenas. Si bien no tiene potestad directa temporal, el poder espiritual hace que la tenga de manera [...] consiguiente, para realizar la obligación de conducir a las almas a la fe cristiana”.²⁰³
- *Derecho de descubrimiento*: Para el dominico era evidente que el descubrimiento “nunca existió, porque América no estaba desierta, sino que en ella vivían los indios”.²⁰⁴

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 80.

²⁰¹ Beuchot, Mauricio, *La querrela de la Conquista. Una polémica del Siglo XVI, op. cit.*, p. 61.

²⁰² *Ibid.*, p. 62.

²⁰³ *Ídem.*

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 63.

- *Elección de los indios*: Bartolomé de Las Casas considera que jamás se había dado una elección expresa y voluntaria de los indios por sujetarse al señorío de los Reyes Católicos, “no había tal, pues eran forzados por las armas”.²⁰⁵
- *Donación*: Sencillamente señala que las Indias no habían sido una donación de Dios a “los españoles [...] que [una consideración así suponía] un desfiguro de la imaginación interesada”.²⁰⁶

Respecto de los siete títulos legítimos, Bartolomé de Las Casas expresa:

- *Derecho de comunicarse con otros países*: “Las Casas lo presenta en la forma de predicar en otras partes lo que se cree ser la verdad”.²⁰⁷
- *Derecho de predicar el Evangelio*: Derivado del anterior, “ya que se cree verdadero ese mensaje. Ciertamente los españoles tenían este derecho humano o natural de predicar la doctrina cristiana en las Indias, y aun de defender a los predicadores con armas”.²⁰⁸
- *Derecho del rey cristiano a defender a los indios conversos*: Legítimamente se puede intervenir siempre que sea en defensa de indios conversos, “y protegerlos de la tiranía de los gobernantes suyos que quieran hacerlos volver a la idolatría. Las Casas lo acepta, como una modalidad del derecho de intervención en favor del inocente que es injustamente oprimido”.²⁰⁹
- *Derecho del papa a encomendar la protección de los conversos*: Derivado del anterior y una suerte de condición esencial, pues la defensa de los conversos será siempre ordenada por el papa, ejecutada por reyes cristianos y, lo más importante, se utilizará “sólo en la medida en que eso [favorezca] la la finalidad espiritual del evangelio”.²¹⁰
- *Intervención para la supresión del pecado nefando*: No como castigo, “sino para salvar a los inocentes que son víctimas de ellos, como la antropofagia, los sacrificios humanos, la tiranía, [etcétera]”.²¹¹

²⁰⁵ Ídem.

²⁰⁶ Ídem.

²⁰⁷ *Ibíd.*, p. 64.

²⁰⁸ Ídem.

²⁰⁹ *Ibíd.*, p. 65.

²¹⁰ *Ibíd.*, p. 66.

²¹¹ *Ibíd.*, p. 67.

- *Voluntad de los indios*: El dominio legítimo sobre los indios podría derivarse de su voluntad y derecho para “cambiar de gobernantes y aceptar como tales a los reyes de España, mediante un plebiscito”.²¹²
- *Defensa de los aliados*: Aduce que se puede intervenir en la defensa de los aliados, concretamente se refiere a “las alianzas que se hicieron con los tlaxcaltecas [y, sobre todo,] se apoya más en los nuevos cristianos indios como aliados de los españoles, pues requieren de su defensa para vivir en paz como cristianos sin ser molestados por sus gobernantes o por otros súbditos que no hayan aceptado la fe”.²¹³

Como se ha podido constatar, en la discusión en torno a la legitimidad de la Conquista de las Indias, Bartolomé de Las Casas conjunta –adelantábamos– su pensamiento jurídico y político, ya por los derechos que los indios y españoles tenían, por ejemplo, sobre sus bienes y a predicar respectivamente; ya por cuestionar el origen del poder y cómo habría de legitimarse.

A decir de Mauricio Beuchot, el resultado de tan novedosa concepción jurídica y política fue gracias a que:

Las Casas, aprovechando el individualismo que dejaban tanto el humanismo como el nominalismo, supo aprovechar el realismo tomista en el tema de los universales, esto es, el universalismo que le daba el tomismo, para exigir los derechos humanos o naturales para todos por igual, tanto para los europeos como para los indios y los negros, es decir, tanto para los colonizadores como para los colonizados.²¹⁴

Finalmente, en un balance del posicionamiento iusnaturalista lascasiano y siguiendo a Antonio-Enrique Pérez Luño, Mauricio Beuchot nos recuerda que éste es análogo con la propia historia de la filosofía del derecho, en razón de su correspondencia con tres elementos; a saber:

1) un iusnaturalismo voluntarista, es decir, en el que la naturaleza se entiende como creación divina, resultado de la libre voluntad de Dios, siendo la manifestación de la voluntad divina en las relaciones sociales; 2) un iusnaturalismo cosmológico, es decir, en el que se entiende la naturaleza como un orden cósmico o las leyes del mundo físico, del que participan los seres humanos por sus necesidades e inclinaciones naturales o instintos, los cuales los sujetan a ciertas leyes de naturaleza; y, finalmente, 3) un iusnaturalismo intelectual, que es el propiamente tomista, es decir, en el que se entiende la naturaleza

²¹² Ídem.

²¹³ Ídem.

²¹⁴ Beuchot, Mauricio, *Bartolomé de Las Casas (1484-1566)*, op. cit., p. 16.

como razón, como algo propio del ser humano, que lo capacita para “establecer ‘autónomamente’ sus normas básicas de convivencia”.²¹⁵

Mientras que de su pensamiento político nos dirá, a manera de conclusión, que el supuesto fundamental de la política lascasiana es la naturaleza humana, pues la comunidad política surge para que el hombre se procure “más efectivamente de su sustento y para disfrutar de la amistad, del amor [... y para] sobrevivir, [...] vivir en concordia, para alcanzar la paz [... y] buscar su bien y rehuir su mal”.²¹⁶

3.3. Evangelización pacífica y libertad religiosa

Una de las preocupaciones del otrora obispo de Chiapas en su proyecto de colonización pacífica en las Indias giraba en torno a su evangelización y, en consecuencia, a la libertad religiosa que ello implicaba; pues, aunque Las Casas consideraba que el Evangelio contenía la suma verdad, ésta podía libremente aceptarse o rechazarse después de haberse escuchado. A decir de Beuchot, esta concepción responde:

[Al] aprecio que Las Casas tiene por la libertad del ser humano[, lo que] le hace defender la evangelización pacífica, conducente a una conversión voluntaria. [Porque] es consciente de que no se puede imponer la fe, y que en todo caso lo que debe hacerse es ofrecerse mediante el diálogo.²¹⁷

Ahora bien, la evangelización pacífica es, por un lado, un derecho humano en tanto comunicación de aquello que se cree es la verdad y, por otro, un ejercicio dialógico mediante el cual se ha de ofrecer la religión. Será pues, este segundo sentido, el que abordaremos a continuación según lo articula Beuchot a través de tres ejes: argumentación; retórica, y el proceso de conocimiento en la enseñanza y la predicación.

Respecto de la argumentación, ésta no sólo debe cumplir con los criterios lógicos necesarios para mostrar lo que se quiere, sino que en su elaboración se tiene que procurar plausibilidad, que sea convincente, clara y bien llevada. En otras palabras, se busca un argumento sólido que pueda presentarse de manera sencilla con el objetivo de propiciar el diálogo evangelizador, ya que no se espera un escucha pasivo.

Por el contrario, la finalidad de presentar el Evangelio en términos sencillos es suscitar el interés de quien lo recibe y despertar en él dudas e incluso objeciones, con miras a que se genere un intercambio de ideas; todo ello tendiente a que la conversión sea el

²¹⁵ Beuchot, Mauricio, *Filosofía y política en Bartolomé de Las Casas*, op. cit., p. 81.

²¹⁶ *Ibíd.*, p. 52.

²¹⁷ Beuchot, Mauricio, *Bartolomé de Las Casas (1484-1566)*, op. cit., p. 31.

resultado de “una reflexión prolongada y una discusión exhaustiva y respetuosa, racional y libre [producto de] una argumentación tanto intelectual como volitiva”.²¹⁸

Así pues, de acuerdo con Beuchot, lo que busca la parte argumentativa dentro del proceso evangélico es que exista una interacción dialógica; es decir, la predicación no es un monólogo ni mucho menos un pseudodiálogo, al contrario, se trata de un proceso activo donde el predicador da sus argumentos, espera las dudas u objeciones del escucha y responde, articulando así un diálogo racional y respetuoso del cual podría resultar o no –dada la libertad de aceptar o rechazar el Evangelio– un nuevo cristiano.

La retórica en el proceso de evangelización, a decir de Beuchot, es entendida por Bartolomé de Las Casas “como [el] arte de la argumentación y del ornato del discurso en vistas a la persuasión. [Es] en ese sentido la argumentación más perfecta, que involucra todos los aspectos por los que se puede mover al hombre a decidir o actuar”.²¹⁹

Sin embargo, la persuasión y el ornato en el discurso no se entienden en sentido sofisticado, como mero accesorio que pretende dar sentido a un mensaje vacío; se trata, por el contrario, de una forma de argumentación que se vale del ornato en la elocución para fortalecer la exposición e interpelar a las emociones del escucha. Es, pues, una forma de presentar cálidamente el Evangelio.

Evidentemente, la retórica no se reduce a una presentación del discurso, implica a quien lo pronuncia, esto es, al rétor-predicador: la persona que habrá de expandir el Evangelio y quien tendrá que conocer no sólo la lógica para articular un buen argumento, sino la retórica para mover las emociones de quien lo escucha.

Se trata, pues, de un orador que conoce las reglas y los principios de la lógica y la retórica, que es capaz de aplicarlas para convencer el intelecto y mover la voluntad de su auditorio para que, en última instancia, se convierta a la fe católica a través de un proceso que apela a la racionalidad y voluntad del escucha.

Por otro lado, el proceso de conocimiento en la enseñanza y la predicación supone el estudio de la gnoseología para aplicarla al proceso evangélico, con el objetivo de provocar la aceptación de la fe considerando no sólo la razón, sino la voluntad de quien recibirá la verdad del mensaje evangélico.

Para la consecución de dicho objetivo, se debe tener presente el proceso de conocimiento y partir del reconocimiento que existe un tipo inicial de éste, a saber: el

²¹⁸ Ibid., p. 32.

²¹⁹ Ibid., pp. 32-33.

inmediato o intuitivo; es decir, un tipo de conocimiento que no implica, de inicio, un ejercicio racional o intelectual, sino:

[El] conocimiento de los principios, que no es demostrativo, ya que los principios son aquello con lo que se demuestra, y ellos ya no son susceptibles de demostración, pues dejarían de ser principios y además se desataría un proceso infinito en las demostraciones. Son el tope del que surge y en el que se apoya la demostración misma.²²⁰

Partiendo de éstas consideraciones, Beuchot nos recuerda que Las Casas tiene una perspectiva aristotélico-tomista según la cual dichos principios son conocidos a través de la luz natural de la razón; en otras palabras, son espontáneos y nos permiten intuitivamente el conocimiento de principios como: algo no puede ser y no ser al mismo tiempo, y el todo es mayor que las partes. Principios que “el intelecto agente aprehende y la voluntad los acepta de inmediato”.²²¹

Dichos principios, que son universales, constituyen el basamento de todo conocimiento y, para el caso de la enseñanza, suponen los puntos a partir de los cuales “el maestro lleva al alumno a conocer en acto lo que antes sólo conocía en potencia: las verdades particulares que derivan de ellos”.²²²

En cuestiones de la fe, se tiene un conocimiento natural de Dios y, por ello, es posible que surja la aceptación de la religión y la creencia en su existencia. Así, el evangelizador en su demostración, derivará de los *principios de la fe* las conclusiones que de aquellos se desprenden, mostrando a través de ejemplos sencillos la inferencia deductiva que prueba la verdad de Dios.

Con ello, al igual que en el proceso de conocimiento, se da la transición de lo desconocido a lo conocido, en otras palabras, se actualiza el conocimiento de Dios que, en potencia, por la luz natural reside en todos los hombres. Por ello el evangelizador realiza un proceso análogo al del maestro, de ahí la relación entre la enseñanza y la evangelización, pues si en el segundo caso se adquieren los conocimientos de la ciencia, en el caso de la religión:

El deseo de conocer la verdad y el deseo de poseer el bien son los principios que hacen que el hombre pase a la aceptación de Dios; principios que son fortalecidos natural y sobrenaturalmente para que el hombre llegue a la fe. En la parte natural se encuentran las razones que aporta el predicador, que hacen creíbles, probables y objeto de persuasión

²²⁰ *Ibíd.*, p. 34.

²²¹ *Ídem.*

²²² *Ídem.*

las proposiciones de la religión [...] Desde el lado sobrenatural, está la misma virtud o hábito de la fe, que Dios infunde en el alma del hombre.²²³

Con ello se prueba que la gnoseología aristotélico-tomista es puesta al servicio de la religión; no sólo por el proceso análogo entre el proceso de conocimiento y el evangélico, sino por la argumentación y el empleo de la retórica para mostrar la verdad que la religión cristiana contiene.

Hasta aquí, a través de la interpretación de Beuchot, se puede constatar que la evangelización propuesta por Las Casas es un proceso de enseñanza mediante el cual se demuestra la verdad contenida en el Evangelio y que, en cuanto tal, logra su aceptación por parte de quien recibe el mensaje al producir en él una reflexión que le mueve a convertirse voluntariamente al cristianismo; sin embargo, como ya adelantábamos, hay lugar al rechazo de la fe.

Lo anterior responde a la libertad del hombre que, para el caso de las Indias, da lugar a la libertad religiosa; ya que Las Casas consideraba que a los naturales de América les asistía su “derecho a escuchar libremente la predicación del evangelio, y, si no deseaban convertirse a él, [ejercerían] su derecho de continuar con la religión que tenían”.²²⁴

Con ello, hipotéticamente las Indias supondrían un territorio con pluralidad de religiones dado que, para Las Casas, no se podía imponer el cristianismo como ya había advertido Tomas de Aquino, lo que se debía hacer era propagar el Evangelio pacífica y dialógicamente, razón por la cual se podía libremente rechazar después –claro está– de haberlo escuchado. A decir de Beuchot, esto revela “un rasgo muy humano y humanista en Las Casas, en tiempos en que la tolerancia religiosa brillaba por su ausencia”.²²⁵

Así pues, si bien el proceso de evangelización es presentado por Bartolomé de Las Casas como un medio tendiente a la propagación pacífica de la fe en las Indias, lo cierto es que el otrora obispo de Chiapas es consciente de la libertad inherente al hombre, en virtud de la cual puede o no aceptar el mensaje evangélico.

Por ello, para Beuchot, es en la referida capacidad humana de elección donde reposa la libertad y la tolerancia religiosa defendida por Las Casas, pues aunque pretende la cristianización de las Indias, no se contradice con su concepción antropológica ni mucho menos con su propuesta filosófica, puesto que no suprime la libertad ejercida en el rechazo de la fe a pesar de considerar que el hombre busca la suma verdad que aquella implica.

²²³ *Ibíd.*, p. 35.

²²⁴ *Ibíd.*, p. 29.

²²⁵ *Ídem.*

3.4. Postura antiesclavista

El abordaje que haremos sobre la postura antiesclavista lascasiana, según la presenta Beuchot, será a través del rechazo que mostró el otrora obispo de Chiapas al estado de esclavitud a que se había reducido la población indiana y que, posteriormente, haría extensivo al caso de los esclavos negros.

Pues, en esos dos casos, se muestra que Las Casas no sólo hace extensivo a los indios y los negros el derecho a la libertad que asiste a todo hombre, sino que revela su vocación en defensa de los Otros que, como dice el filósofo mexicano, a pesar de ser ajenos a su nación, reconoce como iguales en tanto pertenecientes al género humano.

En el caso de los naturales de América, Mauricio Beuchot afirma: “Prácticamente toda la obra de Las Casas es una protesta contra el estado de esclavitud al que habían sido reducidos los indios por los españoles, de una forma u otra”.²²⁶

Sin embargo, aclara que tal protesta se encuentra desarrollada de manera más explícita en el *Octavo remedio* y en el *Tratado sobre la esclavitud*, textos en los que Beuchot sustenta su afirmación, y de los que extrae algunos de los argumentos fundamentales que Las Casas elaboró en defensa de la libertad y contra la esclavitud; mismos que presentaremos a continuación. Respecto del primer texto, el filósofo mexicano reconoce que éste corresponde al periodo de discusión de las Leyes Nuevas y, por tanto, se centra en la supresión de las encomiendas a causa de su ilicitud.

