

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA, LÓGICA Y ESTÉTICA
FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**TENDENCIAS BIOGRÁFICAS DE BARTOLOMÉ DE LAS
CASAS, SIGLOS XIX Y XX
DEL CONFLICTO A LA CONCORDIA DE LA MEMORIA.**

Tesis Doctoral

Autor: Román Santiago Artunduaga Narváez

Director: Dr. José Luis Fuertes Herreros

V° B°

SALAMANCA, 2017

A Johana, por supuesto, quien me dio la alegría
de una maravillosa vida juntos.

AGRADECIMIENTOS

Convencido de que la propia vida tiene un curso misterioso del que solo tenemos una humilde esperanza: que esté guiado por una fuerza bondadosa superior al destino, le doy gracias a Dios, el mismo Dios que latió en el pecho del Padre Las Casas, por haberme permitido y sostenido estos años, de permitirme conocer la bella tierra de Salamanca y su muy ilustre academia.

Gracias a mi familia por todo su apoyo, en especial a mi hermana María que con ternura me acompañó por tierras españolas enseñándome lo maravilloso, esforzado y valiente del pueblo español.

Gratitud al Dr. José Luis Fuertes, por su compañía en este camino, su consejos y ante todo su respeto frente a mis inseguras ideas, su actitud es ejemplar e inolvidable. Gracias por enseñarme que existe otra razón distinta a la de Narciso.

A la Universidad de Salamanca por permitirme conocer y valorar su historia: que es también de “Nuestra América India”. Es sus muros resuenan todavía las voces que se levantaron en defensa de indio americano.

A la Universidad Santo Tomás de Bogotá, Colombia en cuyas aulas se me transmitieron los más altos ideales humanistas y cristianos junto un vivo interés por nuestro pasado en diálogo con el presente.

Gracias a la Universidad Nacional Abierta y a Distancia que a la vez que me permitió ganarme la vida hizo posible las interminables horas de dedicación a estos estudios.

Gratitud a mis estudiantes de Filosofía medieval de la Universidad La Gran Colombia, que generosamente discutieron mis ideas “eurocéntricas” del curso de la historia.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I	7
LA HISTORIOGRAFÍA DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES.....	7
Introducción	7
Historia, mito y representación social	7
Elementos de la narrativa mítica	14
El tiempo, el personaje y la descripción	15
Conclusión:	16
A. La unidad de la Historia.	17
La Memoria y el Conocimiento.....	17
La memoria y el examen de la conciencia: génesis de la filosofía de la Historia	21
La historia como modo de pensar sobre la sustancia.	25
Historia y voluntad.....	29
Conclusión	31
B. Del mito a la Historia: Sociedad, cultura y la narración histórica.....	32
Mito e historiografía como construcción de discursos.....	32
El historicismo	36
Historiografía: lectura y el texto históricos.....	39
Historiografía y sociología.....	42
Historiografía y cultura	45
Historia cultural.....	46

La imaginación histórica	52
Conclusión	54
C. El paradigma discursivo de la historia	56
El giro lingüístico.....	56
El análisis del discurso	61
Hermenéutica, Narración e Historia	64
El Criterio de validez de un sistema de comprensión de la acción histórica.....	65
El universo valorativo de historiador como criterio de validez de la comprensión.....	68
P. Ricoeur: una filosofía de la interpretación histórica	70
Conclusión:	74
CAPÍTULO II	76
BARTOLOMÉ DE LAS CASAS Y EL CONFLICTO DE LA MEMORIA	76
A. Tradiciones histórico-hermenéuticas: Códigos de acceso a la memoria del defensor.....	76
Introducción	76
Dos eventos a tener en cuenta	78
El utopismo Lascaciano	79
El reformismo de Las Casas	84
Bartolomé de Las Casas y Los Derechos Humanos	88
El indigenismo lascaciano	95
Realidad y ficción en las biografías Lascasianas	105
El <i>Corpus</i> bibliográfico lascaciano.....	107
Retórica y voces en la obra de Las Casas	112
B. El problema Lascaciano.	115
Conclusión	117
CAPÍTULO III.....	121

BIOGRAFÍAS POLÍTICAS DE LAS CASAS	121
El conflicto y acuerdo Biográfico.....	123
A. Las Biografías morales de Las Casas, Siglo XVI y XVII.....	124
Pedro Gutiérrez de Santa Clara: La guerra y Las Casas.	125
Fray Antonio de Remesal: Las Casas y el problema del Mal.	129
Conclusión	132
B. Las biografías románticas siglo XIX	133
Manuel José Quintana: Las Casas, el genio y sus circunstancias.	135
Juan Antonio Llorente. Las Casas, entre lo divino y lo humano.....	143
Arthur Helps: Las Casas y el significado del poder.....	151
Carlos Gutiérrez Lozano. Las Casas, el hombre y su tiempo	155
Antonio María Fabié: Las Casas y las leyes de la realidad histórica	173
Conclusión, primera reconciliación de la memoria	179
CAPÍTULO IV.....	183
BIOGRAFÍAS SOCIALES DE LAS CASAS, SIGLO XX	183
A. Biografías apologéticas	184
Manuel Serrano y Sanz Vs MacNutt: Las Casas y la cuestión española.....	184
B. Biografías sociales.....	188
Marcel Bataillon. Las Casas y La Conciencia Americana: Un descubrimiento espiritual.	189
Lewis Hanke: Las Casas y la conciencia de los “Otros”.	222
Juan Friede. Las Casas y la Cuestión indígena	244
CAPÍTULO V	252
HACIA UNA BIOGRAFÍA CULTURAL DE LAS CASAS.....	252
A. La memoria indígena y la etnohistoria: bases para una biografía cultural de Bartolomé de Las Casas	252

B. Las Casas y la construcción simbólica del indio.....	263
C. Las Casas y la cultura de la guerra.....	266
D. Bartolomé de Las Casas y sus tres visiones de América.....	282
E. Las Casas: el hombre, su conciencia y su lucha.....	297
Conclusión general.....	314
Bibliografía	326

INTRODUCCIÓN

Bartolomé de Las Casas constituye uno de los más apasionantes temas de meditación sobre la esencia de la Historia.

Pérez de Tudela

¿Por qué escribir hoy una biografía de Las Casas? A esta pregunta se puede responder que el número de sus biografías, por lo menos en una década, es un buen indicador de la actualidad de un personaje histórico. Asimismo, existen situaciones que actualizan al biografiado, por ejemplo las circunstancias de explotación y los prejuicios aún están presentes en las actuales sociedades modernas, de allí que escudriñar en el pasado sea una forma de desenmarañar el presente, empezando por aquellos que contribuyeron a las grandes transformaciones sociales y políticas de nuestra historia. Por otra parte, cada nueva biografía aporta una faceta o unos datos que la anterior no conoció o no tomó en cuenta. Igualmente, la publicación de una nueva biografía concretiza el estado de los estudios históricos de una época determinada o sobre un personaje en particular. Y esto responde a que la persona biografiada es el referente de una época en general o de una coyuntura en particular, por ejemplo, la Segunda Guerra Mundial no sería comprensible sin las figuras de Winston Churchill, Dwight D. Eisenhower, Adolf Hitler, entre otros. Siguiendo los cánones de la historiografía decimonónica, es como si las circunstancias que rodearon su época estuvieran tan íntimamente unidas a ciertas personalidades que llegan a

confundirse entre sí. Por tanto, la ausencia de una biografía nueva nos hace pensar en el curso de los estudios históricos de una época en concreto. En el caso de Bartolomé de Las Casas, la más reciente biografía es la del historiador Bernat Hernández publicada por Taurus en el año 2015, diecisiete años después de la publicada por Isacio Pérez, y sesenta y dos años después de la de Manuel Giménez. Los largos periodos entre estas biografías sobre el padre Las Casas no es fortuita, se deben, en principio, a la saturación temática y al ritmo de los descubrimientos históricos. Por lo general, las biografías de Las Casas han puesto su acento en el debate y la controversia entre especialistas lo que injustamente ha restado importancia a su obra y sin detenerse en examinar el cristal con que se ha mirado al sevillano y su tiempo.

Al presente ha llegado una imagen fragmentada de Bartolomé de Las Casas, y esto se debe a las múltiples “imágenes” históricas de su vida y obra. Tal dispersión ha impedido comprender su aporte a la tradición filosófica latinoamericana que desde finales del siglo XIX se ha identificado con el esfuerzo racional por conceptualizar y orientar los anhelos revolucionarios de las jóvenes repúblicas. ¿Era Las Casas un sincero defensor de los indios, u otra cara del imperialismo español? Esta dificultad, entre otras, —a la que académicos como Mauricio Beuchot han aportado desde una historia de los Derechos Humanos en clave lascaciana—, responde a unas tradiciones historiográficas (histórico hermenéuticas) entorno a Las Casas que ha perpetuado el contenido de la *Brevísima Relación de la Destrucción de Indias*, fijando el sentido de su vida y pensamiento a la experiencia de conquista antillana. Era necesario reconciliar la comprensión de la vida y obra del apóstol de los indios con el resto de su producción bibliográfica, la cual se dio esporádicamente y tuvo una escasa difusión. Sostenemos que el siglo XX, con los autores que reseñaremos en este trabajo, se da a la labor de hacer una imagen “reconciliada” del obispo de Chiapas, y esto como soporte de una filosofía hispanoamericana que abraza a América y España en el ideal de libertad y justicia, y que se levanta como el sol en medio de la noche de los quinientos años. En definitiva, el propósito de este trabajo se mueve en dos alas, la primera es comprender la causa y el proceso de las múltiples ideas sobre la vida y obra de Las Casas, surgidas a partir de las guerras de independencia americanas, y que a nuestro juicio impiden una clara comprensión de su papel en el pensamiento

latinoamericano; la segunda: sostener que el siglo XX, a partir de la historia cultural, social y a un discurso filosófico sobre la crueldad y el sufrimiento, vincula la vida y obra del Defensor Universal con el pensamiento filosófico latinoamericano (hispanoamericano) y el anhelo universal de justicia. Pretendemos así comprender los imaginarios historiográficos con la historiografía entendida como disciplina intelectual como camino para posteriores investigaciones sobre la identidad latinoamericana.

Asimismo, este trabajo busca abrir la posibilidad de una nueva biografía de Las Casas — ya avizorada por Bernat Hernández—, evitando caer en los lugares comunes. Son tan abrumadores los datos que tenemos hoy del siglo XVI que es enteramente comprensible el cansancio que supone reconstruir la vida y figura de Las Casas desde su contexto; pero igualmente necesario para poder saldar las cuentas con nuestro pasado. Buscamos plantear las condiciones de posibilidad de una biografía lascaciana desde el paradigma de la historia cultural. Los actuales estudios culturales se presentan como claves de comprensión del presente, de ahí la necesidad de orientar los estudios lascacianos por estos terrenos a fin de motivar una biografía cultural del obispo de Chiapas. De igual manera, la reflexión historiográfica y de la filosofía han arribado al análisis del discurso para encontrar los vasos comunicantes entre la producción histórica y el estudio de las sociedades contemporáneas. La pragmática nos ha hecho conscientes de que la efectividad del discurso depende de su contexto, y que por ello no hay que estudiar la realización histórica independiente de sus motivaciones situacionales. Dicha efectividad discursiva obedece a que el discurso tiene la capacidad de dinamizar los símbolos que nos hemos hecho de la realidad. No es entonces solamente el frío documento, sino cómo el historiador le da un orden, un sentido que resulta relativamente eficiente y eficaz en variados contextos, momentos y lugares.

La presente investigación andará por los caminos de la historia apologética (hagiografía), política, de las mentalidades y social del Padre Las Casas para concluir en la historia cultural y justificar ahí una nueva biografía. Además de reconstruir la vida y obra de Las Casas, en cada tipo de historia rastreamos esquemas de comprensión que obedecen a una “representación” del pasado. De ahí sostenemos la madurez de la historiografía de la

cultura para abordar el problema de la “esencia de la historia.” Este camino no lo hacemos solos...

Es además nuestra intención, sea este el momento de decirlo, oponer a la tendencia actual en la filosofía latinoamericana de continuar “usando” la figura de Bartolomé de Las Casas como exponente del “primer anti discurso filosófico de la modernidad”¹, uso que, en la opinión de quien escribe, ahonda las diferencias y en vez de buscar la *concordia racional entre los hombres*, exalta los ánimos contra lo diferente: precisamente Las Casas combatió tenazmente toda su vida las odiosas distinciones. Interpretaciones de la historia del pensamiento occidental que conciben tanto a Las Casas como a Sepúlveda dentro de una “filosofía moderna” y Las Casas como “el primer crítico formal de la modernidad”² suponiendo, con esto, que ya existía un cuerpo ideológico plenamente formado llamado Modernidad y que Las Casas era consciente de su existencia al punto que quiso refutarlo. Afirmaciones enteramente difíciles de aceptar, pues adherimos a Bataillon cuando concluye que Las Casas era un hombre de su tiempo que creía en el demonio, en el fin del mundo y que veía en el trato dado a los naturales de América, sin más, la condenación eterna. Creemos que una historia de la cultura, materializada en una biografía del defensor universal de los indios, nos podrá devolver el rostro genuino de Las Casas, fragmentado por las ideologías de la discordia, pero “uno” en la *memoria* de los pueblos.

¿Por qué hacer una Biografía del Padre de Las Casas hoy? Porque hoy se hace urgente un diálogo de culturas, porque el encuentro de los mundos (unos en paz otros en guerra) no ha terminado. Porque hoy el mundo asiste al choque tremendo entre culturas y creencias diferentes. Porque hoy las generaciones del porvenir requieren que Las Casas retome su lucha.

El presente trabajo está dividido en cinco capítulos. En el primero planteamos los presupuestos conceptuales desde donde comprendemos la realización histórica y sus

¹ Enrique Dussel “El primer debate filosófico de la Modernidad” en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (editores). *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y “latino”*. México, Siglo XXI, 2011, 56- 66

² Enrique Dussel “El primer debate filosófico de la Modernidad, 60

vínculos en el “mito” con la historia de la cultura, el propósito de este primer apartado es identificar los núcleos de significación, fusión de horizontes y los operadores míticos que sustentan nuestra propuesta biográfica. A partir de esto, nos adentramos al problema epistemológico de la historia a fin de dejar delimitado los alcances e intencionalidades de la investigación que nos habiliten una operación hermenéutica sobre el pasado. En el Capítulo II, titulado *Bartolomé de Las Casas y el conflicto de la memoria* exponemos el estado actual de lo que hemos llamado *Las tradiciones histórico hermenéuticas* en torno a la vida y obra de Las Casas, dichas tradiciones surgen de los conflictos epistemológicos e ideológicos surgidos de la historiografía positivista y determinista de los *Annales* que fragmentaron una concepción integral de Las Casas. Sostenemos que estas tradiciones hermenéuticas son resultado del “problema lascasiano” esbozado por Meléndez Pidal: La desconexión entre el pensamiento de Las Casas, la narración biográfica de sus actos y el contexto de su época. A partir de esta problemática proponemos como tesis la posibilidad de una biografía cultural de Las Casas a modo de propuesta de solución al “problema lascaciano”. A partir del capítulo III y IV realizamos una biografía crítica de Las Casas, contextualizando la época, formación e influencias de los más eminentes biógrafos de Las Casas del siglo XIX y su manera de concebir los acontecimientos de la vida del defensor de los indios. A partir de lo anterior, en el capítulo V exponemos la bases para realizar una biografía cultural describiendo la originalidad de esta respecto de las anteriores (véase la Conclusión general), resaltando la visión maniquea de las anteriores y proponiendo una visión integral del encuentro de culturas. En dicha visión integral es necesario hacer una reconstrucción general de la visión que el mismo Las Casas tenía de su tiempo mediante una lectura en clave cultural de su *Historia de Indias* que nos permita comprender su proyecto traslapado por las interpretaciones políticas e ideológicas en su trasegar en el tiempo. Al final damos una conclusión general de la investigación y una bibliografía.

Consideramos que esta investigación es ciertamente original por cuanto no se ha trabajado a estos autores de una manera conjunta, y señalando vínculos entre sus diversos puntos de vista respecto a episodios de la vida de Bartolomé de Las Casas. Así mismo permite conocer la vida de Las Casas en perspectiva histórica y su incidencia en el desarrollo político y social en Hispanoamérica. Los autores consultados manifiestan que

sobre La Casas se ha escrito mucho y que ha sido igualmente objeto de muchos intereses, pero ninguno analiza qué tipo de influencias e intereses concretamente se reflejan en la figura de Las Casas, como es el propósito de nuestra empresa.

Otra característica de esta investigación que ponemos a la consideración del lector refiere a la desconexión que ha existido entre los estudios lascasianos relacionados al análisis de sus escritos y la investigación histórica de su vida, al punto que parece que fueran distintos el Las Casas de las biografías y el de sus escritos, lo que ha alimentado el *problema lascasiano*. Nuestro trabajo busca relacionar dichos estudios en un cuadro general historiográfico que requiera compaginar la investigación ideológica de Las Casas con la narración histórica de su vida.

CAPÍTULO I

LA HISTORIOGRAFÍA DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES.

Introducción

Este primer apartado tiene por objeto buscar en la mentalidad mítica un acceso a la construcción simbólica de la historiografía en general, para posteriormente abordar los núcleos de significación de las biografías lascasianas y proponer una lectura histórico-hermenéutica que aporte a la conceptualización del “problemas lascaciano”.

Historia, mito y representación social

Desde antiguo fue advertido el efecto que la palabra y toda comunicación tiene sobre el individuo. Tenemos, por no ir más lejos, y refiriéndonos al tiempo de los primeros cristianos, la necesidad de conducirse en público y en privado de acuerdo a las comunicaciones de sus pastores, es el caso de las cartas de San Pablo a las primeras comunidades del Asia menor. La palabra era tenida como lo más íntimo, aquello que surgía del alma misma; por eso la moral cristiana no consideraba impuro lo que entra a la boca, sino lo que sale de ella (Mateo 15:11). Cristo mismo es la “palabra de Dios”, el logos encarnado. El cristianismo recoge y apropia toda la tradición discursiva recibida de las

culturas de medio y lejano oriente por vía del judaísmo. Dinamiza en su seno narraciones que tienen su origen en Mesopotamia y Egipto, pero dándoles un sentido histórico en virtud de la “promesa”.

Las tres religiones monoteístas “del libro” establecieron sus cosmovisiones en torno a la *Palabra de Dios*. Pero no era simplemente cualquier palabra, sino aquella que con el concurso de las otras formaban una “narración” que orientaban —en el “tiempo de la manifestación”—, el sentir y actuar religioso al creyente. El mito, revestido de un aura de misterio, fundamentaba el cosmos y la vida cotidiana de sus destinatarios, no por lo maravilloso que resultase, sino por la sensibilidad que generaban, lo cual se convertía en un vínculo común.

La función del mito en la Era Axial³ —que tiene que ver con el surgimiento de la religión tal como la conocemos, los sistemas religiosos y filosóficos—, se entiende como la búsqueda de solución a una necesidad humana concreta. Los grandes sistemas religiosos pretenden precisamente llenar los vacíos de sentido a los que con frecuencia llega la existencia tanto individual como colectiva. El mito⁴, en consecuencia, es una narración que tiene por objeto aportar sentido ante el arribo de una crisis de contenidos mediante una estructura ritual y religiosa que agencie o controle la interpretación de los mitos dentro de los problemas existenciales que busca solventar. Estos sistemas constituyeron tradiciones axiales⁵ que tienen que ver con el modo en que los seres humanos se relacionan, consigo mismos, entre ellos y con el mundo circundante caracterizado por:

- Conciencia del sufrimiento circunstancial a la condición humana
- Necesidad de una religión más espiritualizada
- Nuevo interés por la conciencia y la moral individual
- Ética de la solidaridad y la justicia
- Búsqueda de la verdad en el interior

³ Término acuñado por K. Jasper. véase: Armstrong, Karen “La era axial (c. 800-200 a.C)” y “El período postaxial (c.200 a. C. –c. 1500 d. C)”, en *Breve historia del mito*. Barcelona: Ediciones Salamandra, 2005, 83-105

⁴ Las palabras misticismo, mito y misterio están emparentadas con el término griego *musteion* “cerrar los ojos o la boca” Armstrong, *Breve historia*, 110

⁵ Armstrong, *Breve historia*, 84

- Necesidad del escrutinio crítico
- Crítica del mito: explicar lo que otro mito no hacía.