En dicho sentido, Las Casas no sólo denuncia la privación de libertad a que han sido sujetos los indios y que, en todo caso, al ser súbditos de la Corona debían ser tratados como vasallos libres; además, recuerda que las encomiendas fueron establecidas para la predicación de la fe. Y más aún, agrega:

Las encomiendas han sido, a todas luces, una corrupción de los conquistadores, que quieren ayudar a los indios esclavizándolos, mientras que «la necesidad que los indios tienen no es otra sino de predicadores y buen regimiento y gobernación, cual debe ser para pueblos y gentes libres». ²²⁷

Así pues, para el otrora obispo de Chiapas la encomienda se ha desvirtuado, y es ahí donde surge su ilicitud; puesto que se ha convertido en un mecanismo que priva a los hombres de su bien natural máspreciado: la libertad. Por ello Las Casas advierte que el remedio es que el rey no conceda encomiendas.

²²⁶ Beuchot, Mauricio, *Los fundamentos de los Derechos Humanos en Bartolomé de Las Casas*, op. cit., p. 79.

²²⁷ *Ibíd.*, p. 80.

Dicho remedio, propuesto con fines prácticos en tanto consejo para que el monarca guiase su accionar en las Indias, será retomado desde una *perspectiva teórica* en el *Tratado sobre la esclavitud*, texto donde expresará: “«Todos los indios que se han hecho esclavos en las Indias del mar Océano, desde que se descubrieron hasta hoy, han sido injustamente hechos esclavos»”.²²⁸

El carácter *teórico* que referíamos, es tal en función del proceso argumentativo a través del cual Las Casas desarticula las razones que los conquistadores esgrimieron para justificar la esclavitud de los indios; a saber:

- *Esclavitud resultante de la guerra de conquista*: De acuerdo con los conquistadores, los indios podían esclavizarse como botín de guerra, medio de pago por su servicios prestados en la empresa de conquista, y para subsanar las pérdidas producto de la guerra; sin embargo, Las Casas arguye que al trataras de una guerra injusta de origen “hay mayor injusticia en el botín de esclavos tomado en ella”.²²⁹
- *Aceptación de la condición de esclavo por parte de los indios*: Los españoles alegan que los mismos indios aceptaron servirles, expresando libremente su voluntad de hacerlo; pero el otrora obispo de Chiapas señala que dicho consentimiento está viciado y es invalido en tanto se ha expresado “por miedo, con amenazas y con engaños”.²³⁰
- *Esclavitud preexistente en las Indias*: De acuerdo con los conquistadores, el hecho de que entre los indios existiese la esclavitud por ley y costumbre, legitimaba que ellos los tuviesen en tal condición ya por compra como por rescate; a esto, Las Casas responde que tal esclavitud es ilegítima porque los españoles sólo utilizan la ley a su conveniencia y, además, no hay compra en tanto reclaman a los caciques “que les entreguen gratis numerosos indios”.²³¹
- *Engaño*: Algunos españoles engañaban a “otros [indios] prometiéndoles riqueza y bonanza en Castilla, para que se fueran con ellos a España, y al llegar a la Habana los desembarcaban y los vendían miserablemente”.²³² Por ello tal esclavitud resultante del comercio era ilegítima, ya que dicha practica era contraria a todo derecho ya fuese Natural o Positivo.

²²⁸ *Ibíd.*, p. 82.

²²⁹ *Ibíd.*, p. 83.

²³⁰ *Ibíd.*, pp. 84-85.

²³¹ *Ibíd.*, p. 85.

²³² *Ídem.*

Hasta aquí se ha podido constatar que Las Casas se opone a la esclavitud de los indios tanto en la práctica como en la teoría, pues no sólo propone acciones inmediatas para la solución de la problemática indiana, sino que se ocupa de desarticular los argumentos con que se pretendió legitimar la esclavitud de los indios.

Ahora bien, únicamente queda tratar un tipo particular de esclavitud del cual Las Casas era partidario: la esclavitud de los negros. Sin embargo, hay que aclarar:

[Aun] cuando la pidió o aconsejó en un principio (y con la buena intención de que ayudaran a los indios, que parecía que iban a desaparecer), después, al ver que no era remedio, y que incluso se les hacía una injusticia igual, se dedicó a mostrar que [la esclavitud de los negros] era injusta.²³³

A decir de Beuchot, tal petición respondía al temor y la preocupación que Las Casas tenía por la extinción de los indios; por ello, en 1515 en su *Memorial de los catorce remedios* solicitaría que se permitiese “la traída de los negros, por ser más resistentes y para que aminoraran la desgracia de los indios, que amenazaban con desaparecer. Eso lo hizo con la mejor intención”.²³⁴

Evidentemente la oposición a la esclavitud de los negros no se limitó a una postura cargada de buenas intenciones, sostenida entre 1515 y 1547; pues Beuchot –siguiendo a Pérez Fernández– refiere que Las Casas elaboró un tratado similar a la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* dirigido a denunciar las injusticias cometidas contra los negros, el cual se editó bajo el título de *Brevísima relación de la destrucción de África*.

Dicha obra, que se compuso extrayendo un fragmento de la *Historia de las Indias*, narra las injusticias que –principalmente– los portugueses cometieron contra los africanos y el proceso de esclavización y trata a que fueron sometidos; además, al igual que en el caso de las Indias, Las Casas da cuenta de las condiciones naturales y socioculturales en que se encontraban dichos territorios antes de la incursión portuguesa.

Más aún, la defensa del otrora obispo de Chiapas no se limitó a la denuncia de las injusticias y al reconocimiento de la libertad de los negros; pues, para Beuchot, a razón de sus buenas intenciones, ni siquiera “puede decirse que Las Casas hubiera considerado irracionales a los negros, ni que por ello tuviera un concepto selectivo de derechos humanos, [...] ni siquiera que fuera partidario de la esclavitud de éstos”.²³⁵

A pesar de ello, el filósofo mexicano reconoce:

²³³ Beuchot, Mauricio, *Filosofía y política en Bartolomé de Las Casas*, op. cit., pp. 161-162.

²³⁴ *Ibíd.*, p. 162.

²³⁵ *Ibíd.*, p. 167.

Es verdad que de la oposición de Las Casas a la esclavitud de los indios y de los negros no podemos inferir su oposición a la esclavitud en general; pero si podemos hablar de un avance en su convicción. [...] Pero cuando se opone tanto a la esclavitud de los indios como a la de los negros, está a un paso de oponerse a toda esclavitud.²³⁶

Afirmación sustentada en la concepción antropológica y jurídica lascasiana, pues ya el otrora obispo de Chiapas había probado que no había diferencias esenciales entre los hombres y, por tanto, eran libres por naturaleza al ser la libertad constitutiva del género humano; además, la esclavitud era condición accidental que, aun cuando existía como figura jurídica,²³⁷ ésta no podía justificarse ni en las Indias ni en África a razón de que la guerra desatada en ellas no era justa.

Por todo ello, Beuchot concluye su análisis del antiesclavismo lascasiano diciendo:

Las Casas es, por tanto, un paradigma de aceptación de la alteridad y reconocimiento de la diferencia. Tiene respeto hacia el indio, también hacia el negro. [...] Por eso Las Casas va más allá de la modernidad y se nos muestra tan contemporáneo a nosotros. No se coloca en la hegemonía, sino que sabe salirse de ella, y colocarse al lado de los periféricos, de los negados y oprimidos.²³⁸

De ello que, además de atribuirle la defensa de los Derechos Humanos de los indios y de los negros, Beuchot le agregue al otrora obispo de Chiapas la cualidad de antirracista y precursor del anticolonialismo; pues, insistimos, Las Casas pugna por la igualdad de todo el género humano, la cual tiene su origen en su concepción antropológica.

3.5. El reconocimiento y la valorización del Otro

A decir de Mauricio Beuchot, Bartolomé de Las Casas reconoce la valía del indio americano y le concibe como un Otro con derecho a producir y mantener su propia cultura en tanto hombre libre; en otras palabras, se trata de una concepción en la cual la cultura se encuentra fundamentada en la libertad; es decir, el hombre, como animal racional, puede libremente producir y mantener la cultura que estime conveniente para sí.

Gracias a tan novedosa concepción cultural, el otrora obispo de Chiapas logra hacer “un reconocimiento consciente de la identidad peculiar del indígena al defender como un

²³⁶ Ídem.

²³⁷ Recordemos que Las Casas no tiene problema en aceptar la esclavitud de los musulmanes, derivada de la guerra sostenida contra ellos en los territorios otrora cristianos.

²³⁸ Beuchot, Mauricio, *Filosofía y política en Bartolomé de Las Casas*, op. cit., p. 169.

derecho inalienable la libertad de conciencia y la autonomía que [éste] tiene de recibir o no una determinada cosmovisión cultural, ya sea profana o religiosa”.²³⁹

Además, tal postura supone un posicionamiento contrario a la visión dominante de la época, pues: “Los demás españoles parecían no admitir este derecho en el indio, y un tanto como cruzados medievales, sentían que era preciso imponer a toda costa, incluso por la violencia, la fe cristiana a aquellos infieles”.²⁴⁰

Y aunque el reconocimiento de la cultura indiana parece mantenerse en el plano abstracto de la libertad, lo cierto es que Las Casas va más allá del ámbito teórico y presenta la particularidad de la vida cultural en América con un doble objetivo: como una vía más para desarticular los argumentos a través de los cuales se pretendía legitimar la Conquista y, en segundo lugar, para demostrar el método a través del cual se debía presentar una cultura, ya para conocerla como para transformarla.

En tal sentido, para exponer el primer objetivo retomaremos –como hace Beuchot– la discusión de Las Casas en torno a los títulos ilegítimos de Conquista, aunque haciendo énfasis en los aspectos culturales con los cuales prueba que éstos no son aplicables al caso americano.

Así pues, tenemos los siguientes títulos ilegítimos y su refutación fundada en criterios estrictamente culturales:

- *El emperador es señor del mundo*: A pesar de que dicho título pretendía encontrar su fundamento en la ley positiva, Las Casas apela a la soberanía propia de los gobernantes indígenas, la cual deriva del Derecho Natural y sólo es una manifestación distinta de una cualidad política presente tanto en los pueblos fieles como infieles.
- *El papa puede conceder al emperador el dominio de tierras*: Las Casas rechaza éste título “reconociendo y defendiendo la identidad política y jurídica de los gobernantes indígenas, niega la capacidad del [papa] de entregar esos reinos a otro monarca”.²⁴¹
- *El descubrimiento da derechos de posesión*: Las Casas es enfático en evidenciar que no puede haber derecho de posesión derivado del descubrimiento de las Indias, pues lo que ahí se encontró ya tenía un justo poseedor.
- *La guerra es justa cuando los indios se oponen a recibir la fe*: Las Casas hace notar que los indios no se oponen a la predicación y que, en todo caso, después de escuchar el mensaje evangélico tenían derecho a rechazarlo y continuar con su cultura.

²³⁹ Beuchot, Mauricio, *Los fundamentos de los Derechos Humanos en Bartolomé de Las Casas*, op. cit., p. 63.

²⁴⁰ Ídem.

²⁴¹ *Ibíd.*, p. 72.

- *Eliminar pecados perversos*: El otrora obispo de Chiapas recuerda que muchos cronistas notables han demostrado que ningún pecado priva de sus bienes o derechos a los infieles; es decir, que ciertas prácticas culturales como la idolatría o la antropofagia no dan lugar a la suspensión de derechos.
- *Los indios han aceptado al rey de España como soberano*: Las Casas demuestra que tal aceptación no es legítima en tanto se ha producido a través de engaños y violencia.
- *Don especial de Dios*: Las Casas, “al igual que Vitoria y Soto, niega un don de Dios que vaya en contra del mismo derecho natural que él ha creado”.²⁴²

A decir de Beuchot, con éste nuevo enfoque se prueba que Bartolomé de Las Casas pasa de una concepción general de la cultura a una visión particular de la misma con fines prácticos, concretamente, se sirve de la identidad cultural indiana para discutir la Conquista de América. Y con ello “ha mostrado el respeto que tenía por la identidad cultural, socio-política y jurídica del indígena”.²⁴³

Por otro lado, respecto de la presentación de una cultura y el método para su transformación, Las Casas plantea que la cultura indiana se ha formado y mantenido libremente y, en cuanto tal, debía respetarse al ser resultado de un derecho inalienable de los indios americanos: su libertad de conciencia. Es decir, el “hombre americano, como distinto del español, del europeo, [tiene] derecho a ser disímbolo a él, si así lo quería”.²⁴⁴

Sin embargo, el otrora obispo de Chiapas creía en la propagación del Evangelio y la consecuente –y necesaria– transformación que debía producirse en la cultura indiana, pero ésta debía encausarse únicamente por la vía de la “persuasión, con el convencimiento racional y libre, no con la violencia”.²⁴⁵

Con esto último, dicha pretensión de transformación cultural –a decir de Beuchot– disuelve la aparente contradicción entre respetar una cultura e intentar transformarla; pues la evangelización y la consecuente transformación de la vida en las Indias se correspondía con otro derecho humano, a saber: la libre comunicación de ideas.

Esto es, si los indios tenían derecho a mantener su cultura, los españoles estaban igualmente amparados en su derecho a comunicar sus ideas, concretamente respecto de su religión y cultura cristiana; por ello los indios no podían oponerse a un intento de ser

²⁴² *Ibíd.*, p. 73.

²⁴³ *Ibíd.*, p. 73-74.

²⁴⁴ *Ibíd.*, p. 66.

²⁴⁵ *Ibíd.*, p. 65.

cristianizados, ya que si bien estaban obligados a escuchar el Evangelio, podían libremente aceptar o no tanto su mensaje como la nueva cultura.

Y si bien el otrora obispo de Chiapas quería la modificación de la vida indiana, Beuchot aclara que su método para lograrlo era análogo a aquel que desarrolló para la presentación de la fe; es decir, a través de la persuasión del intelecto y la voluntad apelando en todo momento a la racionalidad y la libertad del indio.

Por ello, Beuchot señala que Las Casas logró abandonar la visión dominante de su época (imposición violenta de una cultura sobre otra) y optar por un dialogo entre culturas; postura consistente con el respeto que tenía por la libertad de pensamiento y la necesidad de entablar un intercambio pacífico de ideas, todo ello con el objetivo de presentar argumentos convincentes para probar que la cultura cristiana era digna de adoptarse.

De lo anterior, que el filósofo mexicano caracterice al otrora obispo de Chiapas como “el defensor de la comunicación racional llevada mediante la retórica argumentativa, [y con ello] está defendiendo la diferencia cultural, y la identidad del otro pueblo, del indio”.²⁴⁶

En síntesis y conclusión, acerca de la valoración que del Otro indiano hace Las Casas, Beuchot nos dice:

Todo ello nos muestra [...] lo sensibilizado que estaba Las Casas hacia la dignidad del indio, lo consciente que fue siempre de su distinción respecto del español, y lo cuidadoso que fue en defender los derechos de los americanos como diferentes de los europeos. Eso es un testimonio de la conciencia que tuvo fray Bartolomé de Las Casas de la identidad del indio y del respeto que le profesó, como lo demuestra la defensa de ellos en la que se afanó tanto.²⁴⁷

²⁴⁶ *Ibíd.*, p. 70.

²⁴⁷ *Ibíd.*, p. 78.

Capítulo Tercero. Bartolomé de Las Casas y los Derechos Humanos: ¿Lectura mitológica de un conquistador-colonizador?

La desmemoria/4

Y allí, por pura casualidad, descubro un viejo cartel que está como esperándome, metido entre muchos otros carteles de cine y música de rock.

El cartel reproduce un proverbio del África: *Hasta que los leones tengan sus propios historiadores, las historias de cacería seguirán glorificando al cazador.*

–Eduardo Galeano²⁴⁸

1531

Santo Domingo

Una carta

Fray Bartolomé de Las Casas escribe al Consejo de Indias. [...] Para que en América se salven los indios y se cumpla la ley de Dios, propone fray Bartolomé que la cruz mande a la espada. Que se sometan las guarniciones a los obispos; y que se envíen colonos para cultivar la tierra al abrigo de las plazas fuertes. Los colonos, dice, *podrían llevar esclavos negros o moros o de otra suerte, para servirse, o vivir de sus manos, o de otra manera que no fuese en perjuicio de los indios...*

–Eduardo Galeano²⁴⁹

²⁴⁸ Galeano, Eduardo, *El libro de los abrazos*, México, Siglo XXI, 2009, p. 104.

²⁴⁹ Galeano, Eduardo, *Memoria del fuego I. Los nacimientos*, México, Siglo XXI, 2014, p. 99.