No es de extrañar que el mito esté estrechamente relacionado con la religión. En principio la concepción de un sistema religioso se puede equiparar a un sistema de explicaciones sobre el mundo y el hombre: un sistema de mitos. La era axial, originada a mediados del siglo VIII antes de la era cristiana dio origen a sistemas religiosos y filosóficos que configuraron los modos de comportarse de los individuos. Por varios siglos el mito se constituyó en algo indiscutible, puesto que en virtud de aquel se cuajaba una identidad; sin embargo, con el surgimiento de las ciudades, y su eventual contacto entre sí por vía del comercio, se hizo necesario justificarlos, aclararlos o integrarlos con otros mitos. Para Confucio, por ejemplo, la comprensión del mito era más importante que las narraciones míticas⁶.

La correcta comprensión del mito se manifestaba en la perfecta observancia del rito. La mitología suponía una liturgia. Es por ello que los chinos e indios hacen un extremado énfasis en las acciones rituales recordándonos que el mito se niega a ser un elemento aislado de su contexto. Narración y contexto estuvieron siempre unidos en la comprensión del sentido de los pueblos. Es por ello que el mito, al igual que el rito, aporta un sentimiento sagrado, algo no muy distinto al sentimiento patrio que suponen los símbolos de la nacionalidad. Las prácticas litúrgicas no solo manifestaban la adhesión tácita a la narración mítica, sino que la revivía, es decir, el mito, en su escenificación, se volvía repetir en el rito dando un nuevo comienzo, era, en definitiva, *fundacional* y de carácter cíclico pues respondía a los distintos momentos de la naturaleza. El mito, en razón del rito, se actualizaba constantemente, pero cabe añadir, además, que relatar el mito era parte constituyente del rito, que suponía una escucha atenta. La palabra *mito* al igual que misterio tiene en su etimología griega la partícula *My*, que significa “callar” en el sentido de prestar atención, contemplar sin intervenir lo que se presenta a los sentidos, concurrir con la contemplación en el natural avance de las cosas.

⁶ Armstrong. *Breve historia*, 91

La connotación principal del mito era precisamente su capacidad de influenciar la vida del individuo, puesto que de no ser así, sería una historia opaca y en extremo abstracta. Lo que particularizaba al mito era el sentimiento de solidaridad que expresaba: “es nuestra historia”, “nuestros orígenes”; el carácter público de la recitación de la “historia sagrada” hace hincapié en la vocación colectivista del mito. Aparejado con esto, las formas de la justicia, el destino, la retribución o el castigo por los actos, sean esto en vida o después de esta, eran contenidos míticos que conducían a su ejercicio en la vida diaria⁷. De lo cual se sigue, que cuando un mito no puede ya cohesionar mediante la orientación del sujeto en la cotidianidad en tanto sociedad, se precisa su destierro. Es en este momento cuando aparecen los profetas o líderes religiosos que re significan el mito prevalente o incluso lo cambian por otros con mayor consistencia. Lo importante es salvar la vida interior de habitante de la polis mediante la “palabra sagrada” del mito. Los movimientos religiosos reformistas se han apoyado en los mitos de la religión marco, bien para revelar su “verdadero sentido”, bien para considerarlos imprecisos, pero raramente falsos.

Los cambios llevados a cabo en occidente en especial los tecnológicos que facilitaron el sustento de la vida del hombre y la mujer crearon un ambiente de descrédito del mito, en particular, se le vio como opuesto a la razón (el logos) y por consiguiente un rezago del pensamiento mítico que era necesario borrar e incluso combatir en función del progreso. Para esta nueva condición axial, contribuyeron los cambios a nivel social, político y cultural que trajo el uso aplicado de la razón. Los héroes de la época postaxial son genios tecnológicos y no genios espirituales inspirados en el *Mythos*⁸. En síntesis el mito es una narración cohesionante de la comunidad que tiene por objeto, mediante la narración y el simbólico, establecer o reforzar la comprensión de las acciones rituales, éticas, políticas y religiosas de acuerdo a grados o niveles de desarrollo cultural esperado por la comunidad misma, un ideal que en principio se refería al comportamiento ético.

Karen Armstrong nos dice que debido a la expansión de la civilización europea, el mundo inicia una occidentalización de la cultura donde viene a predominar el logos (uso práctico de la razón) frente al mito al cual se le considera una imagen fantasiosa del

⁷ Armstrong, *Breve historia*, 92

⁸ Armstrong, *Breve historia*, 121

mundo. Se asociaría el mito con las sociedades atrasadas del pasado y por lo tanto algo que dejar atrás. Sin embargo, el afán “modernizador” de Europa equiparó rápidamente mito con superstición y falsedad; en efecto, el espíritu “práctico” estimulado por el capitalismo financiero de principios del siglo XV no pudo encontrar en el mito algo “útil”, esto es, económicamente redituable, por lo que era enteramente comprensible que el mito desapareciera de la reserva cultural de occidente.

La concepción del héroe también fue un factor de cambio en la concepción del mito. El héroe de la occidentalización del mundo era quien se enfrentaba mediante la ciencia y la técnica a los elementos otrora sacralizados por el mito. El simple estudio de los fenómenos como naturales ya suponía un descrédito, una especie de sacrilegio. El desprestigio del mito es la manifestación de la confrontación del poder religioso con los supuestos de la “nueva ciencia”, “el mito de Adán y Eva” contra la “evidencia” de Galileo, Copérnico y Newton. Este último, quiso depurar la religión de lo mítico sin reparar en el carácter simbólico de su contenido, como nos lo muestra el asunto de la Trinidad a la que Newton presentó varias objeciones de orden racional.

Con la hegemonía del pensamiento racional de occidente del siglo XVI, se rechazaba el pensamiento mítico, incluso comprendiéndolo como contrario a la razón y el sentido común. La función del mito hacia 1500 había sido la de ayudar a la gente a enfrentarse a la extinción y la nada, asumiendo una actitud de resignación frente a la vida.

La invención de la imprenta por Gutenberg y la proliferación de la alfabetización permitieron la lectura crítica de los mitos. La religión y el mito se perfilan, ahora, como dos polos opuestos de la comprensión del mundo. La tendencia pragmática de una economía fundada en el desarrollo tecnológico y científico negó la función del mito al interior de la cultura. Sin embargo, la cacería de brujas demostró que no se podía negar el “lado oscuro de la mente”, que lo irracional en la conducta humana es una constante en su historia. Se dio el surgimiento de movimientos religioso que quería armonizar lo racional del logos como lo irracional del mito. Ese rebrote de la espiritualidad fue el objeto sobre el que se fundaron las críticas del siglo XIX a la religión que propendían por la extirpación definitiva del pensamiento mítico y religioso de la humanidad.

Es en la Ilustración, según Duch,⁹ cuando surge la idea de progreso que pondrá en crisis al pensamiento mítico. Ese mismo optimismo constituye la expansión de Europa a nivel planetario y explica por qué para la “formación” occidental el mito no tiene un lugar importante. El mito y el logos en este periodo son discontinuos, constituyéndose en esferas independientes. Pero ante el vacío de sentido que deja el pensamiento moderno de la occidentalización racional del mundo, la literatura (la historia) y el arte se presentan como un resurgimiento del contenido trascendental del mito.

La lectura de novelas o la contemplación de pinturas o piezas musicales adoptan la actitud espiritual de una contemplación simbólica del mundo y de la vida. A la razón hegemónica de la ciencia se le antepone el genio creador, la imaginación, y las “distintas formas de la emocionalidad en la existencia humana”¹⁰ estableciéndose la experiencia estética como una fuente válida para apreciar el sentido de lo existente; es un retorno de lo reprimido¹¹. El romanticismo se caracteriza por una conciencia de infinitud que llama la atención sobre los contenidos simbólicos de los mitos y de las narraciones populares¹²

Respecto a los elementos comunes entre la perspectiva de Duch y la de Armstrong, ambos tienen en común una crítica a la razón moderna y su despliegue destructor. Asimismo, comparten la idea de que el declive del mito se da por una concepción de progreso iniciada en la modernidad de la ciencia y la ilustración. De modo similar, parten de la explicación histórica desde la dicotomía Mito-Logos. En cuanto a la diferencia esencial entre la perspectiva medieval, renacentista, ilustrada y romántica: en la Edad Media el mito se considera como algo foráneo y por ende extraño a las creencias cristianas. En el fondo de la narración mítica estaba para Agustín de Hipona la presencia del demonio.

En la perspectiva renacentista se quiso racionalizar lo simbólico del mito, es decir, concebirlo como metáfora y alegoría de otro tipo de realidad. A partir de un resurgimiento de las mitologías comparadas, la Ilustración expulsa al mito por considerarlo lejos de los

⁹ L. Duch. *Antropología de la vida cotidiana*. Barcelona, Trotta, 2002

¹⁰ Duch, L *Antropología* 95

¹¹ Duch, L *Antropología* 101

¹² Duch, L *Antropología*. 126

racional sobrevalorando “los procesos abstractivos” (generalización, grandes principios, normatividad unidireccional, monocausalidad”¹³; pero considerándolo una manera de llegar a la comprensión de la verdad. La mitología constituía una etapa primitiva de la humanidad, dónde, carentes de la ciencia, desbordaban el sentimiento de asombro en aquellas narraciones fantásticas (B. Fontenelle), pero que, una vez conocidas las causas de los fenómenos, la humanidad debía dejar atrás.

Para la perspectiva romántica que “subraya los procedimientos implicativos”¹⁴ y valorando el componente anímico y afectivo del ser humano, el mito permite una comprensión empática de la realidad. Su atención se centra en la dimensión oculta del alma humana que es liberada en virtud del mito. Los románticos asociaban con frecuencia mito y sabiduría¹⁵, puesto que al ser una expresión de un momento original el mito constituía una emanación de esa sabiduría original y superior pues tenían acceso directo a la belleza.

El legado romántico, respecto del mito, rescató de la expresión del pensamiento el cual parecía haber abandonado su forma plástica, el rescate de la emotividad humana y la capacidad de pensar con imágenes y sentimientos más que con conceptos y cálculos. El mito nos permite en la actualidad volver a la existencia con la pureza de la primera mirada para ubicarnos en otra parte y desde allí replantear los problemas.

Acercándonos más a la actualidad, Durand¹⁶ hablará del periodo explosivo del mito entendido como una “recepción” generalizada que pone de moda al mito¹⁷. Encontramos en este autor los conceptos de latente/manifiesto y de grandeza relativa del mito, que se refiere al impacto del mito en una sociedad o cultura dada en cuanto a la penetración más o menos profunda de las imágenes.¹⁸ Durand pone de su cosecha el concepto de *operador social*, los subgrupos que arrastran al colectivo: un mito se debe leer desde el grupo social que vehicula a través este sus resentimientos, luchas e ideales. De igual forma aporta el concepto de *mitema* y *cisma* que es un modo de deformar un mito en

¹³ Duch, L *Antropología* 103

¹⁴ Duch, L *Antropología*. 103

¹⁵ Duch, L *Antropología* 129

¹⁶ Gilbert Durant. *Mito y sociedad*. Buenos Aires: Biblos, 2013

¹⁷ Durant, *Mito y sociedad*, 137

¹⁸ Durant, *Mito y sociedad*, 142

el “enmascaramiento”. Otro término esencial propuesto por Durand es el de “distancia de lo real”¹⁹ que enfatiza en el mito la acción sobrehumana de un hombre. Un concepto importante es el de la “fuerza problemática” definido como “la capacidad de una entidad imaginaria de incitar, de dirigir la búsqueda científica o técnica”.²⁰

José Manuel Losada Goya,²¹ por su parte, aporta los conceptos de “relato simbólico” e ideología mítica. En sus palabras, toda narración tiene una cohesión interna, que emergen mediante los conceptos de “estructura narrativa autónoma” donde el mito puede extraerse de una narración, y “simbolismo mítico” que se presenta y es rastreable en la narración.

Elementos de la narrativa mítica

Un mito comparte características comunes con otras realizaciones narrativas, en especial en el uso del lenguaje cuya función consiste en ordenar y clasificar la experiencia humana, evitando la tendencia natural hacia el caos, que es inherente al pensamiento humano.”²² De esta manera, el mito es un “fenómeno del lenguaje” que nos permite comprender el contexto y la cosmovisión que le da origen, pues es, como señala Barthes, el lenguaje es la manifestación “simbólica” de “códigos culturales, sociales, y religiosos”.²³ Un elemento propio de las narraciones míticas son su pertenencia a una mitología, a un ciclo mítico a partir de dónde adquiere inteligibilidad.

Otro elemento lo constituye su ser “cristalización más primitiva de las experiencias y de las comunicaciones colectivas de la realidad.”²⁴ El peso de la tradición se ve más claramente en el mito y su interpretación que en el resto del conjunto de la producción narrativa humana. Un mito, como señala Denis de Rougemont²⁵, “es una historia, una

¹⁹ Durant, *Mito y sociedad*, 146

²⁰ Durant, *Mito y sociedad*, 147

²¹ Losada, J. M. *Mito y mundo contemporáneo. La recepción de los mitos antiguos, medievales y modernos en la literatura contemporánea*. Bari, Levante Editori, 2010

²² Duch Lluís. *Mito, Interpretación y cultura*. Barcelona: Herder, 2002 p. 168

²³ R. Barthes. *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Buenos Aires, Paidós, 1987, 189

²⁴ Lluís, *Mito, Interpretación y cultura*, 178

²⁵ D. De Rougemont, *El amor y Occidente*. Barcelona, Kairós, 1993

fábula simbólica, simple e impresionante, que resume un número infinito de situaciones más o menos análogas. El mito permite abarcar de una ojeada ciertos tipos de relaciones constantes²⁶ y librarlas de la confusión de las apariencias cotidianas”²⁷. Es este sentido es un condensador de la experiencia vital del individuo y de la colectividad que le sirve de marco.

Otra característica de la narrativa mítica es su estrecha relación con las costumbres que le sirven de telón de fondo. Quedaría la pregunta acerca de si el mito establece las costumbres o es en virtud de aquellas de dónde surge el mito. Asimismo, la carencia de un autor conocido se apunta como una peculiaridad del mito, este hecho permite poner de relieve el carácter comunitario de este tipo de narración. Este último factor está relacionado con la oscuridad de origen que le dota a la narración mítica de un aura de prestigio y significación.

El tiempo, el personaje y la descripción

Los mitos como estructura simbólica crean la atmosfera autorreferencial, el universo mítico, desde donde reviste de función narrativa tanto al tiempo como a los personajes y acciones dentro del relato. El personaje, al igual a como sucede en la novela, se define, para Philippe Hamon, por “ el conjunto de relaciones de semejanzas, de oposición, de jerarquía y de orden (su distribución) que establece, en el plano del significante y del significado, sucesiva y/o simultáneamente, con los demás personajes y elementos de la obra en un contexto próximo (los demás personajes de la misma novela, de la misma obra) o en un contexto lejano (in absentia: los demás personajes del mismo

²⁶ En el *Roman de Tristan* se pueden apreciar los códigos culturales que enmarcan y le dan sentido a la narración, su carácter paradigmático que permite encontrar los ejes semánticos fundamentales (Barthes) de un ciclo mítico. La falta de referencias temporales y espaciales dota a la narración de esa aura misteriosa y lejana. El contenido humano es manifiesto. Es la representación del drama del adulterio encarnado en una secuencia de acciones, equívocos, verdades a medias, y personajes que encajan los unos con los otros en la producción de sentido. La referencia al marco de las costumbres hace que *Roman de Tristan* sea la manifestación (significante) de un contenido moral preciso enfatizado por el desenlace trágico. La secuencia accional tiene mucho en común con la manera cultural de concebir la coherencia de los desenlaces cuando se “transgreden los límites” véase De Rougemont, *El amor y Occidente*, 14.

²⁷ De Rougemont, *El amor y Occidente*, 18

tipo)".²⁸ El personaje, el tiempo y las acciones constituyen “unidades de significado” que interactúan mutuamente en escenarios fantásticos y primogénios. La constitución de esas “unidades de significado” se da en el trascurso de la narración, de su escucha o lectura.

Conclusión:

Las investigaciones en torno a la narración mítica es una puerta de acceso a la reserva cultural de occidente en virtud del contenido simbólico que comprende. En el análisis de la historiografía, el pensamiento mítico vertebró sus realizaciones en la medida en que se evidencia núcleos de significación que configura la “imaginación histórica”. Al igual que el mito, la historiografía ordena el pasado en tópicos precisos de estructuras simbólicas que dinamizan mentalidades y actitudes frente a la vida y el presente. Al igual que la relación del rito con el mito, las biografías actualizan el contenido simbólico, razón por la cual estudiar el pensamiento mítico es el primer paso para adentrarnos a las construcciones biográficas de Bartolomé de Las Casas.

Las biografías o narraciones historiográficas del “héroe” tienen, al igual que la narración mítica, el carácter de ser fundantes, es decir, son “nuevos comienzos” que aportan *otras* interpretaciones a los hechos en función de una crisis del presente, que impele a re-significar los acontecimientos. La carga semántica del mito, de carácter cosmogónico y cosmológico, sirve de trasfondo a la construcción de la individualidad histórica. El ascenso de la razón moderna no habría permitido que la historia visibilizara en sus producciones el contenido simbólico que albergaba en razón a la idea de superación de la mentalidad mítica. Solo hasta los últimos años la historiografía ha dado un paso importante en su reconocimiento como constructo cultural que vehicula la estructura significativa de toda o algunas partes de la sociedad.

Ya en plano filosófico, la historiografía, como el mito, es capaz de provocar aquella “comprensión empática de la realidad” que supera la temporalidad conciliando

²⁸ Lukacs Grutzmacher. *¿El descubridor descubierto o inventado?: Cristóbal Colón como protagonista en la novela histórica hispanoamericana y española de los últimos 25 años del siglo XX*. Varsovia, Biblioteka Iberyjska, 2009, 37

pasado y presente en torno a ideas puente que son propiamente los núcleos de significación de la narración. Siguiendo a Duran, el mito como *operador social* abre un horizonte de comprensión de la narración historiográfica. Una narración histórica, un mito, no puede comprenderse como realizaciones independientes de individuos, sino como manifestaciones de grupos en búsqueda de reconocimiento. En síntesis, el mito y la narración histórica, lejos de los prejuicios de ficcionalidad, son “enmascaramientos” de una experiencia vital que ha de recurrir al pensamiento metafórico a partir de un objeto (como en el caso del rito) o en un evento (como es el caso de la historia). En últimas, la narración histórica ordena la experiencia humana y con ello une lo que está dividido por el tiempo, es la memoria reconciliada.

A. La unidad de la Historia.

La respuesta a la pregunta de cómo la narración histórica, al igual que el mito, aporta unidad temporal a la experiencia humana surge de un análisis sistemático de la facultad humana de fijar contenidos sobre los cuales recaerá la reflexión como un acto segundo. Esa facultad es la memoria. El mito y la historia son actualizaciones de la memoria en torno a significados en cuya virtud el pasado y el presente son reconciliados. Aquella fijación de contenidos es lo que caracteriza la relación de la memoria con el conocimiento. En esta parte estudiamos cómo desde la filosofía, particularmente a partir de algunos referentes del pensamiento clásico, premoderno y moderno, se aprecia el papel vinculante de la memoria entre el pasado y el presente, reconciliados en una “Unidad plena” de sentido que se manifiesta en la escritura de la historia.