1. Las mitologías de Skinner

Dada la naturaleza crítica del presente Capítulo, recurriremos a la propuesta metodológica que Quentin Skinner desarrolla en su artículo “Significado y comprensión en la historia de las ideas”,²⁵⁰ en el cual expone las *mitologías* (excesos interpretativos) presentes en las ortodoxias interpretativas que dominan el quehacer del historiador de las ideas y, en general, el trabajo de quien espera comprender el sentido de una obra literaria, política, religiosa, filosófica, etcétera.

Provisionalmente, diremos sintéticamente, que Skinner ofrece una vía para visibilizar los excesos interpretativos en los que suele incurrir quien se aproxima a determinada obra; que es el caso, estimamos, de Mauricio Beuchot al presentarnos a Las Casas como defensor de los Derechos Humanos, hipótesis que desarrollaremos a lo largo del presente apartado, por supuesto, apoyándonos en la propuesta del pensador británico.

Ahora bien, para sostener nuestro dicho, es necesario exponer la propuesta de Skinner. En principio, cabe señalar que las *mitologías* surgen de las ortodoxias interpretativas que implican la lectura de cualquier obra, atendiendo, primordialmente, uno de los siguiente elementos: su contenido textual o, por el contrario, el contexto durante el cual se produjo.

En el primer caso las interpretaciones se hacen a partir de lo que una obra *textualmente dice*, ella misma encierra su sentido y resuelve cualquier antinomia que se pudiese encontrar en su interior; es decir, el texto por sí mismo revela su sentido, ya que se cree es independiente a factores externos a él, gracias a su *naturaleza* como depositario de las *grandes ideas intemporales* que constituyen la *sabiduría universal*, elementos que *le permiten* a un texto bastarse a sí mismo para ser comprendido.

Así pues, en la lectura textualista se cree que existen preguntas y respuestas intemporales, grandes conceptos que son tratados por autores de distintas épocas como si se tratase de una participación dentro de la gran sucesión lineal del pensamiento; por ello la interpretación textual se hace al margen del contexto en que se produjo la obra, ya que éste no puede influir ni en el contenido ni mucho menos en el sentido de las ya referidas *grandes ideas universales*.

Por otro lado, la lectura contextualista pone énfasis en el momento histórico que acompaña el surgimiento de una obra, se cree que el conjunto de situaciones que la rodean

²⁵⁰ El artículo, originalmente titulado *Meaning and understanding in the history of ideas*, fue publicado por primera vez en *History and Theory*, No. 8, 1969, pp. 35-53.

son determinantes para entender su sentido e, incluso, se puede llegar a pensar que es aquel conjunto el que determina no sólo su sentido sino su contenido; en otras palabras, una obra *se escribe* para responder situaciones históricas específicas y, sólo conociendo éstas, se entenderá un texto.

En la ortodoxia contextual se espera que el contexto mismo sea el marco referencial que resolverá cualquier duda respecto de la obra, la situación sociopolítica del momento en que se produce dicha obra es condición necesaria para comprenderla; en suma, el contexto determina el sentido último del texto, pues es la causa de que éste sea producido.

Ahora bien, las ya referidas *mitologías* surgen a partir de la crítica que Skinner lanza a éstas ortodoxias interpretativas, particularmente al señalar los excesos a que nos pudiesen conllevar los *errores metodológicos* que, inconscientemente, cometen los intérpretes al aproximarse a determinada obra; es decir, a pesar de toda pretensión de acercamiento *puro*, lo cierto es que el lector posee un marco de referencia a partir del cual percibe y entiende un texto, ajustando su sentido a los términos que son por él conocidos.

De lo anterior surgen las siguientes *mitologías*:

- *Mitología de las doctrinas*: Considerada la más persistente, surge cuando el intérprete “es *movido* por la expectativa de comprobar que cada autor clásico (en la historia, digamos, de las ideas éticas o políticas) enuncia alguna doctrina sobre cada uno de los tópicos juzgados como constitutivos de su materia”.²⁵¹

Esta *mitología*, a su vez, adopta diversas formas: 1) Conversión de aseveraciones aisladas o fortuitas en la doctrina del autor a pesar de que éste no tuviese interés en contribuir en determinado tópico; 2) Atribución de doctrinas a un autor que, por su contexto, desconocía, es decir, “asignar a un autor un significado que no podía pretender transmitir, porque no estaba a su disposición”²⁵², y finalmente, 3) Insinuación de doctrinas, el interprete pretende transformar una aseveración vaga en una doctrina, desentrañando las intenciones implícitas del autor al expresar tal vaguedad.

Si bien Skinner es enfático en el sentido atributivo de las doctrinas, menciona que hay un tipo de ésta *mitología* consistente en señalar el error de un autor a razón de no enunciar o desarrollar aquello que, de suyo, evidentemente seguía a alguno de sus planteamientos; es decir, el intérprete señala como error del autor su incapacidad de formular la doctrina a plenitud a pesar de tener elementos para ello.

²⁵¹ Skinner, Quentin, “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, Trad. H. Pons, *Prismas. Revista de historia intelectual*, No. 4, 2000, p. 153.

²⁵² *Ibíd.*, p. 154.

Independientemente de la forma que revista la *mitología de las doctrinas*, en cualquier caso se presupone la existencia de ciertas ideas intemporales que, al estar plenamente desarrolladas, son inmanentes a la historia y por ello pueden rastrearse a través de distintos autores; ahí radica *la facilidad* con la que se logra identificar cierta doctrina en distintos periodos, aun cuando ésta no se enuncie en su forma plena. A decir de Skinner:

La reificación de las doctrinas de este modo da origen a su vez a dos clases de absurdo histórico [...] En primer lugar, la tendencia a buscar aproximaciones al tipo ideal produce una forma de no-historia que está entregada casi por entero a señalar “anticipaciones” anteriores de doctrinas ulteriores y a dar crédito a cada autor en términos de esta clarividencia. [...] El segundo absurdo [...] es el interminable debate –casi completamente semántico, aunque se plantea como empírico– con respecto a si puede decirse que una idea determinada “surgió realmente” en un momento dado y si está “verdaderamente presente” en la obra de algún autor en particular.²⁵³

- *Mitología de la coherencia*: Implica la búsqueda de la coherencia sistémica que permita entender la totalidad de lo producido por un autor, como si éste hubiese planeado presentar su pensamiento siguiendo un eje que dé sentido a todos sus textos; por ello quien se aproxima a una obra insiste “en ‘llegar’ a ‘una interpretación unificada’, ‘obtener’ una ‘perspectiva coherente del sistema de un autor’”.²⁵⁴

Dicha *mitología* supone que un texto encontrará su sentido si es leído en conjunto con el resto de las obras que componen el *corpus doctrinario* de determinado autor; así, por ejemplo, se espera encontrar *la idea* que caracteriza a un pensador y que, en cuanto tal, supone el eje a partir del cual se articula la totalidad de su obra.

Lo anterior a pesar de que el autor ni siquiera hubiese pensado en crear un *sistema cerrado* de pensamiento, ni mucho menos lograr una cierta sistematicidad que unificase y diese no sólo coherencia sino cohesión a su pensamiento. Además, con el fin de *encontrar* o *demostrar* dicha coherencia, existe la faceta *mutilativa* de ésta *mitología*, es decir: se omiten partes e, incluso, obras completas que pudiesen representar una contradicción que anule la supuesta coherencia del sistema en cuestión.

Otra vía para asegurar la coherencia es interpretar de manera rebuscada un texto que presenta una contradicción manifiesta, diciendo, por ejemplo, que tal ha sido cometida por el autor “deliberadamente como una señal para sus ‘lectores inteligentes y dignos de

²⁵³ *Ibíd.*, pp. 156-157.

²⁵⁴ *Ibíd.*, p. 161.

confianza' de que en realidad se opone a las concepciones ortodoxas que simula sostener".²⁵⁵

Asimismo, la coherencia se busca en autores que aparentemente sostienen una idea a lo largo de sus obras; es decir, se procura salvaguardar una idea que se identifica con un autor a pesar de que éste no tenga siquiera una versión estática de la misma, como si éste desde siempre se enfocara en mantener la idea en cuestión como una característica de su pensamiento.

Finalmente, al igual que en la *mitología de las doctrinas*, existe el riesgo de criticar a un autor optando por un sentido contrario al de la *mitología* en comento; en otras palabras, señalar como aspecto negativo el hecho de que un autor haya sido incapaz de generar un sistema de pensamiento coherente, a pesar de que ni siquiera pretendiera tal cosa.

- *Mitología de la prolepsis*: Supone la asignación de sentido a un texto o hecho histórico a pesar de que, en el momento de su producción, fuese imposible generarlo, como si el autor o agente histórico supiese los alcances de su dicho o su acción; aquí el intérprete "está más interesado –como es lícito que lo esté– en la significación retrospectiva de una obra o acción histórica dadas que en su significado para el propio agente".²⁵⁶

En esta *mitología* el interprete cree que determinado autor o agente histórico *se adelantó a su época*, que de manera proléptica generó o actuó siguiendo un sentido que, pese a su propio horizonte de comprensión, desconociere y, sin embargo, asumiere y por ello se le deba considerar precursor o fundador de dicho sentido.

Para ilustrar el punto, Skinner recuerda la caracterización que se suele hacer de Locke como pensador liberal, a pesar de que éste nunca se identificase como tal o siquiera existiesen los liberales en el sentido en que es referido; así pues, se cree que un autor puede sostener ideas que surgen o son propias de épocas posteriores a él.

- *Mitología del localismo*: Aquí el intérprete se aproxima a una obra partiendo de los criterios de clasificación y discriminación con los que está familiarizado, por ello logra dar con un sentido que se ajusta a lo que él mismo conoce, de ahí que, como observador, "pueda 'ver' algo aparentemente (más que realmente) familiar mientras estudia un argumento ajeno y que, en consecuencia, proporcione una descripción con un engañoso aspecto de familiaridad".²⁵⁷

²⁵⁵ *Ibíd.*, p. 164.

²⁵⁶ *Ibíd.*, p. 166.

²⁵⁷ *Ibíd.*, p. 167.

Dicha *mitología* no se limita a encontrar sentidos que resultan familiares a aquellos conocidos por el intérprete, pues, para que esto ocurra, se presupone la existencia de un bagaje teórico y conceptual que le permita encontrar dicho sentido; además, éste da origen a dos formas de *localía*.

La primera de ellas es la *localía* que da lugar a la supuesta influencia entre autores, aquí los sentidos que el interprete conoce se hacen extensivos a todos aquellos autores que le son familiares, por ello fácilmente puede:

[Encontrar] un argumento de una obra [que le recuerde] un argumento similar de una obra anterior [y por ello suponga,] equivocadamente, que la intención del segundo autor era referirse al primero, con lo cual hablará de manera engañosa de la “influencia” de la obra anterior.²⁵⁸

Por otro lado, la segunda *localía* deriva de la posición privilegiada del intérprete respecto del autor al que se aproxima, lo cual le permite establecer equivalencias entre lo que él mismo concibe respecto de un tema y sus implicaciones, y aquello que le resulta incomprensible respecto de un fragmento de su objeto de estudio, pero que gracias a lo anterior logra *comprender*; es decir, disuelve lo desconocido y lo *traduce* en términos que le resultan familiares.

Ahora bien, las cuatro *mitologías* (*doctrinas, coherencia, prolepsis y localismo*) anteriormente descritas tienen por objeto señalar algunos excesos interpretativos en los que se suele incurrir y, a partir de ello, ofrecer un punto de partida para una aproximación distinta a aquellas guiadas por las ortodoxias que dan lugar a la propuesta de Skinner; es decir, a la búsqueda de una interpretación que evite “escribir sinsentidos históricos”.²⁵⁹

Por ello, Skinner aboga por un quehacer en el ámbito de las biografías intelectuales e historia de las ideas que no se reduzca a lo que un texto *dice*, ni mucho menos a *los hechos que lo rodean*, como si estos fuesen los productores de la obra en cuestión; la pretensión es, en todo caso, ofrecer una metodología alternativa que pudiese sortear las *mitologías* y, en consecuencia, buscar aquello que el autor haya pretendido comunicar en la práctica.

Es decir, abordar un texto considerando su contexto para poder ligar el mensaje con su receptor, establecer la relación texto-contexto y así aproximarse a la intencionalidad del autor; entender que su dicho responde a una problemática específica y que éste tiene un destinatario particular.

Aunque el propio Skinner reconoce que su objetivo principal es:

²⁵⁸ *Ibíd.*, pp. 167-168.

²⁵⁹ *Ibíd.*, p. 172.

[Sugerir] un aspecto mucho más obvio y menos remotamente sobre el valor filosófico de estudiar las ideas. [...] [Creo] que resulta claro que cualquier intento de justificar el estudio del tema en términos de los “problemas perennes” y las “verdades universales” que hay que abreviar de los textos clásicos debe equivaler a la compra de justificaciones al precio de hacer que el tema mismo sea necia e innecesariamente ingenuo. [...] [Ya] que en filosofía –para recordar la forma en que la expresaba Collingwood– sencillamente no hay problemas perennes, sólo hay respuestas individuales a preguntas individuales, y éstas son tantas y tan diferentes como quienes las hacen.²⁶⁰

Finalmente, consideramos que las *mitologías* expuestas por Skinner constituyen una constante no sólo en la historia de las ideas, sino en el quehacer de la interpretación filosófica, ya que ésta supone –en gran medida– el estudio de textos y autores que nos precedieron y, por ello, quien realiza un ejercicio de tal naturaleza no está exento de incurrir en alguna *mitología*.

Respecto de la *constante* aparición de *mitologías*, cabe señalar que éstas surgen debido a que toda interpretación está mediada por la ideología y los prejuicios que son parte del marco referencial del intérprete; en otras palabras, quien interpreta no es otro que “un sujeto que soporta o encarna todo un mundo de valores, aspiraciones, ideales, intereses, etcétera, dominantes en un contexto social”.²⁶¹

Es decir, el intérprete realiza su aproximación a determinada obra desde la perspectiva ideológica que lo constituye y que guía su acción, para el caso que nos ocupa, la ideología es uno de los elementos que influye el sentido que se le atribuirá a la obra en cuestión. Sin embargo, tener presente tal influencia nos motiva a incluir más elementos en nuestro análisis, sobre todo aquellos omitidos por el interprete a causa de su ideología, y en ese sentido buscar una mayor objetividad.

Ahora bien, estimamos que la propuesta de Skinner no se limita al plano de la metodología, sino que puede emplearse como una guía para la articulación de una aproximación crítica a la interpretación filosófica, ya que al tener presente las *mitologías*, podemos enriquecer o cuestionar la visión que tenemos de algún filósofo o problema filosófico y no sólo expresar desacuerdo con determinada postura.

1.1. Afirmaciones mitológicas en la obra de Mauricio Beuchot

Habíamos ya mencionado la utilidad que para la interpretación filosófica tienen las *mitologías* desarrolladas por Skinner, así mismo, expusimos cada una de ellas a manera de

²⁶⁰ *Ibíd.*, p. 189.

²⁶¹ Sánchez, Adolfo, *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Barcelona, Océano, 1983, p. 144.

preludio para el ejercicio crítico que realizaremos a continuación: ver en qué *mitologías* podría estar incurriendo Mauricio Beuchot cuando afirma que Bartolomé de Las Casas defendió los Derechos Humanos.

Para la consecución de lo anterior, retomaremos algunos fragmentos de la obra del filósofo mexicano y les añadiremos los elementos tanto textuales como contextuales omitidos, con el fin de mostrar si es que, considerando éstos, el retrato que nos presenta de Bartolomé de Las Casas se mantiene o, por el contrario, se desdibuja.

Así pues, procederemos a presentar cada fragmento de acuerdo a la *mitología* que posiblemente encierra, seguido de los elementos omitidos y un breve comentario de cómo es que, al integrarlos, la interpretación de Mauricio Beuchot presenta dificultades.

a) Las Casas doctrinario

De acuerdo con Mauricio Beuchot, Bartolomé de Las Casas sostuvo diversas *doctrinas* que pueden rastrearse a través de su obra, sin embargo, aquí trataremos de manera particular aquella que *desarrolló* en clara oposición a toda forma de esclavitud; pues, a partir de ciertos elementos que en efecto se encuentran en la obra lascasiana, el filósofo mexicano afirma que el otrora obispo de Chiapas *insinuaba* con plantear una *doctrina* en la cual se oponía a toda forma de esclavitud.