La Memoria y el Conocimiento

Desde la antigüedad clásica de la filosofía, la memoria ha estado relacionada con el conocimiento, porque garantizaba la firmeza de la verdad. La memoria retiene algo del constante fluir de las cosas; afirma Aristóteles en contra de Heráclito: *Si todo fluye nada permanece no pudiéndose dar una ciencia y una verdad.*²⁹ No es de extrañar, tampoco,

²⁹ Aristóteles. *Metafísica*. Lib A. 6, Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1999

que el grueso de la epistemología platónica ubicara, en su Teoría de la Forma, la realidad en un lugar distante del mundo del devenir. El conocimiento verdadero que se da en el pensamiento debe ser, por tanto, algo inmóvil, en el sentido de que no cambia, que no está sujeto al antes y al después. Dicha concepción del conocimiento asume los postulados de la escuela de Parménides en contraposición a los heracliteanos³⁰. La inmovilidad de la memoria le vincula al discurso filosófico sobre el conocimiento. En su concepción antropológica, Platón caracteriza al hombre como portador de sabiduría, entendimiento, conocimiento y memoria³¹ donde la memoria tiene una importante función en cada una de las tres primeras notas. La escritura guarda una relación analógica con la memoria, pero la memoria (Μνημοσύνη) es la “tablilla que hay en nuestra alma”³² que permite el contraste de lo interior con lo exterior:

Σοκράτης:

δῶρον τοίνυν αὐτὸ φῶμεν εἶναι τῆς τῶν Μουσῶν μητρὸς Μνημοσύνης, καὶ εἰς τοῦτο ὅτι ἂν βουληθῶμεν μνημονεῦσαι ὧν ἂν ἴδωμεν ἢ ἀκούσωμεν ἢ αὐτοἰέννοήσωμεν, ὑπέχοντας αὐτὸ ταῖς αἰσθήσεσι καὶ ἐννοίαις, ἀποτυποῦσθαι, ὥσπερ δακτυλίων σημεῖα ἐνσημαιομένους: καὶ ὁ μὲν ἂν ἐκμαγῆ, μνημονεύειν τε καὶ ἐπίστασθαι ἕως ἂν ἐνῆ τὸ εἶδωλον αὐτοῦ: ὁ δ' ἀνέξαλειφθῆ ἢ μὴ οἶόν τε γένηται³³

³⁰ Empédocles, desde un enfoque conciliador, hace una explicación del origen del cosmos en períodos cósmicos partiendo de una síntesis entre las ideas de Heráclito y de los eleatas, esto es, aceptando un movimiento pero a la vez una permanencia. Así, el primer momento del mundo se concibe al modo eleático, (estático) pero posteriormente viene otro momento de mezcla y disociación de clara influencia heracliteana. Esta mezcla y disociación se da en la “rotación del tiempo”, que es circular, y donde se desarrollan cuatro grandes períodos del mundo: en el primero está el redondeado *Sphairos* en donde por acción del amor todo se encuentra unido; en el segundo momento se da la contienda que supone la separación de esa unidad primordial, posteriormente y como resultado del segundo momento surgen los mundos, al final, en el tercer momento, triunfa la contienda sin rastros de unidad; y para el cuarto periodo regresa el amor y el proceso comienza de nuevo. A diferencia del mito, la realidad no se da por la arbitraria y caprichosa acción de los dioses, por el contrario, supone leyes que entablan una armonía y que se repite, de ahí que se considere la historia en los griegos como eminentemente cíclica.

³¹ Grube, G.M.A. *El pensamiento de Platón*. Trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos. 2010, 88

³² Plato. *Theaetetus, Complete Works*, Edited John M. Cooper. Cambridge, Hackett Publishing Company, 1997

³³ Plato, *Complete Works, Theaetetus, 191 c-e*

A partir del mito egipcio del origen de la escritura narrado en el *Fedro*³⁴ Platón nos dice que la escritura (*γράμμασιν*) tiene una estrecha relación con la sabiduría. En el caso de los egipcios, el aprendizaje providencial de la escritura les haría más sabios y mejoraría su memoria (*σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους*) cual si de un medicamento para la sabiduría y la memoria se tratase (*μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον ἠύρέθη*). Sin embargo, este remedio podría ser peor que la enfermedad pues, despreciando la memoria, las almas olvidarían lo que conocen. La formación humana, según el pensamiento platónico, recurre a la memoria en cuanto es, en un primerísimo orden, “imitación” de la “forma” moral del individuo. El aprendizaje supone un movimiento constante al que se le contrapone el olvido³⁵. La reproducción que supone el acto de escribir es la actualización de lo que reposa en el alma, pues la imita en su relación con el conocimiento.

Aristóteles en su Teoría del conocimiento mantiene la idea platónica de la memoria como impronta en el alma. El objeto de la memoria son los recuerdos de “las cosas pasadas” (*ἢ δὲ μνήμη τοῦ γενομένου*), la memoria se equipara, en el pensador estagirita, con la acción de recordar. Esta idea supone una sucesión de datos que se integran en la temporalidad de la memoria. Como señala W. Jaeger³⁶, Aristóteles descubre la naturaleza psicofísica de los fenómenos psíquicos, donde la memoria no sería una

³⁴ Plato. *Complete Works, Phaedo*, 274 c-e, 275 a-b

³⁵ En el *Teeteto* 153 b-c se dice: “¿Y no es por el aprendizaje y por la práctica (que son ambos movimientos) por lo que el alma adquiere sus conocimientos, presenta su adecuada disposición y se hace mejor, mientras que, debido al reposo, como es la falta de práctica y de cultura, no aprende nada y olvida lo que ha aprendido”. En el *Menón* 86b se puede leer: “Por tanto, si siempre la verdad de las cosas está en nuestra alma, ella habrá de ser inmortal. De modo que es necesario que lo que ahora no conozcas - es decir, no recuerdes- te pongas valerosamente a buscarlo y a recordarlo”. El acceso de la filosofía a la cuestión de la memoria está en que ambas tiene por objeto la “verdad”. La memoria debe brindarle a la verdad la estabilidad necesaria frente al movimiento constante de las cosas. Σωκράτης: ἤκουσα τοίνυν περὶ Ναύκρατιν τῆς Αἰγύπτου γενέσθαι τῶν ἐκεῖ παλαιῶν τιναθεῶν, οὐ καὶ τὸ ὄρνειον ἱερὸν ὃ δὴ καλοῦσιν Ἴβιν: αὐτῷ δὲ ὄνομα τῶν δαίμονιενάων Θεῶν. τοῦτον δὲ πρῶτον ἀριθμῶν τε καὶ λογισμῶν εὐρεῖν καὶ [274δ] γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν, ἐπὶ δὲ πεπεταῖας τε καὶ κυβείας, καὶ δὴ καὶ γράμματα. βασιλέως δ' αὐτῷ τότε ὄντος Αἰγύπτου ὅλης Θαμοῦ περὶ τὴν μεγάλην πόλιν τοῦ ἄνω τόπου ἦν οἱ Ἕλληνες Αἰγυπτίας Θήβας καλοῦσι, καὶ τὸν θεὸν Ἀμμωνα, παρὰ τοῦτον ἐλθὼν ὁ Θεὸς τὰς τέχνας ἐπέδειξεν, καὶ ἐφησθῆναι διαδοθῆναι τοῖς ἄλλοις Αἰγυπτίοις: ὃ δὲ ἤρετο ἦντινα ἐκάστη ἐχοῦσιν ἐλεῖν, διεξιόντος δὲ, ὅτι καλῶς ἢ μὴ [274ε] καλῶς δοκοῖ λέγειν, τὸ μὲν ἔμεγεν, τὸ δ' ἐπήκει. πολλὰ μὲν δὴ περιέκαστος τῆς τέχνης ἐπ' ἀμφοτέρα Θαμοῦν τῷ Θεῷ λέγεται ἀποφθίνασθαι, ἀλόγος πολὺς ἂν εἴη διελεῖν: ἐπειδὴ δὲ ἐπὶ τοῖς γράμμασιν ἦν, 'τοῦτο δὲ, ὠβασιλεῦ, τὸ μάθημα,' ἔφη ὁ Θεὸς, 'σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους παρέξει: μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον ἠύρέθη.' ὃ δ' εἶπεν: 'ὦ τεχνικώτατε Θεῶν, ἄλλος μὲν τεκεῖν δυνατός τὰ τέχνης, ἄλλος δὲ κρίναι τίν' ἔχει μοῖραν βλάβης τε καὶ ὠφελείας τοῖς μέλλουσι χρῆσθαι: καὶ νῦν ' [275α] σύ, πατήρ ὢν γραμμάτων, δι' εὐνοίαν τοῦναντίον εἶπες ἢ δύναται. τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετήσι, ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἐξώθεν ὑπ' ἄλλοτριῶν τύπων, οὐκ ἐνδοθεν αὐτοῦς ὑφ' αὐτῶν ἀναμνησκομένους: οὐκ οὖν μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἠύρεται. σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις: πολυήκοοι γάρ σιν γένετο ἄνευ διδαχῆς πολυηνώμονες ' [275β] εἶνα δόξουσιν, ἀγνώμονες ὡς ἐπὶ τὸ πλήθος ὄντες, καὶ χαλεποῖσιν εἶναι, δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν.'

³⁶ Jaeger, W. *Paideia, Die Formung des Griechischen Menschen*. Trad. Castellana de Joaquin Xirau y Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura económica, 1997, p. 63

tablilla en sentido figurado (Platón), sino en el sentido real. Para Aristóteles, la memoria, al igual que el conocimiento, tiene un principio sensible,³⁷ por cuanto recurre a imágenes construidas desde la sensibilidad (imaginación). En este sentido, Aristóteles conserva la idea platónica del juego entre la imaginación y la memoria de donde nace la ciencia y el arte:

Por naturaleza, los animales nacen dotados de sensación; pero ésta no engendra en algunos la memoria, mientras que en otros sí. Y por uso de éstos son más prudentes y más aptos para aprender que los que no pueden recordar; son prudentes sin aprender los incapaces de oír los sonidos (como la abeja y otros animales semejantes, si los hay); aprenden, en cambio, los que, además de memoria, tienen este sentido. Los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la experiencia. Pero el género humano dispone del arte y del razonamiento. Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia. Y la experiencia parece, en cierto modo, semejante a la ciencia y al arte, pero la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia. Pues la experiencia hizo el arte como dice Polo, y la inexperiencia el azar. Nace el arte cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal sobre los casos semejantes.³⁸

La escritura se constituye en un instrumento para transmitir el conocimiento y la verdad. La escritura auxilia a la memoria por cuanto es ella misma un modo de escribir en el alma. Comprende asimismo una teoría de la lectura que significa un modo de adquirir “experiencia” (muchos recuerdos de la misma cosa) que “en cierto modo” se asemeja a la ciencia y al arte, pero las antecede y es su origen. Sin embargo la ciencia (*episteme*) no puede ser sin más la acumulación de experiencias, sino el raciocinio que se efectúa sobre ellas. Aunque la historia sea un registro escrito de experiencias no podía considerarse ciencia por cuanto en ella hay de mito y superstición, es decir, en cuanto no participa del juicio de la razón. La memoria plasma una serie de vivencias, pero es la razón la que las integra a una estructura superior comprensión.

³⁷ Los placeres y dolores que surgen de las acciones dependen de la sensación, por lo que provienen de algo sensible; los de la memoria y la expectativa provienen también de la sensación, pues los hombres se complacen en el recuerdo de lo experimentado o en la expectativa de lo por venir. (Aristotle, *The Physics*. L. VIII. Part. 3. Translated by W.D. Ross, New York and London: Oxford University Press, 1936 (Traducción al español desde la lengua inglesa por el autor)

³⁸ Aristoteles, *Metafísica*. Libro A. Part. 1.

La memoria y el examen de la conciencia: génesis de la filosofía de la Historia.

Al igual que Platón y Aristóteles, para San Agustín la verdad del conocimiento implica la memoria:

Así llevamos esas imágenes en lo interior de la memoria como documentos de las cosas antes sentidas, contemplando las cuales con recta intención en nuestra mente, no mentimos cuando hablamos; antes bien, son para nosotros documentos; pues el que escucha, si las sintió y presenció, mis palabras no le enseñan nada, sino que él reconoce la verdad por las imágenes que lleva consigo mismo; más si no las ha sentido, ¿quién no verá que él, más que aprender, da fe a las palabras?³⁹

San Agustín en *Sobre la Trinidad* escribe: “La memoria, la inteligencia y la voluntad son una sola esencia, una sola vida”⁴⁰. Según Fine⁴¹ en la teoría agustiniana la mente debe controlar la memoria donde el hombre es responsable de sus recuerdos, donde decide sobre el significado en una revisión del pasado. San Agustín, en el plano filosófico, ubicará a las ideas, en tanto que son eternas, en la mente de Dios pues en ella descansan. El obispo de Hipona mantiene así la postura platónica del recuerdo como causante del conocimiento, pero no se encuentra en el alma individual sino en la mente divina que “ilumina” la inteligencia humana. Aunque Agustín diga de la memoria que es “la infiel custodia de las cosas pensadas”⁴² permite la comprensión de la inmaterialidad del alma pues esta recuerda: “ las ciudades, las distancias locales, y todo lo demás que se quiera, por grande que sea” y que aun así radican en el alma, por lo que cabe decir de ella “sin largura , ni anchura , ni profundidad”⁴³ También llama “memoria” en relación a las palabras fijadas por la fuerza de una costumbre (*De la cantidad del Alma*, 33,72)⁴⁴

³⁹ Agustín, *Del maestro*, En: Obras de San Agustín, edición bilingüe Vol III. Tercera edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, 13-19 en adelante *Ob. Ag*

⁴⁰ Agustín, *De la Trinidad*, X, 1, *Ob. Ag*

⁴¹ FINE., R., *Tiempo y Memoria: funciones sobre la función del recuerdo y el olvido del desmemoriado caballero Don Quijote de la Mancha*. En: Memoria de la palabra : Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro, Burgos-La Rioja 15-19 de julio 2002 / coord. por Francisco Domínguez Matito, María Luisa Lobato López, Vol. 1, 2004, ISBN 84-89-132-1, págs. 813-822

⁴² Agustín, *Contra Académicos* II, X, 24, *Ob. Ag*

⁴³ Agustín, *De la cualidad del Alma*, 5,9, *Ob. Ag*

⁴⁴ “Adviertes, según creo, que todo lo que, significando algo, brota mediante la articulación de la voz, hiere el oído para despertar la sensación y se transmite a la memoria para dar el conocimiento” (*Del Maestro*, 5,13).

En “*La inmortalidad del Alma*” la memoria se integra la “unidad perfecta” que surge del vínculo de las partes que, como en el discurso, requieren “intervalos e instantes” para su plena captación. Para llegar a esa “unidad plena” es necesario una “expectación de lo venidero y memoria de lo pasado” las dos constituyen un juego que va del pasado, al presente y al futuro en un proceso de complementación. La memoria permite comprender cuando un movimiento ha llegado a su fin, pero esta comprensión se da en el presente que cuenta con la “atención activa” que requiere la “expectación del fin que ha de llegar” para verificar el cumplimiento de lo que todavía no era. En otras palabras, la “unidad del fin” requiere de un inicio guardado en la memoria y una “expectación hasta que todo pase”, pero este a su vez solo se puede dar en un presente que constata que la expectativa se ha cumplido.

Lo que mueve los cuerpos según la ley temporal, aunque hacia la unidad de fin, no puede producirlo todo a la vez y va necesariamente al pluralismo. Por eso, aunque el cuerpo sea movido por la energía una, no puede lograr la unidad perfecta, pues se divide en partes. No hay cuerpo sin partes ni tiempo sin intervalos e instantes, ni siquiera puede pronunciarse una sílaba tan rápida que no se oiga el fin cuando ya ha pasado el principio; es, pues, necesaria la expectación hasta que todo pase y es necesaria la memoria para abarcar el todo. Hay expectación de lo venidero y memoria de lo pasado. Y en cuanto al presente, se da la atención activa. Por este presente el futuro va hacia el pasado, y gracias a la memoria expresa el fin de un movimiento corporal ya iniciado. ¿Cómo podríamos esperar que se termine aquello cuyo comienzo hemos olvidado? ¿O cómo podemos seguir su continuación? Tal atención activa en el presente no puede darse sin la expectación del fin que ha de llegar. Pues bien: lo que todavía no es o lo que ya no es, en realidad no es. Por eso, al obrar, puede darse algo que pertenece a cosas que aún no han llegado. Puede darse, pues, en el agente una pluralidad simultánea, aunque las cosas ejecutadas no puedan darse simultáneamente. Puede darse en el motor esa pluralidad, aunque no pueda darse en las cosas movidas. Así, son necesariamente mudables todas esas cosas, que no se dan juntas en el tiempo, sino que van pasando del futuro al pasado.⁴⁵

Líneas más abajo Agustín dirá que esa constitución de la “unidad plena” se debe dar en donde exista como condición el movimiento que no implica que el alma este íntimamente ligada a éste, —de modo que se pudiera decir que detenido el movimiento el alma “perece”—; por el contrario, el alma atiende más allá del movimiento local justificándolo mediante una aprehensión del sentido que implica “memoria del pasado y

⁴⁵ Agustín, *La inmortalidad del Alma*, III,3 Ob. Ag

expectación del futuro”. El alma no condiciona su existencia al mero movimiento, sino a la vida donde acontece el movimiento.

Entonces, cuando el movimiento de los cuerpos es causado por la energía del ánimo, aunque atienda al movimiento, no se sigue que la atención del ánimo sufra modificación. Por lo mismo, no se sigue que pueda perecer. Además hemos dicho que tal atención implica memoria del pasado y expectación del futuro, y eso no puede darse sin la vida.⁴⁶

En *De trinitate*, la memoria trae lo que no está presente, siendo otra forma o especie del objeto ausente. Hay una relación de analogía entre el sentido que percibe un objeto y la mirada del alma que capta la imagen del objeto en la memoria. Lo interior reproduce a su manera lo exterior. El objeto percibido y el recordado se relacionan con la “visión”, son formas del mirar. En virtud de la “atención de la voluntad” se unen el objeto percibido (el objeto que está en la memoria) y la visión del pensamiento (la imagen que el alma sorprende en la memoria) formándose de este modo una tríada que conforman una “cierta unidad”. Ese “lazo unitivo” supone efectivamente la voluntad, porque es un querer regresar (*religare*) para alcanzar la unidad de sentido entre el pasado y el futuro.

Lo que es al sentido del cuerpo la presencia en el lugar de un objeto, es a la mirada del alma la imagen del objeto en la memoria; y lo que es la visión del que mira a la especie corpórea que informa el sentido, es la visión del que piensa a la imagen del objeto en la memoria formada, de la cual nace la mirada del alma; finalmente, lo que es la atención de la voluntad a la unión del objeto percibido y la visión para que surja allí una cierta unidad de tres elementos de naturaleza distintos, esto es la atención misma de la voluntad como lazo unitivo entre la imagen del cuerpo que está en la memoria y la visión del pensamiento, es decir, la imagen que la mirada del alma sorprende al regresar a su memoria; de suerte que también aquí existe una cierta unidad, integrada por tres realidades, no ya distintas por diversidad de naturaleza, sino de una misma substancia, porque todo esto es interior y todo es un alma.⁴⁷

Se realiza así la distinción entre “vista” y “visión”, la primera es informada por el cuerpo, y la segunda, corresponde al pensamiento informado por la memoria. De este

⁴⁶ Agustín, *La inmortalidad del Alma*, III,4 Ob. Ag

⁴⁷ Agustín, *De la Trinidad*, IV, 7 Ob. Ag

modo, la memoria puede fallar del mismo modo que la vista puede inducir a error. La memoria a diferencia de la vista, no capta todo cuanto hay para mirar, es selectiva, de tal suerte que la voluntad plasma en nuestra memoria lo que “queremos” recordar. Sin embargo, esa voluntad ha de estar asistida por la “gracia” sobrenatural que hace regresar sobre el contenido de la memoria, a los objetos particulares guardados en ella. En términos generales, la conversión, el volver atrás, es ir al interior por los objetos informados por la memoria que la voluntad, movida por Dios, ha establecido.

Por eso he querido recordar dos trinidades en este género: una, cuando la vista del espectador es informada por el cuerpo; y la otra, cuando la visión del pensamiento es informada por la memoria.⁴⁸

No existe voluntad de recordar lo que se ha olvidado de una manera absoluta y total; recordamos ya que existió o existe en nuestra memoria todo lo que recordar queremos.⁴⁹

Santo Tomás de Aquino sigue la línea trazada por Aristóteles y San Agustín. En la cuestión 79 artículos 6 y 7 de la Suma de Teología⁵⁰, De Aquino se pregunta si la memoria está en la parte intelectual del alma y si la memoria intelectual y el entendimiento son o no son potencias distintas. En otra parte de su voluminosa obra teológica afirmará que la memoria no solo es parte del hombre, sino de la *Divina providencia* que tiene “memoria de lo pasado y comprensión de lo presente”⁵¹. Relaciona muy estrechamente la memoria, el conocimiento y la salvación, pues “*Dios recuerda a los que se han de salvar.*”⁵² De la memoria procede la inteligencia.⁵³

Como influencia del platonismo de san Agustín, Santo Tomás afirmará que la memoria permanece en el alma separada del cuerpo y da como argumento el pasaje

⁴⁸ Agustín, *De la Trinidad*, IX, 16 Ob. Ag

⁴⁹ Agustín, *De la Trinidad*, VII, 12 Ob. Ag

⁵⁰ Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, texto. Lat. De la ed. Crít. Leonina; trad y anotaciones de una comisión de PP. Dominicos; Madrid, BAC, 1988 (en adelante citada como *S. th I-II q. art.*)

⁵¹ *S. th I q. 22 art. 2*

⁵² *S. th I q. 24 art. 2*

⁵³ *S. th I-II q. 79 art. 7*

evangélico del rico Epulón cuya alma en el infierno se dijo: “*Acuérdate que recibiste tus bienes mientras vivías*”⁵⁴. El aquinate aborda la distinción entre la memoria y la reminiscencia, entendiendo esta última como la reflexión silogística del recuerdo de lo pasado atendiendo a las intenciones individuales.⁵⁵ También la memoria juega un papel importante en la prudencia en cuanto esta versa sobre las acciones contingentes ayudándole a retener las cosas pasadas.