Así pues, presentaremos la afirmación basada en interpretaciones que, respecto del antiesclavismo lascasiano, sostiene Mauricio Beuchot:

- “Es verdad que de la oposición de Las Casas a la esclavitud de los indios y de los negros no podemos inferir su oposición a la esclavitud en general [...] Pero cuando se opone a la esclavitud de los indios y de los negros, está a un paso de oponerse a toda esclavitud”.²⁶²

Del fragmento precedente resulta claro que el filósofo mexicano advierte la imposibilidad de atribuir a Las Casas una *doctrina* tal como su oposición a la esclavitud en general, y sin embargo lo hace; pues, si bien Las Casas no dice expresamente que se opone a toda forma de esclavitud, podemos –según Beuchot– afirmar que *está a un paso* de hacerlo si llevamos sus planteamientos hasta las últimas consecuencias.

En otras palabras, si revisamos la obra lascasiana desde la interpretación de Beuchot, *encontraremos* en ella una constante oposición a la esclavización de indios y negros, lo cual nos permitirá legítimamente suponer que, de tal postura, *se sigue* que el otrora obispo de Chiapas está próximo a plantear una oposición a toda forma de esclavitud.

²⁶² Beuchot, Mauricio, *Filosofía y política en Bartolomé de Las Casas*, España, San Esteban, 2013, p. 167.

Lo anterior pese a que, de hecho, Las Casas no plantea una defensa de los esclavos *moros*; es decir, si bien existe una constante pugna por la libertad natural de *todos* los hombres, lo cierto es que, como fraile dominico del Siglo XVI, éste no presenta objeción alguna hacia la esclavización de aquellos con quienes se sostenía una *guerra santa*.²⁶³

Ahora bien, para ilustrar que Las Casas de hecho sugirió la esclavización de los negros y los *moros*, recordemos un fragmento de su carta dirigida al Consejo de Indias y, en segundo lugar, la justificación indirecta de los esclavos *moros*. dado que con ellos sí se sostenía una guerra justa. En la referida carta, fechada el 20 de enero de 1531, el otrora obispo de Chiapas expresa:

El remedio de los cristianos es este muy cierto: que S. M. tenga por bien de prestar a cada una de estas islas quinientos a seiscientos negros o los que pareciere que al presente bastaren para que se distribuyan por los vecinos [...] [de a] tres, o a cuatro, o a seis, según pareciere mejor a la persona que lo hobiere de [solicitar].²⁶⁴

Por otra parte, cuando Las Casas trata de mostrar que los indios han sido reducidos a esclavos injustamente, refiere indirectamente los casos en que tal condición es legítima a consecuencia de una guerra justa; pues, para su defensa de las indianas gentes, recuerda los casos en que la esclavitud sería válida:

[No ha] habido causa justa parece, porque, vistas todas las causas justas que causan las guerras, ni todas ni alguna dellas no se hallará que en esta guerra concurren. Porque ni por injurias que los indios hobiesen hecho, ni porque los persiguiesen, ni impugnasen, ni inquietasen porque nunca los vieron ni los conocieron [a los cristianos], según hacen los turcos y los *moros* del África; ni porque detuviesen nuestras tierras, que en otro tiempo hobiesen sido de cristianos, porque nunca lo fueron, o al menos no hay noticia dello, como África lo fue en tiempo de sant Agustín, y el reino de Granada, y lo es el imperio de Constantinopla y el reino de Jerusalem.²⁶⁵

Evidentemente, la normalidad con la que concebía la esclavización de turcos y musulmanes, a causa de la *guerra santa*, imposibilita sostener la afirmación de Beuchot;

²⁶³ Si bien no es objeto del presente trabajo discutir en torno a la idea de igualdad sostenida en el Siglo XVI, consideramos pertinente señalar que, a pesar de que ésta sí se manejó desde una perspectiva naturalista, era perfectamente compatible con la idea de esclavitud, lo cual implica la subordinación del siervo frente a su señor; es decir, se admitía una distinción jerárquica entre los hombres. En tal sentido, recordemos que Soto advierte: el “señor es dueño de su criado, como de un instrumento de que se echa mano”, cuya única limitante es matarle, “puesto que sólo Dios es el señor de la vida”. Al respecto, véase: Soto, Domingo de, *De iustitia et iure*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1968, Vol. III, p. 279.

²⁶⁴ Las Casas, Bartolomé de, “Carta al Consejo de Indias, 20 de enero de 1531”, en Las Casas, Bartolomé de, *Obras escogidas de fray Bartolomé de Las Casas*, Madrid, Atlas, 1958, Tomo V, p. 55.

²⁶⁵ Las Casas, Bartolomé de, “Tratado cuarto. Tratado sobre los indios que han sido hechos esclavos”, en Las Casas, Bartolomé de, *Obras completas*, Madrid, Alianza, 1992, Tomo X, p. 222.

Las Casas no *está a un paso* de oponerse a toda forma de esclavitud, pues en la práctica admitía por lo menos una forma de la ya referida institución a través de la guerra justa sostenida contra los que, conociendo el Evangelio, *atentan* contra él.

Así pues, es claro que Mauricio Beuchot incurre en la *mitología de las doctrinas* en su modalidad de *insinuación*: pretende atribuirle a Las Casas la oposición a *toda* la esclavitud en general, a pesar de que éste sólo refiere el caso de los indios y los negros; no sin olvidar que, –insistimos– en los hechos, el otrora obispo de Chiapas admitiese por lo menos una forma de esclavitud.

Dicha afirmación *mitologica* desdibuja el retrato de Las Casas elaborado por Beuchot; si bien el filósofo mexicano pretende presentarnos al otrora obispo de Chiapas como *defensor* de los Derechos Humanos, lo cierto es que el sevillano pensó en términos de su particular religión y actuó de conformidad con los parámetros culturales e identitarios del imperio castellano.

Es decir, Las Casas no podría siquiera pensar en oponerse a la esclavitud en general, no sólo era una institución de su tiempo, sino que al menos en el caso de los musulmanes era legítima. En otras palabras, el otrora obispo de Chiapas no está a un paso de plantear tal oposición como insinúa Beuchot; el sevillano no piensa en *todos* los hombres a pesar de insistir en la liberación de los indios y señalar la injusticia en el caso de los negros, simplemente hace una defensa, posterior a su práctica como esclavista, de aquellos que debían ser llevados a su particular fe.

b) Las Casas el coherente

Uno de los puntos más enfáticos en la interpretación de Mauricio Beuchot es su insistencia en que Bartolomé de Las Casas fue férreo opositor de la esclavitud, como si el otrora obispo de Chiapas hubiese mantenido una postura *coherente* respecto de tal tópico; es decir, si acaso con variaciones mínimas que no anulan la posibilidad de afirmar que hay en su pensamiento una clara oposición a la esclavitud.

Si bien en el apartado precedente tratamos el mismo tema, aquí lo haremos enfocándonos en la manera en que el filósofo mexicano nos presenta la vida y la obra de Las Casas; ya que a través de su exposición pretende mantener la *coherencia* que el sevillano mantuvo respecto de la esclavitud, llegando, incluso, a afirmar que si acaso en algún momento pidió la introducción de esclavos negros en las Indias, esto fue motivado por su temor a la extinción de los naturales de América.

Lo anterior pretende disolver el esclavismo promovido por Las Casas, como si al presentar tal petición en forma de *buenas intenciones*, los esclavos solicitados para sustituir a los indios, *que estaban en peligro de extinción*, dejasen de ser tales. Sin mencionar, por supuesto, el propio pasado esclavista del otrora obispo de Chiapas.

Ahora bien, en cuanto a las afirmaciones de Beuchot en las que se procura mantener a Las Casas como *esclavista bienintencionado*, tenemos las siguientes:

- “Prácticamente toda la obra de Las Casas es una protesta contra el estado de esclavitud al que habían sido reducidos los indios por los españoles, de una forma u otra”.²⁶⁶
- “Efectivamente, preocupado porque los indios eran diezmados por las guerras de conquista y los trabajos forzados a los que se les sometía, Las Casas solicitó, en su *Memorial de los catorce remedios*, de 1515, que se permitiera la traída de los negros, por ser más resistentes y para que aminoraran la desgracia de los indios, que amenazaban con desaparecer. Eso lo hizo con la mejor intención”.²⁶⁷

Del primer fragmento se sugiere que la oposición a la esclavitud, en el caso específico de los indios, constituye uno de los ejes que articula la totalidad de la obra lascasiana, como si el otrora obispo de Chiapas pensase, de hecho, en sostener una idea así a lo largo de toda su producción teórica; es decir, una suerte de *idea guía* que diese sistematicidad a su posicionamiento respecto del estado de esclavitud al que habían sido reducidos los indios.

En el segundo fragmento es más clara la insistencia de Beuchot por minimizar el esclavismo lascasiano, incluso procura no llamar *esclavos* a los esclavos negros solicitados por Las Casas, pretendiendo mantener una interpretación de acuerdo con la cual el otrora obispo de Chiapas se caracterizó por su férrea oposición a la esclavitud, a pesar de que éste no fue consistente ni con su práctica ni con su posición respecto de tal institución.

Prueba de lo anterior es su petición de esclavos negros para favorecer a sus *connacionales*: “[Aquel] aviso que de los negros el clérigo había dado era para el bien común de los españoles, que todos estaban pobres y convenía que aquello se les diese de gracia y de balde”.²⁶⁸

Es decir, Beuchot omite las propias palabras de Las Casas con tal de sostener su supuesta oposición a toda forma de esclavitud; llegando incluso a lecturas rebuscadas que

²⁶⁶ Beuchot, Mauricio, *Los fundamentos de los Derechos Humanos en Bartolomé de Las Casas*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 79.

²⁶⁷ Beuchot, Mauricio, *Filosofía y política en Bartolomé de Las Casas*, *op. cit.*, p. 162.

²⁶⁸ Las Casas, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, Tomo III, p. 178.

presentan el esclavismo lascasiano como el resultado de un temor fundado, de un actuar bienintencionado, como si tuviese acceso privilegiado a la intencionalidad del autor.

Y, si bien el otrora obispo de Chiapas se *arrepentirá* de su actuar, ello no implica que de manera retroactiva cambie el sentido de su intención primera; sí hay un momento en el pensamiento lascasiano en que la esclavitud es vista como una medida que favorecerá a los españoles, pues a través del otorgamiento de esclavos éstos alcanzarán un cierto grado de bien común al tener *trabajadores* para su sustento.

Con lo anterior se muestra que en Las Casas no hay una idea consistente (*coherente*) respecto de la esclavitud, pues si en un momento ésta institución aportaría al bien común de los colonizadores, al final de sus días la rechazaría, al menos, en el caso específico de los indios y los negros.

Ahora bien, la *mitología de la coherencia* aparece en dos de sus vertientes: en el primer fragmento como *idea que se identifica con el autor*, a saber, Las Casas como opositor de la esclavitud de los indios en *prácticamente la totalidad de su obra*, y en el segundo fragmento, como *lectura rebuscada* que pretende disolver el esclavismo lascasiano.

En todo caso la pretensión es la misma: sostener un retrato *coherente* de Las Casas como férreo opositor de la esclavitud, a pesar no sólo de su petición explícita de llevar esclavos al *Nuevo Mundo*, sino de su propio pasado como conquistador-colonizador que, gracias a sus servicios prestados a la Corona en su proyecto imperial-colonial, se vio beneficiado del trabajo esclavo en forma de *encomendados*.

Así pues, Las Casas no es –del todo– un férreo opositor de la esclavitud como insiste Beuchot. Si bien la posición del sevillano es crítica en el caso de los indios y posteriormente de los esclavos negros, lo cierto es que se trata de una postura tardía ligada a sus creencias y prácticas religiosas: concibe la disolución de la esclavitud como vía para la expansión desde su fe, y su crítica aparece como respuesta a la negativa de absolución en confesión; en suma, el otrora obispo de Chiapas no tiene una idea ni una práctica *coherente* respecto de la esclavitud.

Lo cual, por supuesto, no es un aspecto negativo ni en su obra ni mucho menos en su vida; se trata, por el contrario, de un testimonio acerca de la evolución en su pensamiento y en su actuar, al tiempo que nos recuerda su activa participación en el violento proceso de Conquista y colonización de América.

c) Las Casas proléptico

Mauricio Beuchot, en términos generales, suele referirse a Las Casas como un *gran humanista* en un sentido *contemporáneo*, a pesar de que para la época tal calificativo supondría que el otrora obispo de Chiapas siguiese, por ejemplo, postulados similares a los planteados por Sepúlveda y, en cuanto tal, contradijese la propia interpretación sostenida por él mismo. Pues recordemos, en tiempos de Las Casas, *humanista* era aquel que se ocupaba de estudiar la antigüedad clásica por considerar que en ella se encontraba el arquetipo ideal del hombre, y el cual debía realizarse.

Sin embargo, comenzaremos por referir una afirmación en la que Beuchot atribuye un sentido anacrónico al trabajo que, como cronista, desarrolló Bartolomé de Las Casas; en concreto nos referimos a sus *escritos antropológicos*:

- “Las Casas actuó atendiendo ampliamente a la antropología científica –fenomenológica y empírica– es que ésta aparece entreverada con su ingente obra de historiador, que se encuentra llena de disertaciones antropológicas. Él no conoce, ni mucho menos, la palabra «antropología»; pero si la hubiera conocido, no habría dudado en llamar «antropológicas» las disertaciones con las que adorna y hasta recarga su obra de historiador”.²⁶⁹

Como señala Beuchot, Las Casas no conocía la antropología como disciplina y, sin embargo, ello no supone problema alguno para que éste realizase un *trabajo antropológico*; aún más, se afirma que de conocer el término, *seguramente* habría titulado así parte de su obra histórica.

La *prolepsis* ocurre cuando Beuchot atribuye anacrónicamente el sentido de *antropología*, en tanto disciplina, a un modo de proceder en la producción escrita lascasiana; es cierto que el otrora obispo de Chiapas procura realizar descripciones detalladas de las Indias en lo natural y cultural, pero ello supone un aspecto compartido con el resto de cronistas de la época y, además, ello no implica que, de su faceta como historiador, se pueda afirmar que éste fuese una suerte de *proto-antropólogo* por *actuar atendiendo ampliamente la antropología científica*.

Otras de las atribuciones de sentido que no corresponden con el Siglo XVI son, por un lado, la supuesta defensa de la libertad de creencias o de religión planteada por Las Casas, de la cual se desprende la tolerancia religiosa y, por otro, –como ya advertíamos– su humanismo. En tal sentido, afirma Mauricio Beuchot:

²⁶⁹ Beuchot, Mauricio, *Los fundamentos de los Derechos Humanos en Bartolomé de Las Casas*, op. cit., p.43.

- “Dentro de esta defensa de la libertad [Las Casas] encuentra su apoyo a la libertad de creencias o de religión, que en el caso de los indios se manifestaba en su derecho a escuchar libremente la predicación del evangelio, y, si no deseaban convertirse a él, en su derecho a continuar con la religión que tenían. Aquí se ve un rasgo muy humano y humanista en Las Casas, en tiempos en que la tolerancia religiosa brillaba por su ausencia”.²⁷⁰

Del fragmento precedente se desprende que Las Casas ya estaba hablando de libertad y tolerancia religiosa o de creencias, a pesar de que, en los hechos, tenía una obra dedicada a la conversión hacia la *verdadera religión* e insistía en cristianizar las Indias; es decir, sus acciones contradicen la supuesta tolerancia religiosa que le atribuye Beuchot.

Por otro lado, la atribución del sentido *humanista* a la supuesta tolerancia religiosa lascasiana no es compatible con el sentido de la época; si bien en el Siglo XVI se habla de *humanismo renacentista*, éste refería “un movimiento eminentemente aristocrático y urbano; una nueva situación crítica del hombre europeo de finales del siglo XV y mediados del XVI, debida a la resurrección de las ideas y de las formas de la antigüedad clásica”.²⁷¹

Así pues, Beuchot vuelve a incurrir en la *prolepsis* al atribuirle a Las Casas tolerancia religiosa y humanismo; si bien es cierto que el otrora obispo de Chiapas no admite conversiones forzadas y defiende la libre comunicación de ideas, también lo es que no tolera otras religiones, en concreto el Islam. Respecto del supuesto *humanismo*, resulta evidente que se trata de una atribución anacrónica en la que Beuchot pretende exaltar *el lado más humano* de Las Casas, omitiendo el sentido que en la época se tenía de dicho concepto.

Ahora bien, al considerar la *prolepsis* en los sentidos anacrónicos que guiaron tanto el trabajo antropológico lascasiano, como su humanismo en cuestiones de tolerancia religiosa, resulta evidente que Beuchot parece más preocupado en presentarnos un Las Casas que superó los límites intelectuales del Siglo XVI; lo cual no demerita la producción teórica lascasiana, pero sí modifica el sentido de la misma.