En síntesis, Agustín como Tomás de Aquino no solo integran la memoria al problema del conocimiento, sino que la entienden en cuanto su papel en la moral y, por ende, en la salvación del alma. El recuerdo tiene la función de “examen” de la conciencia, por lo que debe estar asistida, en cuanto falible, por Dios quien señalar los puntos en los que la voluntad se aleja o acerca a su fin natural y sobrenatural.

La historia como modo de pensar sobre la sustancia.

En el siglo XVII hace aparición en Europa un modelo de ciencia que se constituirá en el modo válido de comprender los fenómenos naturales y humanos. Esta nueva perspectiva habría de influenciar, desde entonces, las concepciones en torno a lo político, lo religioso y lo filosófico. Es el ascenso de la modernidad, que mira hacia su pasado: la Edad Media, a partir de las categorías que le brindan el renacimiento y el humanismo, para encontrar allí el papel de la acción del hombre en la comprensión de la obra divina. El llamado es a “medir y calcular”, a encontrar lo desconocido a partir de lo conocido. Se pretende marcar un límite “claro y distinto” entre el conocimiento natural y el sobrenatural, a partir de una concepción filosófica de la naturaleza y sentido del conocimiento que evite, en su concepto, la vana palabrería de los aristotélicos.

Para Descartes esa naturaleza y sentido del conocimiento se entienden en tanto nos permiten —mediante el paradigma de la matemática y su aplicación en la física y mecánica— la búsqueda de la Verdad. En efecto, en la primera parte de los *Principios de la Filosofía*, Descartes se hace una descripción de los avances de la física en la

⁵⁴ Lc. 16:25

⁵⁵ S. th I-II q. 78 art. 4

comprensión de los fenómenos naturales, tratando de exponer la ciencia de su época y cómo mediante leyes se puede explicar el acontecer natural. Muy seguramente Descartes tiene ante sí el desarrollo del pensamiento agustiniano-tomista y puede percatarse del conflicto en que incurre su argumentación. La división entre la cosa que piensa y la cosa extensa haría difícil, por no decir imposible, la explicación de la relación entre el alma y el cuerpo sostenida hasta entonces.

El pensamiento es para Descartes “*todo lo que se produce en nosotros mientras estamos conscientes, en tanto tenemos conciencia de ello.*”⁵⁶ Por lo que sentir es también pensar, pero en tanto es un sentir consciente, es decir, de la mente, quien es la que realmente siente. La mente estaría puesta como la sustancia del pensar, pues de la nada no se podría predicar cualidades (*affectiones*) ni propiedades (*qualitates*). El conocimiento no sería solamente de las cosas exteriores al sujeto, sino de las cosas que la mente tiene conciencia. De ahí Descartes hace un reproche a todos los que “sin orden filosofaron”, pues se avocaron a las cosas exteriores sin advertir suficientemente que era la mente el verdadero objeto de estudio. Las cosas que están en nuestra mente son de las que realmente tenemos conciencia y en ellas no puede haber error, es lo más claro y distinto que puede haber, y lo que acontezca en el mundo exterior, es decir, fuera de la conciencia, al no poderse predicar verdad alguna, queda en el reino de la indeterminación.

La mente halla en sí las ideas de muchas cosas y no se engañará mientras sólo las contemple, absteniéndose de decir si existen o no. La imaginación es precisamente quien hace creer a la mente que las cosas existen, sin embargo, la “evidencia” de la “existencia necesaria” contenida en el concepto de Dios permite discernir la existencia de lo contingente. El argumento es transparente: la presencia de la idea de Dios en nuestra conciencia garantiza que los conocimientos que tenemos (claros y distintos como son los matemáticos) no son engaños, porque de lo contrario hasta se podría decir que Dios no existe. Más allá de aportar una variación al argumento de San Anselmo, el autor de la *Meditaciones*, pretende salirse de los cánones teológicos mostrando que a la sola luz

⁵⁶ Descartes, Rene. *Principios de la Filosofía; Obras escogidas*. Trad. Ezequiel de Olazo y Tomás Zwanck. Buenos Aires: Editorial Suramericana, 1967, p. 315

natural también le es propio pensar tales temas. Nos dice en el *Discours de la Méthode*: “El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo”⁵⁷, el hombre es la única criatura que pregunta, y dicha facultad es querida por Dios para un propósito.

En cuanto a la relación de la ciencia moderna y la historia, Descartes señala que existen atributos que están en las cosas y otros en el pensamiento. La *duración* es un atributo que está en las cosas, por lo que al ser un número del movimiento, respecto a movimientos máximos y regulares, es un modo de pensar la duración.⁵⁸ Una de las características de los modos de pensar es su relatividad a un principio de diferenciación, de modo tal que los universales: género, especie, diferencia, propio y accidente, se constituyen en modos de pensar. La diferencia con el modo de pensar “*sobre*” los atributos materiales reside en que estos se dan por *comparación* con otro material, mientras que el modo de pensar “*de*” los atributos que están en las cosas se obtiene por *abstracción*. En tanto la comparación constata diferencias, la idea abstraída comprende los individuos semejantes entre sí. La abstracción une y la diferenciación divide. De este modo las sustancias corpóreas pueden existir separadas las unas de las otras. De pasada se puede notar cierta ambigüedad entre el modo de pensar de las cosas materiales por vía de diferenciación y un modo de pensar por vía de abstracción.

Descartes, sorteando esa posible objeción y haciendo uso de su formación escolástica, diferencia entre el *modo propiamente dicho* y la *sustancia de cual es modo* y *entre dos modos de la misma sustancia*, ambos modos los llama *la distinción modal*. La primera, la abstracción, percibe la sustancia claramente sin el modo, pero no puede concebir el modo sin la sustancia. Este es una manera de pensar que podemos llamar esencial. El segundo tipo de la distinción modal reconoce un modo por separado sin la necesidad de reconocer otro, pero siempre referidos a la misma sustancia. En síntesis, el modo de pensar puede poner su acento en los modos de la misma sustancia o en la sustancia en cuanto tal. En otras palabras, el primer elemento de la distinción modal se

⁵⁷ René Descartes: *Discours de la Méthode*, University of Notre Dame, Indiana-Londres, 1994, Primera parte

⁵⁸ Descartes, *Principios de la filosofía*, LVII, 335

refiere a la *explicación* sustancial y el segundo, a la *descripción* sustancial o distinción real. La asociación entre la sustancia y el modo es inmediata en la explicación sustancial y mediata en la descripción sustancial. Los accidentes en la distinción real se pueden ir adhiriendo (sintético) en tanto que la sustancia explicada (analítica) asume los modos que le son propios, por lo que este pensar construye la sustancia por medio de los modos, mientras que el segundo tipo de la distinción modal acentúa en el modo de la sustancia. En la explicación sustancial encontramos la *distinción de razón* la cual dice Descartes tiene lugar entre la sustancia y uno o dos atributos “suyos”, sin el cual no puede ser entendida ni se podría formar idea clara y distinta de esa sustancia o de cada uno de los atributos entre sí.

Desde estos planteamientos se deduce que la historia estaría referida a la descripción sustancial por cuanto es un modo de pensar sustancia en tanto duración. La historia es un rodeo de la descripción a la explicación sustancial. Dicho de otro modo, —desde los planteamientos fundacionales de esta nueva ciencia—, la sustancia adquiere notas propias mediante un modo de pensar a través del tiempo que llega a su fin en tanto se tiene una idea clara y distinta de la sustancia. La historia evidencia la suma de atributos propios de la sustancia, y, siguiendo a su manera al platonismo agustino, se apoya en un acto de introspección del sujeto. Solo el tiempo revela al espectador lo que es o no propio de la sustancia. La historia se integra de este modo a la modernidad como el camino largo de la ciencia. La historia y la ciencia en tanto un modos de pensar *sobre los atributos* apoyan a la metafísica que es un modo de pensar *de los atributos*.

De esta manera se puede apreciar que Descartes tiene conciencia de una nueva época, que supone el paso del tiempo siempre necesario para arribar a nuevas concepciones. El paso del tiempo permite discernir la “conciencia” de los atributos que constituyen a la sustancia y esto en tanto exista un “ego” que pueda pensar y existir en el tiempo.

Historia y voluntad.

Al igual que Descartes, la filosofía trascendental de Kant concibe al escolasticismo como un intento de determinación de la existencia; ambos acusan a ese tipo de pensamiento de incapaz de comprender el dinamismo de la realidad y del sujeto. La rígida catedral del pensamiento premoderno encuentra su más encarnada crítica en la ciencia moderna que remueve los venerables fundamentos en los que descansaba.

El problema de la historia en Kant surge de un cuidadoso estudio de la razón humana, la cual se presenta al autor de *Kritik der reinen Vernunft* como proyectada más allá de todo juicio posible, más allá del dominio fenoménico, dirigida hacia un objeto absoluto, “incondicionado”, en otras palabras, tiene un *destino metafísico*.⁵⁹ *La Crítica de la Razón Pura* es una obra histórica por cuanto “busca acabar con todos los errores que han dividido a la razón consigo mismo”⁶⁰ en la construcción dogmática de una metafísica. Se inscribe al ideal de progreso que caracteriza la Ilustración viéndose como un salto cualitativo del antiguo sistema al nuevo. Quiere dejar atrás las viejas disputas y constituir una comunidad internacional de sujetos racionales que orienten dicho desarrollo.

El proyecto de su obra filosófica y la de su época será la de reorientar la razón humana, largamente oscurecida por el pensamiento dogmático, para responsabilizarse en la construcción de su futuro, o dicho en otros términos, a ejercer su libertad y autonomía. El entusiasmo que supuso liberar la razón de sus ataduras “políticas” en función de una “mayoría de edad” se materializa en una concepción de la historia. Para poder dar otra orientación a la razón es necesario conocer su naturaleza, y en ese proceso de comprensión Kant encuentra su carácter relacional con el sujeto, el mundo y el absoluto.