Es decir, si pensamos en Las Casas como *antropólogo*, perderemos de vista que parte de la finalidad de sus detalladas descripciones era afianzar su proyecto de colonización a través de la evangelización *pacífica* y no tanto *proceder científicamente*; recordemos que las indianas gentes eran descritas, *a profundidad*, como *naturalmente propensas* a recibir la fe en Cristo a razón de su *carácter dócil y facilidad para entender*

²⁷⁰ Beuchot, Mauricio, *Filosofía y política en Bartolomé de Las Casas*, op. cit., pp. 79-80.

²⁷¹ Esteban, León, *La educación en el Renacimiento*, Madrid, Síntesis, 2002, p. 77.

buenas doctrinas. En éste sentido, sólo resta preguntarnos: ¿Qué tan científico es el proceder de una antropología *ad hoc* a los intereses de quien la propone?

Además, si calificamos de *humanista* y *tolerante* la defensa que hace de la propagación de su fe, olvidamos la violencia implícita en su pretensión de imponer, a través de la aculturación, la hegemonía católico-castellana en las Indias, ya por la supresión de las cosmovisiones indianas para dar lugar al relato católico, como por intentar transportar la agricultura peninsular en América.

De lo anterior, resulta evidente que el Las Casas construido por Beuchot dista de ser un partícipe activo dentro del proceso de Conquista y colonización de América y, por el contrario, es un defensor de los Derechos Humanos que, en cuanto tal, respeta las culturas indianas, ya por presentarlas *científicamente* como por aceptarlas aun si éstas deseaban rechazar el Evangelio y la vida cristiana por continuar con sus cosmovisiones.

d) Las Casas el local

La *mitología de la localía*, que implica *ver* en una obra los mismos criterios de clasificación y discriminación con que está familiarizado quien la interpreta, es en la que más parece incurrir Mauricio Beuchot, ya que el filósofo mexicano *logra ver* su concepto de Derechos Humanos reflejado en el pensamiento de Las Casas, concretamente en las prerrogativas que asistían a las indianas gentes.

Pues, a través de la equivalencia propuesta por el filósofo mexicano entre Derechos Naturales y Derechos Humanos, es que logra interpretar el pensamiento y el actuar lascasiano en términos de una *defensa de los Derechos Humanos*. Es decir, aunque Las Casas, de hecho, no pensó en los Derechos Humanos y por consiguiente no los defendió, es posible para Beuchot, a través de su concepción iusfilosófica, sostener que sí hay una defensa de tales derechos, aunque ello implique que el sevillano tenga que ser leído bajo una interpretación que se apegue estrictamente al pensamiento del filósofo mexicano.

Es en la pretensión de Beuchot por mostrar que Las Casas *comparte* su visión iusfilosófica, en donde se materializa la *localía*, puesto que el otrora obispo de Chiapas es leído por el filósofo mexicano con la expectativa de encontrar, en él, su propio concepto de Derechos Humanos; que, a su vez, se funda en una tradición iusnaturalista que se desarrolla sobre una *idea universal y atemporal de naturaleza humana*.

Así pues, a continuación retomaremos los fragmentos donde se revela dicha *localía*:

- “[Esos] que ahora llamamos ‘derechos humanos’ son los que eran llamados ‘derechos naturales’ en la tradición escolástica del siglo XVI”.²⁷²
- “[Las Casas] no usa la expresión ‘derecho subjetivo’, ni ‘derecho objetivo’, mucho menos la de ‘derechos humanos’ o ‘derechos del hombre’; pero existe la noción de derechos naturales subjetivos, solo que con otro nombre [...] utiliza, pues, la noción de *potestas* y *dominium*, como la posesión de algún derecho en sentido subjetivo”.²⁷³
- “Las Casas, aprovechando el individualismo que dejaban tanto el humanismo como el nominalismo, supo aprovechar el realismo tomista en el tema de los universales, esto es, el universalismo que le daba el tomismo, para exigir los derechos humanos o naturales para todos por igual, tanto para los europeos como para los indios y los negros, es decir, tanto para los colonizadores como para los colonizados”.²⁷⁴

El primer fragmento revela una *localía* de conceptos: si equiparamos Derechos Humanos con Derechos Naturales, como propone Beuchot, entonces podremos afirmar que Las Casas, como iusnaturalista del Siglo XVI, *defendió* los Derechos Humanos de los indios en tanto advirtió las prerrogativas de Derecho Natural que les asistían.

Sin embargo, si acudimos a otras visiones que se tienen de los Derechos Humanos, como la propuesta por Helio Gallardo, veremos que no es posible tal equivalencia; ya que tales derechos nada tienen que ver con una idea de naturaleza, pues su fundamento “no es una ideología o filosofía, o cualquier tipo de argumento causalista, sino una matriz sociohistórica [identificada con] *la formación moderna europea* y sus implantes en otros continentes”.²⁷⁵

En tal sentido no existiría, como piensa Beuchot, una idea de *naturaleza* o *Derecho Natural* que fundamente los Derechos Humanos; en otras palabras, si concebimos tales prerrogativas como nos las presenta Gallardo, no habría lugar a la propuesta del filósofo mexicano, ya que no sería posible pensar los Derechos Humanos como Derechos Naturales, ya que su fundamento no sería la supuesta Ley Natural, sino la experiencia social e histórica de la modernidad europea.

²⁷² Beuchot, Mauricio, *Derechos Humanos. Iuspositivismo y iusnaturalismo*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, p. 91.

²⁷³ *Ibíd.*, p. 42.

²⁷⁴ Beuchot, Mauricio, *Bartolomé de Las Casas (1484-1566)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995, p. 16.

²⁷⁵ Gallardo, Helio, “Sobre el fundamento de los derechos humanos”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. 45, No. 115-116, mayo-diciembre 2007, p. 21.

Recurrir a Helio Gallardo tiene una finalidad muy clara: mostrar que la interpretación de Beuchot es *ad hoc* o, en términos de Skinner, se trata de una propuesta fundada en la *localía* presente entre el pensamiento del filósofo mexicano y lo que espera encontrar en Las Casas; es decir, su propuesta será sostenible siempre que compartamos su visión iusfilosófica.

Por otro lado, en el segundo fragmento, salta a la vista otra forma en que Beuchot equipara Derechos Humanos con Derechos Naturales Subjetivos, es decir, insiste en presentar el pensamiento lascasiano bajo sus propios términos. Además, al traducir *potestas* y *dominium* como *derecho subjetivo*, agrega sentidos e intenciones al autor y, a partir de ello, pretende mostrar que la *subjetividad implícita* a tales conceptos es equiparable a la titularidad personal que se tiene respecto de los Derechos Humanos.

Como muestra de que se trata de una interpretación *ad hoc*, recordemos el sentido que tenía *dominium* en el Siglo XVI, el cual no es, como afirma Beuchot, otra manera de llamar al derecho subjetivo; para ello recurriremos a Domingo de Soto. Así pues, al hablar de *dominium*, el correligionario de Las Casas nos recuerda que éste es el poder que tiene el señor sobre sus siervos y sus cosas para servirse de ellos a voluntad y para su provecho; en sus palabras:

[El] dominio no significa un derecho o un poder cualquiera, sino aquel que se tiene sobre una cosa de que podemos servirnos a voluntad y provecho propio, y que amamos por nosotros mismos. [...] Por que lo correlativo de dueño es siervo, el cual todo lo que es pertenece al dueño, como si fuera una bestia. [...] Porque el dominio, para decirlo en pocas palabras, es solamente el derecho de que uno se sirve para su propio provecho.²⁷⁶

Así pues, la idea de *dominium* dista mucho de ser la titularidad de Derechos Humanos, ya que se juega en el ámbito de la *propiedad* sobre objetos o terceros: cosas o siervos –que son como bestias–, y si bien hay en ello el ejercicio de un derecho, éste no es un Derecho Humano como pretende presentarlo Beuchot, pues para ejercer *dominium* hay que tener cosas o siervos sobre quienes ejercer poder. En este sentido, algunos tendrían Derechos Humanos y otros no, según sus capacidades patrimoniales.

Del tercer fragmento resulta evidente la insistencia por equiparar Derechos Humanos y Derechos Naturales, pero se incurre en una nueva *localía*: influencia entre autores. Si bien Las Casas recurre al aquinante y éste, a su vez, es una institución entre los dominicos, es un exceso interpretativo afirmar que, el otrora obispo de Chiapas, tenía

²⁷⁶ Soto, Domingo de, *De iustitia et iure*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1968, Vol. III, p. 279.

intención de recuperarlo en una cuestión tan puntual de su obra, a saber, retomar el realismo tomista para *exigir los Derechos Humanos o Naturales*.²⁷⁷

Ahora bien, de los tres fragmentos antes referidos, podemos concluir que Las Casas *será el campeón en la defensa de Derechos Humanos* sí, y sólo sí, compartimos la conceptualización que, de tales derechos, ofrece Mauricio Beuchot; en otras palabras, se trata de una interpretación que se ajusta a los conceptos del filósofo mexicano y, en cuanto tal, sólo es una entre otras posibles.

Y, aunque Las Casas, de hecho, hubiese expresado que defendería los Derechos Naturales Subjetivos de indios y negros, continuar afirmando que por ello *defendió sus Derechos Humanos* resultaría una aseveración *mitológica* a razón de la supuesta *localía* o similitud entre unos y otros; es decir, la interpretación de Mauricio Beuchot sólo es sostenible si asumimos sus conceptos y omitimos –o minimizamos– los postulados y acciones con los que el otrora obispo de Chiapas contraviene dicho enfoque iusfilosófico.

²⁷⁷ Aunque no es el objeto de esta Tesis, consideramos pertinente retomar el pensamiento tomista en torno a la cuestión de la Ley para ver si hay o no en Tomás de Aquino una idea de Derechos Naturales o Humanos. Recordemos que para el aquinante la Ley se dividía en:

- Eterna: Se identifica con la razón de la sabiduría divina de Dios, es una Ley que rige la totalidad de la creación como principio de todo acto y movimiento; se promulgó en el momento mismo de la creación; es decir, Dios no necesitó de un momento posterior a la creación para que ésta se rigiese de acuerdo a sus propios fines.
- Natural: Es la Ley que hace accesible a la razón los preceptos de la Ley Eterna, supone aquellos principios que el hombre conoce gracias a su participación de la razón eterna; su finalidad es práctica, dado que guiará su acción hacia aquellos fines que le son naturalmente propios.
- Humana: Surgida, en cierto sentido, del carácter social de los hombres, supone la aceptación de los preceptos normativos que una comunidad se da a sí misma para disciplinar a sus miembros y, a través del temor a la sanción o pena, encaminarlos hacia la virtud; deriva de la Ley Natural pero no se limita a ella, pues si bien la toma como referencia, las penas son añadidos producidos por los hombres. Además, no existe garantía de que toda Ley Humana sea necesariamente expresión de la ley Natural, pues cuando los hombres establecen preceptos normativos injustos, se dice que hay corrupción en ella, pero, en principio, ésta no pierde ni su carácter obligatorio ni punible, y a diferencia de la Ley Natural, la Ley Humana es mutable siempre que tienda hacia la realización del bien común.

Ahora bien: ¿Es posible equiparar la Ley Humana con la Ley Natural? Evidentemente no, para el propio Tomás de Aquino la Ley Humana es un producto de los hombres que, si bien se inspira en la Ley Natural, no es equiparable con ella, porque la primera es mutable y falible; características que no pueden ser atribuidas a la Ley Natural, pues ésta es *reflejo* de la Ley Eterna.

Además, la Ley Humana es potencialmente más amplia que la Ley Natural: cuenta con los añadidos que se pueden hacer a los principios naturales a través de las penas; en suma, no se puede establecer una equivalencia como propone Beuchot, pues, en todo caso, la Ley Natural es un principio de creación y no una norma mutable y punible como sí lo es la Ley Humana.

Respecto de la concepción de la Ley en Tomás de Aquino, véase: Aquino, Tomás de, *S. T. I-II*, C. 90 a 97.

En síntesis y conclusión, Mauricio Beuchot incurre en afirmaciones *mitológicas* al momento de presentar a Bartolomé de Las Casas como defensor de los Derechos Humanos y, aunque ésta sea *sostenible* desde el propio marco conceptual que él mismo construye, lo cierto es que, al ampliar la visión respecto del otrora obispo de Chiapas recurriendo a su vida y su obra, la versión del filósofo mexicano presenta dificultades.

Pues, si bien Las Casas llega a utilizar un enfoque de Derecho Natural al denunciar las atrocidades cometidas en las Indias, lo cierto es que, en los hechos, ejerció violencia directa sobre indios y negros, al tiempo que excluyó a los musulmanes de los *supuestos derechos que reclamaba para todos los hombres*; es decir, sus acciones como conquistador-colonizador, más que apearse a una defensa de los Derechos Humanos, se corresponden con alguien preocupado por impulsar otra forma de realizar el proyecto imperial-colonial castellano en América.

2. Bartolomé de Las Casas: El mítico conquistador-colonizador

Llegados a éste punto, ofreceremos una alternativa distinta a la versión más difundida del otrora obispo de Chiapas, ya que en lugar de enfocarnos en su faceta como *defensor* de los indios y los esclavos negros, lo reinstalaremos en su contexto y lo presentaremos como lo que fue: aquel fraile del Siglo XVI que, como conquistador-colonizador, pretendió afianzar el proyecto imperial-colonial castellano a través de la evangelización *pacífica*.

Para ello, comenzaremos por enmarcar el pensamiento y las acciones de Las Casas dentro del expansionismo imperial-colonial castellano, pues, a pesar de sus *duras críticas* hacia el proceder de los conquistadores, fue difusor de la ideología colonizante de la Corona y partícipe activo dentro del proceso 1492, con el que se inauguró la colonialidad.

Además, en un segundo momento señalaremos la violencia que supuso para los indios y los negros el actuar teórico y práctico de Bartolomé de Las Casas, ya que a pesar de su intención de pronunciarse a su favor, lo cierto es que en los hechos pretendió consolidar la hegemonía del imperio católico-castellano en las Indias; ya por imponer un modo de vida acorde a la Metrópoli, como por supeditar el indiano mundo al relato creacionista y para él *canónico*, propio de su tan particular religión.

Comenzaremos con una consideración que, respecto de la filosofía, nos ofrece el pensador chileno José Santos-Herceg:

El espacio y el tiempo, el contexto desde el cual se emite un discurso filosófico, es “su” lugar y, por tanto, es central para efectos de su constitución como discurso. [...] [El] lugar

donde surge la filosofía [...] le da su nacionalidad, su nombre, pero también su figura y fisionomía, su especificidad.²⁷⁸

Iniciar con éstas palabras nos permite enfatizar en el hecho de que, si deseamos interpretar tanto la vida como la obra de Bartolomé de Las Casas, deberemos considerar el contexto de expansión imperial-colonial que le dio *nacionalidad, nombre, figura y fisionomía* a su producción teórica y que, además, encausó sus acciones; es decir, tener siempre presente que el otrora obispo de Chiapas fue partícipe activo dentro del violento proceso de penetración europea en las Indias y, tangencialmente, de la expansión hacia África como promotor de la *importación* de esclavos para beneficio de los españoles.

Por otro lado, el espacio dese el que se enuncia el discurso filosófico de Bartolomé de Las Casas, fue “un espacio [...] invadido, conquistado, subyugado, sometido, saqueado y violado; en un mundo que fue dominado, colonizado y que, tal vez, no logra zafarse de sus cadenas”.²⁷⁹

De ahí que su filosofía y sus acciones, a pesar de toda *carga crítica y pretensión de defensa*, tuviesen ecos de violencia, recordemos, por ejemplo, que como prior de Puerto de Plata no tuvo problema en ocupar las indianas tierras para mandar construir un convento, ni mucho menos tuvo reparo en calificar de bárbaros a los indios que, de acuerdo a sus particularísimos parámetros de civilidad, *carecían de escritura*.²⁸⁰

Sin embargo, atendiendo a *su* tiempo, resultará evidente que el pensamiento lascasiano no podría haberse encausado de otra manera, pues, como señala el filósofo José Santos-Herceg:

La filosofía en el Nuevo Mundo es una reflexión que se sobrepone, que se impone, que se adueña del espacio. La filosofía europeo-occidental se transplanta a América, se la exporta imponiéndola como filosofía. El traslado, como veremos, obedece a intenciones aunque solapadamente hegemónicas. La filosofía que llega a América se vuelve así una “filosofía colonizadora”, una reflexión filosófica ideologizada: etnocéntrica, eurocéntrica.²⁸¹

Y agrega, en referencia directa a los pensadores que encarnan dicha filosofía y las repercusiones de la misma:

²⁷⁸ Santos-Herceg, *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, Chile, Fondo de Cultura Económica, 2016, pp. 27-28.

²⁷⁹ *Ibíd.*, p. 47.

²⁸⁰ Recordemos, por ejemplo, que mayas y teotihuacanos desarrollaron fonogramas e ideogramas para plasmar su pensamiento; es decir, sí había en las Indias un modo de *escribir*, aunque negado por la evidente falta de correspondencia entre el pensamiento indiano y las lenguas latinas conocidas por Las Casas.

²⁸¹ *Ídem.*

Un caso paradigmático, pero sin duda no el único, de la llamada “filosofía de la conquista”: Ginés de Sepúlveda, pero también Francisco de Vitoria, e incluso Bartolomé de Las Casas, el gran luchador contra la esclavitud, están presos de una ideología claramente colonizadora. [...] [Que da lugar a] la instauración de un determinado “aparato hegemónico” cuya instalación ha tomado el nombre de “normalización filosófica”.²⁸²

Así pues, los pensadores antes referidos no sólo piensan en términos colonizadores: Sepúlveda defiende la superioridad natural del español frente al indio; Vitoria plantea casos en que la Conquista sería legítima, y Las Casas insiste en que la empresa de las Indias se realice de cristiana manera, sino que al imponer su tradición intelectual al momento de explicar el *Nuevo Mundo*, hacen de éste un espacio colonizado que cobrará sentido en los términos de los conquistadores.

Hasta aquí, parece claro que Las Casas hace una filosofía desde y para la hegemonía, vive, como Sepúlveda y Vitoria, de manera directa el proceso de expansión de corte imperial-colonial castellano y, por ello, su filosofía está cargada de la violencia que caracterizó dicha expansión; que, además, se desarrolla de manera paralela con la inauguración de la colonialidad.

Así pues, a continuación veremos de qué manera, el pensamiento del otrora obispo de Chiapas contribuyó a la consolidación de una visión fundada en la hegemonía y en una jerarquía étnico-racial que hacia de la cultura católico-castellana aquella en la cual se desenvolvía el hombre arquetípico.

Pues, aunque sea posible leer la obra lascasiana en *clave pro indiana*, lo cierto es que ésta no deja de ser una producción teórica colonizante; tomemos por caso sus historias, en las que, si bien se denuncian las atrocidades cometidas en las Indias, también se insistirá en la idea de que, a través de la cristianización, se erradicaría la idolatría y los pecados nefandos que cometían los naturales de América.

Lo cual, en términos de Grosfoguel, da inicio al discurso de inferiorización racista culturalista que, en cuanto tal, equipara a Las Casas con Sepúlveda por sus componentes racistas en sus respectivos discursos; al respecto, el sociólogo puertorriqueño señala de ambos autores:

Como es bien sabido, Ginés de Sepúlveda defendía la posición a favor de la esclavización de los «indios» en el proceso de trabajo sin que esto fuera pecado a los ojos de Dios. [...]

Bartolomé de Las Casas sostenía que los «indios» son seres con alma pero que estaban en un estado de barbarie que precisaba de la cristianización. Por consiguiente, para Las Casas a los ojos de Dios era pecado esclavizarlos. Lo que propuso fue «cristianizarlos». Tanto

²⁸² *Ibíd.*, pp. 47-48.

Las Casas como Sepúlveda representan la inauguración de los dos principales discursos racistas con consecuencias perdurables que serán movilizados por las potencias imperiales en los siguientes 400 años: los discursos racistas biológicos y los discursos racistas culturalistas.²⁸³

Ahora bien, en términos de *consecuencias perdurables*, Grosfoguel afirma:

El discurso racista biológico es una secularización científicista en el siglo XIX del discurso racista teológico de Sepúlveda. Cuando la autoridad del conocimiento pasó en Occidente de la teología cristiana a la ciencia moderna después del Proyecto de Ilustración del siglo XVIII y de la Revolución Francesa, el discurso racista teológico de Sepúlveda que podríamos caracterizar como «gente sin alma» mutó con el acenso de las ciencias naturales a un discurso racista biológico de «gente sin biología humana» y más tarde a «gente sin genes» (sin la genética humana). Lo mismo sucedió con el discurso de Bartolomé de Las Casas. El discurso teológico de Las Casas de «bárbaros a cristianizar» en el siglo XVI, se transmutó con el acenso de las ciencias sociales en un discurso racista cultural antropológico sobre «primitivos a civilizar».²⁸⁴

Es decir, desde la perspectiva de la colonialidad, el proceder de Las Casas se revela como una vía para aculturar a los naturales de las Indias, eliminar su barbarie a través de la religión, hecho en el que insistió a lo largo de sus obras, y que, a la postre, constituiría el antecedente directo de toda pretensión por realizar el arquetipo de la hegemonía en turno entre los *diferentes* que fueron víctimas de los procesos de colonización europea.

Se trata, pues, no de una *inclusión* del Otro en la cultura dominante, sino de su *anulación* a través de la aniquilación de la diferencia. Las Casas no es, por lo tanto, ningún defensor del indiano mundo, sino un conquistador-colonizador preocupado por extender la *civilidad católica* y, en ese sentido, afianzar la hegemonía del Imperio castellano que representó.

Respecto de Sepúlveda, es claro que no hay manera de subsanar la inferioridad en tanto ésta se presenta de forma natural; sin embargo, en el fondo ambos discursos coinciden en la inferiorización del Otro a razón de que éste, en tanto *diferente*, no cumple con el *estándar de civilidad* construido de manera etnocéntrica por los representantes del imperio católico-castellano.

En ello radica la jerarquía étnico-racial: lo católico-castellano, como supuesta cultura superior, se coloca en la cima de la clasificación del mundo y, a partir de ello, ejerce violencia directa sobre los que considera inferiores; para el caso que nos ocupa, sus

²⁸³ Grosfoguel, Ramón, “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo Siglo XVI”, *Tabula Rasa*, No. 19, julio-diciembre de 2013, p. 47.

²⁸⁴ Ídem.

víctimas fueron los indios en ultramar, los musulmanes y judíos (incluyendo conversos) en la península ibérica y, por supuesto, los esclavos negros.

De ello que Grosfoguel afirme:

En suma, la conquista del continente americano en el siglo XVI extendió el proceso de genocidio/epistemicidio que comenzó con la conquista de Al-Andalus a nuevos sujetos como los pueblos indígenas y los africanos, mientras que en forma simultánea intensificó mediante una nueva lógica racial el genocidio/epistemicidio contra las poblaciones cristianas de origen judío y musulmán en España.²⁸⁵

Así pues, retornando a nuestra consideración inicial, la filosofía producida por Bartolomé de Las Casas tiene por nacionalidad Castilla y Aragón, por figura, fisonomía y especificidad, ser colonizante.

Por supuesto, ello no implica la descalificación de su pensamiento, simplemente es un recordatorio del momento histórico en que se produjo y, en cuanto tal, del sentido que se debe tener presente al momento de aproximarnos a la obra lascasiana; pues en ésta se insiste en *llevar* a los indios hacia la fe en Cristo, pero la pugna por extender su particularísima religión lleva implícita una forma de vida católico-castellana.

Es decir, la religión se practicará como en la Metrópoli, impensable para el otrora obispo de Chiapas concebir una reforma en la fe de su Imperio; no plantea que ésta se adapte al indiano mundo, sino que éste se transforme y siga el canon de su nación; recordemos, por ejemplo, su pretensión de llevar campesinos españoles para que instruyesen a los indios en la agricultura y la religión, porque, al parecer, ser cristiano no basta, hay que serlo a la manera de Castilla y Aragón.

Ahora bien, una vez recordado el contexto imperial-colonial que definió el tiempo y el espacio desde el cual Las Casas enunció su discurso filosófico y, en lo general señalar algunas implicaciones de éste, procederemos a abordar de manera específica como es que las acciones y los postulados del otrora obispo de Chiapas violentaron las Indias.

Para ello decidimos enmarcar las violentas implicaciones de la obra y las acciones de Las Casas en dos vertientes: *Razón teológica* en tanto la violencia implícita en su pretensión no sólo de cristianizar las Indias, sino de reducirlas a su relato creacionista, y *Razón imperial*, entendida como la castellanización de la vida en América.

²⁸⁵ *Ibíd.*, p. 50.

2.1. Conquistador espiritual: Razón teológica

Cierto es que Las Casas funda, en gran medida, su propuesta teórica en la particularísima fe que abrazaba y la religión que practicaba, igualmente cierto es que éstas pretendían universalidad a razón de que su Dios había sido artífice de la *Creación* y, en cuanto tal, todo lo que en el mundo existiese se regía por *la misma ley*.

Sin embargo, aunque Bartolomé de Las Casas *crea* en tal universalidad y pretenda contribuir a su realización, ello no anula el siguiente hecho: se trata de una religión entre otras posibles. Es decir, *crear* en el Dios católico no da sustento ni legitimidad a la tendencia universalizante de su religión; por el contrario, alimenta la violenta declaración impositiva de que ésta es una *verdad universal y debe abrazarse*.

Así pues, partiendo de éstas consideraciones, presentaremos algunos ejemplos de cómo la supuesta universalidad de la fe en Cristo, pregonada por el otrora obispo de Chiapas, anula la riqueza religiosa de las Indias; por otro lado, queremos aclarar que nos limitaremos a las culturas mesoamericanas por ser aquellas que se establecieron en parte del territorio en el que Las Casas actuó directamente (México y Guatemala).

Recordemos cómo, para Las Casas, inició todo de acuerdo a su concepción creacionista: “En el principio, antes que otra cosa hiciese Dios, sumo y poderoso Señor, crío de la nada el cielo y la tierra, según que la Escritura divina da testimonio, cuya autoridad sobrepuja toda la sutileza y altura del ingenio de los hombres”.²⁸⁶

En efecto, el Dios católico es fuente de todo lo creado para sus creyentes, pero resulta que, en los hechos, no es el único Dios y, aunque Las Casas sostenga una visión centrada en su religión, ello no supone la invalidez de otras religiones. Ahora bien, cabe preguntar: ¿Qué implicaciones tiene una visión así para las Indias?

La respuesta sencilla es: negar las cosmovisiones indianas; pero aquí ofreceremos dos relatos religiosos que, a la luz del creacionismo lascasiano, quedarían anulados por implicar a *otros dioses*. El primero de ellos se encuentra en el libro Maya Quiché *Popol Vuh*, donde se narra la creación, a partir del maíz, de *nuestras primeras madres y nuestros primeros padres*:

Y dijeron los Progenitores, los Creadores y Formadores, que se llaman Tepeu y Gucumatz: “Ha llegado el tiempo del amanecer, de que se termine la obra y que aparezcan los que nos han de sustentar y nutrir, los hijos esclarecidos, los vasallos civilizados; que aparezca el hombre, la humanidad, sobre la superficie de la tierra”. Así dijeron. [...]

A continuación entraron en pláticas acerca de la creación y la formación de nuestra primera madre y padre. De maíz amarillo y maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se

²⁸⁶ Las Casas, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, Tomo I, p. 27.

hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados.²⁸⁷

Resulta evidente que los Progenitores, Creadores y Formadores no son el Dios de Las Casas, sino las deidades creadoras en la cosmovisión Maya y que, desde la perspectiva católica, recaerían en la categoría de *falsos ídolos*.

Por otro lado, retomaremos un mito creacionista nahua, que particularmente nos relata el origen de diversos productos agrícolas:

Dos dioses, él llamado Pilitzintecuhtli, ella Xochipilli, tuvieron por hijo a Cintéotl. El dios hijo –protoser vegetativo– se hundió en la tierra para producir diferentes vegetales útiles al hombre. Así, de sus cabellos salió el algodón; de una oreja, la planta llamada huauhtzontli; de la nariz, la chíá; de los dedos, los camotes y del resto del cuerpo otros muchos frutos. El más importante de todos, el maíz, brotó de las uñas del dios.²⁸⁸

Ambos relatos no sólo contravienen el creacionismo sostenido por Las Casas, sino que, en tanto concepciones no-católicas, estarían en riesgo de desaparecer si se concretaba, como deseaba el otrora obispo de Chiapas, la cristianización de las Indias; es decir, de haberse afianzado la hegemonía católico-castellana habrían desaparecido tanto los Progenitores, Creadores y Formadores, como Cintéotl y sus padres.

Señalar tal riesgo no es ocioso, se trata de un ejemplo de cómo la riqueza religiosa propia de las cosmovisiones indianas se negó y se aniquiló; negación y aniquilación de la cual, recordemos, Las Casas fue partidario según se muestra en su insistencia por cristianizar a los indios.

Ahora bien, para tales efectos, el otrora obispo de Chiapas inaugura el *mito del buen salvaje*, aquel ser dócil pero capaz de convertirse a la fe en Cristo; en sus palabras:

[Los indios son las gentes] más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos, a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bullicios, no rijosos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas que hay en el mundo. Son asimismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complición, y que menos pueden sufrir trabajos [...] Son también gentes paupérrimas, y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales, y por esto no soberbias, no ambiciosas, no codiciosas. [...] Son eso mismo de limpios y desocupados y vivos entendimientos, muy capaces y dóciles para toda buena doctrina,

²⁸⁷ Anónimo, *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché de Guatemala*, Bogotá, Panamericana, 1997, pp. 125-127.

²⁸⁸ López Austin, Alfredo, “Cuatro mitos mesoamericanos del maíz”, en Esteva, Gustavo y Marielle, Catherine (Coordinadores), *Sin maíz no hay país*, México, CONACULTA/Museo Nacional de las Culturas Populares, 2003, p. 31.

aptísimos para recibir nuestra santa fe católica y ser dotados de virtuosas costumbres, y las que menos impedimentos tienen para esto que Dios crió en el mundo.²⁸⁹

Esta consideración revela su pretensión de cristianizar a los habitantes de las Indias; es decir, para el otrora obispo de Chiapas no hay lugar para otras religiones, si ese fuera el caso, ¿por qué insistir en la propensión natural de los indios por convertirse al catolicismo?

La respuesta es clara, Las Casas, por su propia tradición intelectual y su contexto, no está en posibilidad de reconocer que su fe es una entre otras posibles; tan es así que preparó una obra dedicada a llevar a los pueblos a *la verdadera religión*, al tiempo que no dudó en calificar a los musulmanes de seres con *bestiales costumbres*.

Por otro lado, la posición religiosa lascasiana, en cuestiones políticas, anula el fundamento del poder mesoamericano. Pues si en la tradición de Las Casas Dios era la fuente principal de éste, para los mesoamericanos lo era el linaje que se veía acompañado por los dioses; al respecto, Florescano señala:

Las culturas mesoamericanas eran culturas asentadas en el poder político y para dotar de significado a esa fuerza constitutiva inventaron un abanico de símbolos. [...]

La construcción simbólica del ajaw [–máxima autoridad–] maya comenzaba con su designación, en edad temprana, como heredero del trono. Sabemos que Janaab Pakal fue nombrado sucesor del trono de Palenque muy joven y que él mismo designó a Kam Balam para que lo relevara cuando éste tenía apenas seis años. El propósito de esta designación era apagar a buen tiempo la lucha por el poder al interior de la familia real y conseguir, por medio de negociaciones adecuadas, el respaldo de los linajes y las familias nobles para el designado. En estos casos el nombramiento del heredero se hacía público en ceremonias especiales y se propagaba a través de textos, esculturas, pinturas, monumentos propiciatorios y otros medios [en que el heredero estaba acompañado por sus ancestros y los dioses]. [...]

La presencia figurada de los ancestros y los dioses en esas ceremonias ratificaba la legitimidad de la designación.²⁹⁰

Es decir, mientras que para el peninsular Dios es fundamental para la articulación de la vida política, aun cuando reconozca el derecho de los pueblos para elegir a sus gobernantes, para los mayas lo era el linaje favorecido por los dioses; por ello, al ser cristianizados, los mayas perdieron parte de su tradicional forma de organización sociopolítica.

²⁸⁹ Las Casas, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República, 2003, pp. 41-42.

²⁹⁰ Florescano, Enrique, *Los orígenes del poder en Mesoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 276.

Aclaremos que no discutiremos que visión política es más adecuada o viable para la organización social, simplemente queremos señalar cómo es que el pensamiento político lascasiano, al fundamentarse en su Dios, contraviene el pensamiento político maya; aún más, al pretender cristianizar a los indios, el otrora obispo de Chiapas apuntaría hacia la aniquilación de una tradición política mesoamericana.

Los dos ejemplos precedentes suponen una parte de las cosmovisiones indianas que, de convertirse en cosmovisiones cristianas, se habrían perdido. En ambos casos se negarían los orígenes mayas y nahuas, no habría *primeros padres ni deidades benéficas* que nos creasen o creasen aquellos insumos necesarios para la vida; pues éstos serían *falsos ídolos de una falsa religión*.

Así pues, Las Casas pregona una filosofía-teología colonizante: inhibir los símbolos religiosos es inhibir las prácticas de vida que éstos amparan; el otrora obispo de Chiapas pretendió desarticular la *barbarie indiana* al llevarla a la *verdadera religión*, imponer violentamente un modo de pensar y de vivir que contradijese la realidad americana.

2.2. Colonizador *pacífico*: Razón imperial

En éste apartado, nos enfocaremos en un hecho particular de la vida del otrora obispo de Chiapas: su pretensión de llevar campesinos españoles a América con el fin de que instruyesen a los indios en la fe y la agricultura; siendo éste segundo aspecto en el que nos enfocaremos, pues su intención atentaría directamente contra la tradición agrícola mesoamericana²⁹¹ y, en ese sentido, contra la forma de vida de las culturas asentadas en ella.

Para ilustrar nuestro punto, consideramos necesario referir brevemente el proceso histórico que atravesó la agricultura mesoamericana, con el fin de revelar todo aquello contra lo que atentó Bartolomé de Las Casas.

Así pues, recurriremos al trabajo de López Austin y López Luján, quienes nos recuerdan que fue en el Protoneolítico (5 000-2 500 antes de Cristo [aC]) cuando ocurrió la intervención deliberada en el ciclo agrícola para producir alimentos; por ello, los grupos de cazadores-recolectores se integraron en sociedades agrícolas al adquirir “un patrón de

²⁹¹ Insistimos en limitar el análisis a Mesoamérica en tanto Bartolomé de Las Casas actuó directamente en la región, particularmente el sur de México y Centroamérica.

subsistencia en el que predominan la producción y el consumo de alimentos cultivados, [significando no solamente] una técnica, sino una nueva forma de vivir y de pensar”.²⁹²

Dicha nueva forma de vivir y de pensar se tradujo, en el Preclásico Temprano (2 500-1 200 aC), en una constitución homogénea en las aldeas que comenzaron a asentarse alrededor de los cultivos; además, inició el intercambio de productos entre distintas aldeas y surgieron las primeras prácticas rituales de carácter mortuario, consistentes en enterrar a los muertos bajo los pisos de las habitaciones.

Es decir, la agricultura comenzó a ser un eje articulador de la vida mesoamericana, en torno a ella se definirían las primeras regiones y estaría presente un incipiente sentido de pertenencia a la tierra, a grado tal que los muertos debían descansar en sus respectivas aldeas.

Tal fue el impacto de la agricultura, que para el Preclásico Medio (1 200-400 aC) ésta evolucionó gracias al desarrollo de distintas técnicas para el control de recursos hidráulicos; disminuyendo los riesgos causados por las lluvias y aprovechando la captación de agua para influir en el aumento de las cosechas.

Aunado a ello, se intensificaron las relaciones entre aldeas y regiones a través del intercambio de productos e ideas; además, la nueva complejidad trajo consigo diferenciación social. Paralelamente, apareció la escritura y el calendario de corte agrícola y religioso, reforzando el vínculo así entre los dioses y la tierra.

El Preclásico Medio está estrechamente ligado a los olmecas y, aunque no hay evidencias fehacientes sobre su origen, si se trataba de un único grupo políticamente homogéneo o la unión de diversos grupos; lo cierto es que los rasgos culturales *de lo olmeca* se encuentran dispersos a través de Mesoamérica.

Además, lo anterior nos permite suponer que los olmecas contaban con “una organización social jerarquizada, una especialización técnica y artística nada despreciable, y un ceremonialismo complejo y compartido”.²⁹³

Posterior a ello, surgió el Preclásico Tardío (400 al 200 aC), que se enmarca en el establecimiento de distintos Centros de Poder y los consecuentes conflictos por lograr el control político y comercial; asimismo, comenzó a desarrollarse el gigantismo arquitectónico.

²⁹² López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo, *El pasado indígena*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 2012, p. 25.

²⁹³ *Ibíd.*, p. 108.

Culturalmente se comenzó a estructurar una cosmovisión propia y más compleja a través de la representación de episodios míticos que, a su vez, se incluían en un calendario mucho más preciso e igualmente enfocado en lo agrícola y lo religioso.

A este periodo, siguió el Clásico, que encuentra sus antecedentes hacia el 400 aC y en él se refleja el esplendor de las culturas mesoamericanas: crecimiento demográfico de manera exponencial; una marcada división y especialización del trabajo; redes comerciales y de producción interregionales, y la aparición de regímenes señoriales fundados en linajes.

Igualmente se crearon complejos sistemas de numeración, calendarización y escritura (que Las Casas negó por no ajustarse a sus criterios etnocéntricos).²⁹⁴ El Clásico trajo consigo la distinción campo-ciudad: los centros urbanos concentraban la actividad política, comercial –distribución– y religiosa de su tiempo, mientras que el campo era fuente de producción; así mismo, se dio una bifurcación entre dos tradiciones culturales que, por antonomasia, son representadas por teotihuacanos y mayas.

Dicho periodo de esplendor comenzaría su decadencia hacia los años 650 y 750 después de Cristo [dC], dando lugar al Epiclásico, periodo de decadencia maya y teotihuacana que, de acuerdo con Enrique Nalda y René Millon en el caso de la ciudad del altiplano central, tuvo una causa ligada a los agricultores:

[Sostienen] que fueron los mismos teotihuacanos los causantes del colapso. Arqueológicamente, existen pruebas de una novedosa tónica militarista, [por la proliferación de] escenas pictóricas alusivas a la guerra y las imágenes individualizadas que subrayan el prestigio de los gobernantes. [...] Este reforzamiento del poder público y militar fue tal vez una respuesta al creciente descontento de un campesinado que debía cumplir con las crecientes exigencias de la elite o a la pugna entre varias facciones de clase alta.²⁹⁵

Así, pues, en ésta hipótesis se atribuye al campesinado, a los trabajadores de la tierra, la caída de la ciudad; ya que su importancia como productores agrícolas les habría otorgado la fuerza política suficiente para participar del resquebrajamiento del Centro de Poder más importante durante el Clásico.

Finalmente, la historia mesoamericana *precolombina* se *acaba* con el Posclásico, que se sitúa del 900 dC hasta la caída de Tenochtitlan, se enmarca en el asenso y caída de los toltecas y los mexicas.

²⁹⁴ Respecto de la elaboración de complejos calendarios y sistemas de numeración, véase: Reston, George, *Mundo Maya. Claves para entender una civilización fascinante*, España, Ecommerce Quality Consulting, p. 89, y López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo, *op. cit.*, p. 111.

²⁹⁵ López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo, *op. cit.*, p. 175.

Hasta aquí, resulta claro que la agricultura fue fundamental para la evolución cultural mesoamericana, erigiéndose como uno de los pilares de las cosmovisiones indianas; pero también fue, evidentemente, un desarrollo técnico que implicó una serie de conocimientos surgidos en el seno de las comunidades a partir de sus experiencias y, en cuanto tales, convirtieron elementos susceptibles del epistemicidio que trajo consigo el proyecto imperial-colonial castellano.

Y, para dimensionar la valía y alcances de tales conocimientos, expondremos algunos de los sistemas agrícolas desarrollados en nuestro continente:²⁹⁶

- *Sistema extensivo de roza y quema*: Aplicable en regiones selváticas con estaciones marcadas y de larga duración, en éste se limpiaba el terreno sobre el cual se iba a sembrar mediante el derribamiento de árboles y cortando los arbustos y maleza; para proceder a la posterior quema del terreno.

En este proceso se procura que los cultivos equilibren las exigencias de nutrientes, un ejemplo es la siembra de la yuca y el maíz, para que exista una recuperación pronta del suelo y evitar su agotamiento.

- *Sistema intensivo con descanso intermedio*: Empleado en regiones donde los árboles no son muy altos, prescindiendo del derribamiento y la quema; aunque sí había una modificación del terreno, las transformaciones eran mínimas y tenían como finalidad mantener la humedad a través de canaletas.

Los periodos de aprovechamiento de la tierra y su descanso eran de extensión similar, a pesar del descanso intermedio, se logra obtener una cierta continuidad entre los productos cultivables y la posibilidad de sembrar nuevos.

- *Sistema de horticultura de policultivo*: Sistema en el cual se daba cuidado especial a determinadas parcelas en las que se cultivaban diversas especies con distintos periodos de crecimiento y que, en combinación, permitían de manera natural la protección del suelo y evitaban la aparición de plagas.

Estas parcelas especiales se encontraban habitualmente cerca de las viviendas, requerían una demanda mínima del suelo y brindaban una productividad notable.

- *Sistema de regadío*: Aplicación de técnicas para la construcción de infraestructura hidráulica que permitiese utilizar, de manera controlada, los recursos hídricos que se hallaban dispersos.

²⁹⁶ Véase: Chonchol, Jaques, *Sistemas agrarios en América Latina. De la etapa prehispánica a la modernidad conservadora*, Chile, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Con ello se podía obtener más de una cosecha al año; permitiendo cultivar plantas que requerían mayor humedad (cacao, chile, algodón, etc.); además permitía producir en campos de riego durante temporadas de sequía.

Este sistema fue ampliamente desarrollado en Mesoamérica, procurando que la distribución hidráulica garantizara un riego permanente a través de canales; riego temporal utilizando ríos perennes; riego temporal por inundación, y la construcción de depósitos fluviales.

Por otro lado, el conocimiento y la técnica agrícola, alcanzarían un alto grado de complejidad que se reflejaría en la milpa y el cultivo en chinampas. La milpa, característica de Mesoamérica, es un sistema de producción de policultivo, en el cual, el maíz tiene un papel preponderante; además, gracias a su adaptabilidad, es que se pueden generar “diferentes tipos de milpa acordes con los más variados ecosistemas, cada uno con características propias, pues el conjunto de plantas se adapta a las condiciones culturales y del medio donde se cultiva”.²⁹⁷

Cabe resaltar que de la milpa se pueden obtener hasta sesenta tipos de insumos, que se utilizan para satisfacer necesidades alimenticias, obtener hierbas medicinales, abono e, incluso, materiales utilizados en la ornamentación.

La complejidad en la funcionalidad de la milpa responde a las relaciones entre sus componentes básicos, a saber:

Las plantas que se cultivan en la milpa tienen relaciones sinérgicas; así por ejemplo el frijol genera en su raíz nitrógeno que el maíz extrae del suelo y éste a su vez proporciona soporte al frijol enredador; las grandes hojas de la calabaza impiden que otras yerbas no útiles prosperen y dan sombra al suelo limitando la evaporación.²⁹⁸

Además, la milpa, al permitir la creación de un espacio variado en especies cultivables, dio paso al surgimiento de nuevas y variadas especies de maíz, frijol, calabazas, quelites, etcétera.

Finalmente, respecto de los sistemas de producción agrícola mesoamericanos, tenemos las chinampas, que “consistían en balsas rectangulares rellenas de ramas de árboles, de hojas y de fango, que quedaban ancladas al fondo del lago y rodeadas de sauces de rápido crecimiento. Sobre ellas cultivaban maíz, calabazas, tomates, chiles y legumbres en general”.²⁹⁹

²⁹⁷ Buenrostro, Marco, “Las bondades de la milpa”, *Ciencias*, No. 92-93, octubre 2008-marzo 2009, p. 30.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 31.

²⁹⁹ Chonchol, Jaques, *Sistemas agrarios en América Latina. De la etapa prehispánica a la modernidad conservadora*, Chile, Fondo de Cultura Económica, 1996, p.51.

Su extensión era variable, entre los 30 y 100 metros de largo por 3 a 8 metros de ancho; se anclaban con ahuehuetes plantados en los bordes de su área y se mantenían fértiles con la aplicación periódica de fango, plantas acuáticas y residuos orgánicos. Así mismo, por desarrollarse en un ambiente lacustre, naturalmente contaba con una riqueza de nutrientes y acceso *cuasi* ilimitado a recursos hidráulicos, elementos que le permitían ser un sistema intensivo de producción agrícola.

Así pues, estos sistemas de producción agrícola constituyeron el basamento para el desarrollo de las civilizaciones mesoamericanas, a razón de que lograron producir alimentos que no estuviesen sujetos a las vicisitudes de la caza o la recolección; lo cual, además, constituiría el fundamento de la vida en sus complejas sociedades.

Pues, debido a la sustentabilidad que generó la agricultura, su influencia se expresó en la estructura social, los núcleos básicos tendrían garantizada la tenencia de la tierra para la satisfacción de sus necesidades primarias, cubriendo la dieta básica y permitiendo un excedente para intercambiarlo vía trueque por otros productos; además, recordemos, la unión de éstos núcleos permitió el desarrollo de los Atepetl, considerados la unidad político-administrativa característica de Mesoamérica.

Todo este recorrido histórico y técnico, insistimos, tiene por objeto dimensionar la valía y complejidad de la tradición agrícola mesoamericana contra la que atentó Bartolomé de Las Casas al pretender traer agricultores españoles para que *instruyesen* a los indios, no para un intercambio amistoso de técnicas agrícolas, sino para imponer en las Indias un modo de producción agrícola de corte medieval europeo.

Es decir, producir según las formas de la Metrópoli, a través de la imposición de un sistema agrícola en la que prevalecía el cultivo de cereales y la actividad ganadera, lo que no sólo atentaba contra –por lo menos– cuatro mil años de tradición agrícola mesoamericana, sino que, además, provocaría el agotamiento de la tierra a causa del monocultivo, dado que no se contemplaba la rotación de cultivos.

Con dicha pretensión que, además fue un proyecto presentado y posteriormente avalado por la Corona, el otrora obispo de Chiapas intentaría emprender un violento proceso de aculturación que, en su faceta castellanizante, se focalizaba en importar un modo de producción que supondría la ruptura del esquema sociocultural construido alrededor de la tierra y su tenencia comunal.

Lo cual tendría consecuencias directas no sólo en el espacio sino en la vida, por ejemplo, a través de la ocupación de las tierras por parte de los colonizadores o la *transformación* de las tierras comunales en tierras amparadas en la propiedad privada y,

en cuanto tierras de cultivo según los estándares castellanos, la dieta básica se habría visto radicalmente alterada al sustituir los productos nativos por aquellos propios de la península.

En ello radica parte de la violencia civilizadora que Bartolomé de Las Casas promovió al amparo de la supuesta *evangelización pacífica*, pues, recordemos, le preocupaba que la Conquista se realizase de cristiana manera; es decir, si bien el otrora obispo de Chiapas fue crítico de la violencia ejercida en las Indias, luego de habersele negado la absolución en confesión, ello no cambia el hecho de que participó activamente en el proceso de Conquista.

Fue un conquistador-colonizador que ofreció su propia versión de cómo habría de implementarse el proyecto imperial-colonial castellano; y si bien es evidente que intentó *defender* a lo indios, su actuar resultó en la imposición de un Derecho Natural fundamentado en su religión, con miras a que éstos fuesen llevados a la fe en Cristo.

Y, por si hubiere duda en que Las Casas fue partidario, partícipe y promotor de la hegemonía católico-castellana, recordemos que su vida acabó con una petición por demás reveladora: que el papa Pío V interviniese en favor de aquellos a quienes consideraba el futuro de la Iglesia.

Insistimos, no se trata de descalificar ni la vida ni la obra del otrora obispo de Chiapas, a quien reconocemos como pionero y figura clave en la *defensa* de los indios; sino de ampliar nuestra visión, voltear hacia aquello que el sevillano intentó modificar en las culturas indianas y extraer la violencia implícita en su proceder. No sólo quedarnos con su violenta y explícita posición a favor de la esclavización de los africanos, que se ha intentado minimizar, sino por las consecuencias negativas que, para los pueblos amerindios, trajo su filosofía colonizante.

Conclusión

La cultura del terror/7

El colonialismo visible mutila sin disimulo: te prohíbe decir, te prohíbe hacer, te prohíbe ser. El colonialismo invisible, en cambio, te convence de que la servidumbre es tu destino y la impotencia tu naturaleza: te convence de que *no se puede decir, no se puede hacer, no se puede ser*.

–Eduardo Galeano³⁰⁰

Cinco siglos de prohibición del arcoiris americano

[...]

Para despojar a los indios de su libertad y de sus bienes, se despoja a los indios de sus símbolos de identidad. Se les prohíbe cantar y danzar y soñar a sus dioses, aunque ellos habían sido por sus dioses cantados y danzados y soñados en el lejano día de la Creación.

[...]

¿Civilización? La historia cambia según la voz que la cuenta.

[...]

No es la voz de los indios la que ha contado, hasta ahora, la historia.

[...]

La América precolombina era vasta y diversa [...] Reducir la realidad indígena americana al despotismo de los emperadores incas, o a las prácticas sanguinarias de la dinastía azteca, equivale a reducir la realidad de la Europa renacentista a la tiranía de sus monarcas, o a las siniestras ceremonias de la Inquisición.

–Eduardo Galeano³⁰¹

³⁰⁰ Galeano, Eduardo, *El libro de los abrazos*, México, Siglo XXI, 2009, p. 145.

³⁰¹ Galeano, Eduardo, *Ser como ellos y otros artículos*, México, Siglo XXI, 2013, pp. 22 y 26-28.

A lo largo del presente trabajo desarrollamos tres apartados en los cuales presentamos, de manera general, parte de la vida y la obra de Bartolomé de Las Casas; la interpretación que del otrora obispo de Chiapas nos ofrece el filósofo mexicano Mauricio Beuchot y, finalmente, algunos elementos para articular una crítica hacia ésta, así como breves consideraciones para reinstalar al pensador sevillano en el contexto del proyecto imperial-colonial castellano del cual fue partícipe, promotor y partidario.

Siguiendo tal estructura, cerraremos ésta Tesis con algunas reflexiones finales respecto de cada uno de ellos, en su consideración conjunta y, finalmente, sobre los aprendizajes y posibilidades que nos brindó realizar una interpretación filosófica ampliamente recargada en la historia y la crítica.

Del primer Capítulo, “Reconstrucción de Bartolomé de Las Casas”, rescatamos una idea muy general, casi evidente, que un pensador debe ser leído aproximándonos a su contexto; tratar de situarnos en su horizonte histórico para intentar llegar a una versión más cercana a lo que pudo haber pretendido expresar.

Al mismo tiempo, con ello podremos enriquecer nuestra propia versión respecto de un autor de nuestro interés. Aquí nos ocupamos de Bartolomé de Las Casas y, lejos de abonar a su faceta como *defensor* de los indios, también lo presentamos como aquel conquistador-colonizador que pretendía afianzar la hegemonía católico-castellana en América.

Por supuesto, para arribar a tal afirmación, recurrimos de manera directa a su obra y la leímos en clave imperial-colonial, es decir, teniendo siempre presente el proceso de expansión castellana no sólo en las Indias, sino en África y en la península misma; cierto es que se puede calificar de una interpretación *tendenciosa*, pero asumimos el riesgo y sostendremos nuestro dicho, porque es importante ensayar nuevas interpretaciones que se enriquezcan del conocimiento histórico, y que sean acordes a visiones contemporáneas del quehacer filosófico.

En el segundo Capítulo, “La interpretación de Mauricio Beuchot: Bartolomé de Las Casas el defensor de los Derechos Humanos”, recuperamos y presentamos los elementos que el filósofo mexicano brinda para sostener su visión acerca del otrora obispo de Chiapas.

Dicho ejercicio, por su naturaleza, debió ser monográfico y limitado a la exposición tanto del pensamiento iusfilosófico del propio Beuchot, como a su lectura del otrora obispo de Chiapas; la cual es posible gracias a sus conceptos de Derecho Natural y Derechos Humanos.

Tarea de síntesis compleja; imposible sería intentar reducir la vasta obra que el filósofo mexicano ha dedicado a Bartolome de Las Casas y a la filosofía del Derecho a unas pocas páginas; sin embargo, consideremos que fue apenas suficiente para expresar los elementos fundamentales de su interpretación: presentar a Las Casas como un iusfilósofo naturalista que se adhiere al pensamiento tomista-salamantino y, que gracias a ello y a su experiencia desde la otredad, logra desentrañar los derechos que, por naturaleza, asistían a los indios y a los esclavos negros.

Así pues, intentamos seguir el entramado argumentativo que da sustento a la interpretación del filósofo mexicano, ver a Las Casas desde su perspectiva y, con ello, presentar de la mejor manera posible la tesis a cuestionar: ¿el otrora obispo de Chiapas, defensor de los Derechos Humanos?

Finalmente, en el Capítulo tercero, “Bartolomé de Las Casas y los Derechos Humanos: ¿Lectura mitológica de un conquistador-colonizador?”, recuperamos la propuesta metodológica que, para la historia de las ideas, desarrolló Quentin Skinner y la aplicamos a la interpretación de Mauricio Beuchot.

A partir de ello, revelamos algunas dificultades que enfrenta la ya referida interpretación, al menos, si consideramos las obras que para efectos de este trabajo consultamos; seguido de la crítica a Beuchot, elaboramos la propia partiendo de las tesis de Santos-Herceg y Grosfoguel, ya que nos brindaron la base teórica para apoyar nuestra pretensión de presentar a Las Casas como conquistador-colonizador.

Y, a partir de ello, retornamos a Las Casas, así como a un fragmento de la historia americana para intentar revelar la violencia implícita en el pensamiento y las acciones del otrora obispo de Chiapas, en concreto, respecto de la negación de las religiones indianas y la tradición agrícola mesoamericana. Con ello pudimos reafirmar su activa participación en el violento proceso de Conquista y colonización de América.

Ahora bien, de todo ello, en conjunto podemos concluir que gran parte del quehacer filosófico es interpretar a los autores del pasado, cierto es que, de cuando en cuando, resulta una idea original; pero mientras aquello no ocurre, la filosofía –al menos académicamente– es un *campo de batalla*, un choque de *los mismos autores contra sí mismos en sus diferentes versiones*.

Conflicto de representaciones, para recordar al filósofo chileno Santos-Herceg. Para el caso que nos ocupa: Las Casas el defensor de los Derechos Humanos contra su versión de mítico conquistador-colonizador; por supuesto, nosotros suscribimos la segunda faceta. Sin embargo, no se trata de *ganar la batalla*, el punto es enriquecer la versiones, dialogar

con los otros y, a partir de ello, afirmar o modificar nuestra posición al respecto; pero siempre pensando en enriquecer la visión que se tiene respecto de un autor y, por qué no, de un problema filosófico.

De lo anterior, como diría Skinner y en parte Santos-Herceg, la filosofía es un modo muy particular de responder a una cuestión determinada, atada a un espacio y un tiempo específico; aunque *existan temas comunes* en la historia intelectual, no debemos perder de vista que la filosofía la enuncia un filósofo particular, que, a pesar de su pretendida universalidad, no hace más que suponer alcances universales de su tan particular forma de concebir un determinado tópico, llámese *La Razón, Dios, La Verdad, Derechos Humanos* o cualesquiera otra supuesta idea atemporal.

Finalmente, queremos apuntar que nuestro proceder cargado hacia la historia y la crítica para cuestionar la versiones canónicas de los más grandes pensadores, nos permitió reevaluar la forma en que nos aproximamos a la filosofía; no basta un texto ni todo se reduce al contexto, hay que saber conjugar ambos elementos para intentar desentrañar un sentido más cercano al expresado por un autor.

Lo anterior, tomando como referencia el trabajo de Skinner, no sólo para proceder metódicamente, sino para cuestionarnos desde un inicio si en verdad *queremos ver* nuestros criterios de distinción y discriminación en una obra, autor o comentador que, por su horizonte histórico, supondría un *sinsentido*; en otras palabras, se trata de una veta para hacer historia de la filosofía o interpretaciones filosóficas tanto de textos, problemas y pensadores.

Por ejemplo, podríamos aproximarnos a la historia del pensamiento en México y ver si hay, como se nos ha dicho, una preocupación por defender a los indios en la Nueva España; una idea política que plantease un proyecto de nación incluyente para *todos los mexicanos* durante el convulso Siglo XIX, o incluso cómo se conformó la *identidad nacional* y quienes fueron sus artífices. Problemas filosófica e históricamente relevantes.

En última instancia el objetivo es, en todo caso, reconstruir críticamente nuestra historia intelectual; fuimos colonizados y creemos que considerar ese pasado/presente³⁰² abrirá una veta para entendernos, saber que algunos de los problemas que arrastramos desde hace siglos tienen su origen en esa historia. Rastrearlos es rastrearnos a nosotros mismos, y ello nos permitirá articular y enunciar nuestros propios discursos filosóficos, aquellos de los que realmente seamos destinatarios.

³⁰² Recordemos que, a día de hoy, a quienes dudan de una filosofía fuera del relato grecolatino que supuestamente fundamenta Occidente.

Fuentes de Información

La piel del libro

Él nos dio y nos da mucho placer, pero recibió poco o ninguno.

Tsai Lun, eunuco, miembro de la corte imperial china, inventó el papel. Fue en el año 105, tras mucho trabajar con la corteza del árbol de la mora y otros vegetales.

Gracias a Tsai Lun, ahora podemos leer y escribir acariciando la piel del libro, mientras sentimos que son nuestras las palabras que nos dice.

Eduardo Galeano³⁰³

¿Qué no inventaron los chinos?

Allá en la infancia, supe que China era un país que estaba al otro lado del Uruguay y se podía llegar allí si uno tenía la paciencia de cavar un pozo bien hondo.

Después, algo aprendí de historia universal, pero la historia universal era, y sigue siendo, la historia de Europa. El resto del mundo yacía, yace, en tinieblas. China también. Poco o nada sabemos del pasado de una nación que inventó casi todo.

[...]

Imprimieron libros seis siglos antes que Gutenberg, y dos siglos antes que él usaron tipos móviles de metal en sus imprentas.

Eduardo Galeano³⁰⁴

³⁰³ Galeano, Eduardo, *El cazador de historias*, México, Siglo XXI, 2016, p. 38.

³⁰⁴ Galeano, Eduardo, *Espejos. Una historia casi universal*, México, Siglo XXI, 2008, pp. 89-90.

Bibliografía

Alatorre, Antonio, *Los 1001 años de la lengua española*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

Anónimo, *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché de Guatemala*, Bogotá, Panamericana, 1999.

Aristóteles, *Política*, Trad. M. García, Madrid, Gredos, 1988.

Aspe, Virginia (Compiladora), *Análisis crítico de textos filosóficos del Siglo XVI*, México, Porrúa, 2016.

Bataillon, Marcel, *Las Casas en la historia*, Trad. I. Díaz de la Serna, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

_____ *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Trad. J. Coderch y J. A. Martínez, Barcelona, Península, 1976.

_____ y **Saint-Lu**, André, *El padre Las Casas y la defensa de los indios*, Trad. J. Alfaya y B. McShane, Barcelona, Ariel, 1976.

Bernal, Antonio *et al.*, *Las Islas Canarias*, Madrid, ESPASA-CALPE, 1981.

Beuchot, Mauricio, *Filosofía y política en Bartolomé de Las Casas*, España, San Esteban, 2013.

_____ *Derechos Humanos. Historia y filosofía*, México, Fontamara, 2008.

_____ *La querrela de la Conquista. Una polémica del Siglo XVI*, México, Siglo XXI, 2008.

_____ *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Herder, 1996.

_____ *Bartolomé de Las Casas (1484-1566)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995.

_____ *Derechos Humanos. Iuspositivismo y iusnaturalismo*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, 1995.

_____ *Los Fundamentos de los Derechos Humanos en Bartolomé de Las Casas*, Barcelona, Anthropos, 1994.

Bolívar, Simón, *Ideario político*, Venezuela, Ediciones de la Presidencia de la República, 2001.

Bosch, Juan, *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe frontera imperial*, México, Cámara de Diputados, LX Legislatura/Embajada de la República Dominicana en México/Miguel Ángel Porrúa, 2009.

Chonchol, Jaques, *Sistemas agrarios en América Latina. De la etapa prehispánica a la modernidad conservadora*, Chile, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Dussel, Enrique, *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, La Paz, Plural/UMSA-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1994.

Encinas, Ángel, *Cronología histórica de Al-Andalus*, Madrid, Miraguano, 2005.

Esteban, León, *La educación en el Renacimiento*, Madrid, Síntesis, 2002.

Esteva, Gustavo y **Marielle**, Catherine (Coordinadores), *Sin maíz no hay país*, México, CONACULTA/Museo Nacional de las Culturas Populares, 2003.

Fernández, Federico y **García**, Ángel (Coordinadores), *Territorialidad y paisaje en el Altepetl del Siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica/UNAM-Instituto de Geografía, 2006.

Florescano, Enrique, *Los orígenes del poder en Mesoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

_____ *Historia de las historias de la nación mexicana*, México, Taurus, 2002.

Galeano, Eduardo, *El cazador de historias*, México, Siglo XXI, 2016.

_____ *Patas arriba. La escuela del mundo al revés*, México, Siglo XXI, 2015.

_____ *Memoria del fuego I. Los nacimientos*, México, Siglo XXI, 2014.

_____ *Ser como ellos y otros artículos*, México, Siglo XXI, 2013.

_____ *Los hijos de los días*, México, Siglo XXI, 2012.

_____ *El libro de los abrazos*, México, Siglo XXI, 2009.

_____ *Espejos. Una historia casi universal*, México, Siglo XXI, 2008.

_____ *Las venas abiertas de América Latina*, México, Siglo XXI, 1984.

Guichard, Pierre, *Al-Andalus frente a la conquista cristiana. Los musulmanes de Valencia (Siglos XI-XIII)*, Trad. J. Torró, España, Biblioteca Nueva/Universitat de València, 2001.

Hanke, Lewis, *La humanidad es una. Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, Trad. J. Avedaño-Inestrillas y M. Sepúlveda, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

_____ *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Trad. R. Iglesia, Buenos Aires, Sudamericana, 1949.

Las Casas, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República, 2003.

_____ *Obras completas*, Madrid, Alianza, 1992, Tomo X.

_____ *Historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, III Tomos.

_____ *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, Trad. A. Santamaría, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

_____ *Apologética historia sumaria*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, II Tomos.

_____ *Obras escogidas de fray Bartolomé de Las Casas*, Madrid, Atlas, 1958, Tomo V.

_____ y **Sepúlveda**, Juan Gines de, *Apología*, Trad. A. Losada, Madrid, Editora Nacional, 1975.

López Austin, Alfredo y **López Luján**, Leonardo, *El pasado indígena*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 2012.

Manzanilla-Schaffer, Víctor, *El drama de la tierra en México. Del Siglo XVI al Siglo XXI*, México, Cámara de Diputados, LXXX Legislatura/UNAM-DGPFE, 2004.

Nebrija, Antonio de, *Gramática sobre la lengua castellana*, España, Biblioteca Clásica de la Real Academia Española, 2011.

O’Gorman, Edmundo, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Pérez, Joseph, *Historia de España*, España, Crítica, 2016.

Sánchez, Adolfo, *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Barcelona, Océano, 1983.

Santos-Herceg, José, *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, Chile, Fondo de Cultura Económica, 2016.

Semo, Enrique (Coordinador de Tomo), *Historia de la cuestión agraria mexicana*, México, Siglo XXI/CEHAM, 1988, Tomo I.

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

Soberanes, José Luis (Director general), *Anuario mexicano de historia del derecho. La tradición indiana y el origen de las declaraciones de Derechos Humanos*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1994, Volumen VI.

Soto, Domingo de, *De iustitia et iure*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1968, Vol. III.

Tobar, Balthasar de, *Compendio bulario indico*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1954, Tomo I.

Villoro, Luis, *Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia, pluralidad*, México, Siglo XXI, 2015.

Vitoria, Francisco de, *Reelecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, ESPASA-CALPE, 1975.

Womack Jr., John, *Rebelión en Chiapas. Una antología histórica*, Trad. L. Orensanz, México, Debate, 2009.

Hemerografía

Buenrostro, Marco, “Las bondades de la milpa”, *Ciencias*, No. 92-93, octubre 2008-marzo 2009, pp. 30-32.

Gallardo, Helio, “Sobre el fundamento de los derechos humanos”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. 45, No. 115-116, mayo-diciembre 2007, pp. 9-24.

Grosfoguel, Ramón, “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo Siglo XVI”, *Tabula Rasa*, No. 19, julio-diciembre de 2013, pp. 31-58.

Gerhard, Peter, “Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570”, *Historia Mexicana*, Vol. 26, No. 3 (103), enero-marzo de 1977, pp. 347-395.

Skinner, Quentin, “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, Trad. H. Pons, *Prismas. Revista de historia intelectual*, No. 4, 2000, pp. 149-191.

Mesografía

Busso, Hugo y **Montes**, Angélica, “Entrevista a Ramón Grosfoguel”, *Polis*, No. 18, 2007, disponible en <<https://polis.revues.org/4008>>, página consultada el 7 de mayo de 2017.