En cuanto el sujeto, la razón se relaciona con el mundo mediante la apercepción. La razón es de carácter teleológico lo que le permite hacer ciencia del mundo en tanto da un orden a sus partes, de ahí el entender la naturaleza como una “obra” y la necesidad de un indeterminado. La idea de finalidad configura la razón, sin embargo la ciencia nos puede hablar de las causas de los fenómenos, pero no de su finalidad o necesidad, pues

⁵⁹ Immanuel Kant. *Pedagogía*, Madrid, Akal, 1991 p. 33

⁶⁰ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón pura*, Madrid, Taurus, 2006, p. 9

esto supondría salirse del esquema del sujeto y hacerse absoluto: si el sujeto pudiera conocer el orden de todas las cosas en el universo sería equiparar lo particular con lo universal. Por lo tanto, la idea de finalidad intrínseca de la naturaleza supone un límite para el sujeto finito.

No obstante, la imposibilidad de la ampliación de la subjetividad a una captación de la finalidad intrínseca no puede significar otro dogma que venga a poner nuevos límites a la razón, por el contrario, Kant ve con claridad que esta idea cumple con una función motora que anima a la razón a progresar. El paso de lo antiguo a lo moderno constituye una “anticipación” de la razón que a su vez comprende un proceso: “Si ahora nos preguntamos: ¿es que vivimos en una época ilustrada? La respuesta será no: pero sí en una época de ilustración,”⁶¹ es decir, en una constante marcha donde pensar es anticiparse, sometiendo el presente al juicio de la razón, y esta anticipación no tiene más ley que la voluntad del sujeto que busca la felicidad, pues todas las reglas prácticas, afirma Kant en la *Crítica de la Razón Práctica*⁶² descansa en condiciones subjetivas que giran en la felicidad propia.

Ante la ausencia de un fundamento, en tanto inabarcable, la voluntad debe preguntarse por la posibilidad de la acción, esto es, identificarse como voluntad pura, de tal modo que desde la razón pura deviene la necesidad de una razón práctica. La voluntad debe, para ser voluntad pura, apropiarse de la causalidad “apropiarse de las condiciones que hacen posible la causación empírica,”⁶³ puesto que si hay otro objeto anterior, ese sería objeto de la voluntad y así sucesivamente; la autonomía de la voluntad excluye tener objetos. Solamente cuando la voluntad se encuentra con lo incondicionado, cesa su accionar: ha encontrado su felicidad.

La presencia de la voluntad como motor de la historia se justifica por el desarrollo de las disposiciones naturales de la especie humana. La historia es, entonces, historia del hombre. Dichas disposiciones son una posibilidad de lo plenamente humano. La historia comportaría el escenario y el “hilo conductor” donde se desarrollan las posibilidades de la

⁶¹ Immanuel Kant. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos 1994, p.34

⁶² Immanuel Kant. *Crítica de la razón Práctica*. Buenos Aires: Losada, 1977, 25

⁶³ Kant. *Crítica de la razón Práctica*, 127

especie. Escribe Kant: “No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la naturaleza, que ellos ignoran.”⁶⁴ Con todo, la voluntad y las disposiciones naturales del hombre no se suscriben al juego caprichoso del destino, ni a fuerzas sobrenaturales, por el contrario, existe una ley que orienta todas las cosas a un fin: la intención de la naturaleza.

Nótese que esa “ley de la naturaleza” es tan solo una idea que tiene la función de ser una “regla a priori” que unifica, sistemáticamente y mediante objetos, los fenómenos con las intuiciones empíricas.⁶⁵

Dicho en otros términos, la “idea” de una intención de la naturaleza (que no es objeto de la experiencia sensible) permite unir los hechos con su sentido (el concepto), siendo, así, entonces, la teoría kantiana de la historia coherente con su teoría crítica del conocimiento. La idea del progreso de la especie, como intención de la naturaleza, adopta los atributos de las ideas trascendentales de la razón que lleva al juicio reflexivo a sintetizar y sistematizar los eventos del porvenir de la misma manera que lo hace con los conocimientos.

Conclusión

La memoria, como la tablilla donde escribe el alma, une lo interior con lo exterior, es decir lo subjetivo con lo objetivo. Esta analogía griega de la memoria recobra significatividad en la escritura de la historia. Un análisis filosófico de la historiografía debe por tanto ver en ella la realización material de una subjetividad que quiere decir “más” de lo que la lectura literal nos permite. El relato histórico, como “imitación” más o menos logrado de la experiencia temporal, reconcilia la realidad mediante la memoria en una estructura superior de comprensión que llamamos *Razón Analógica* o simbólica. La

⁶⁴ Kant *Ideas para una historia universal*, 18

⁶⁵ Kant. *Crítica de la Razón pura*, 138

memoria permite la “unidad plena” mediante “expectación del fin” que es la condición de la aprehensión de sentido.

La memoria no podría reconciliar lo separado por el tiempo (el olvido) de no estar acompañada de la otra facultad humana, la voluntad: que trae al presente lo pasado, *que pasa sobre el pasado*, actualizando lo que “quiere recordar”. La voluntad revive el pasado porque ve en él la clave de su “salvación” al determinarle a qué distancia se acerca o aleja del Paraíso.

La modernidad plantea la *abstracción* como la identidad de lo diverso, en ese sentido, la historia filosófica abstrae lo común de la sucesión de los acontecimientos en tanto vinculantes entre sí. La historia capta la sustancia de los modos y es por ello un “pensar esencial” que explica y describe. La sucesión de los acontecimientos (los modos de la realidad) van constituyendo los atributos propios de la sustancia que se tiene tan solo en el presente, esto es, cuando ha alcanzado la “expectativa de sentido.” Por un motivo similar, la historia en Kant ha de apoyarse en su carácter teleológico, donde por medio de leyes naturales, en tanto intensión de la naturaleza, se unifican los eventos del porvenir en el “concepto” para hacerse objeto de conocimiento.

B. Del mito a la Historia: Sociedad, cultura y la narración histórica

Mito e historiografía como construcción de discursos

La semántica de la construcción narrativa sirve para identificar las jerarquías y construcciones que el lector realiza o puede realizar sobre el texto⁶⁶. Abordar la literatura desde el mito permite identificar los temas entorno a los cuales gravita lo literario y la vida misma. Al respecto dice Eleazar Meletinsky:

En la época arcaica, el mito desempeñó un gran papel como fuente original del arte verbal. La literatura también surgió utilizando motivos mitológicos a los largo de la historia y tomando mitos bíblicos, coránicos, hindúes, búdicos... Los mitos de estas grandes religiones

⁶⁶ El filósofo francés J. Derrida llamó “Deconstrucción” a la tarea de desmontar la estructura semántica de los textos, remontándose a la trama de los sentidos que teje. Vease: Zeccheto, Victorino (2002) *La Danza de los signos. Nociones de semiótica general*. Quito, Abya-Yala p. 114

han conservado los arquetipos y transmitido poco a poco a la literatura un gran número de motivos-clichés.⁶⁷

Estudiar no solo los motivos presentes en los mitos sino la recepción de estos, supone un público que debe salir de su ubicación espacio temporal para actualizar el contenido, lo que denomina Szegedy-Maszák como una “fusión de horizontes.”⁶⁸ Por ejemplo en la Edad Media, la tradición se interpreta a la luz de la *memoria histórica* encontrando su expresión en los modelos poéticos, de ahí que se espere del texto virtuosidad. Cabe agregar que en los siglos XVII y XIX más que la precisión en los datos, la tarea rigurosa del historiador, lo que “el gran público” esperaba de las historias es la calidad idiomática y literaria de las realizaciones historiográficas, esa tendencia persiste en la actualidad.

Cuando se estudia la historiografía o el mito como construcción de discurso se debe hacer referencia a la poética retórica que comprende la *prosa oratoria*. Para Aristóteles, señala Ricoeur⁶⁹, *poiesis*, quiere decir producción, construcción de discurso, y de esta forma se vincula con la retórica, y respecto a la trama los une el hecho de la coherencia, pues en ambas lo universal y necesario se aplica por igual siendo en este sentido, a juicio de Aristóteles, superiores a la historia.

La prosa oratoria fue cultivada por las antiguas civilizaciones en especial por los romanos en la vida política de sus ciudades. Era en términos generales un evento religioso y político, aun cuando no se podía definir un límite entre ambas. La historiografía sería un modo de la poética retórica que mediante códigos universales recobra la coherencia (verosimilitud) de lo universal y necesario que le había negado Aristóteles. Esto se puede evidenciar en la actualidad por cuanto el contenido (tema) y la forma (estética) están supeditados al marco cognitivo de la cultura en donde encuentra su realización. El “tema” es controlado por la “conciencia histórica” y la “forma” por la literatura⁷⁰. Efectivamente,

⁶⁷ Marc Angenot. *Teoría literaria*. México, Siglo XXI, 2009, p. 22

⁶⁸ Angenot. *Teoría literaria*, 233

⁶⁹ Paul Ricoeur, *Retórica, poética y hermenéutica*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2009

⁷⁰ “La poética retórica normativa, los modelos de los temas tradicionales y el estatuto retórico de la literatura siguen coexistiendo en el marco del renacimiento, del barroco y del clasicismo, cualquiera que sea la

y por poner un ejemplo, la trama de la epopeya está tejida de relatos históricos⁷¹. Cabe recordar, además, que desde el siglo VI al XIX se sostuvo que la guerra de Troya y todo lo relacionado con ella era una fábula, pero el romanticismo, imbuido en la realidad de la palabra poética, hizo que en 1870 Heinrich Schliemann “encontrara” Troya, nueve ciudades, una encima de la otra, y los seis pozos de las tumbas de la antigua ciudad real de Micenas en 1876, todo basándose en los cuadros homéricos de la guerra legendaria⁷². Schliemann creía que Homero era contemporáneo a su narración, pero los estudiosos casi unánimemente contradicen esa idea. Por el contrario, y sin querernos extender en este ejemplo, la cultura micénica expandió la narración —apremiada por las invasiones— no solo espacialmente sino temporalmente, en figuras que alcanzaron la época del Homero histórico y de nuestro presente.

Para poder discernir lo histórico de lo ficcional es menester vincular lo simbólico con lo narrativo en la construcción del texto, esto con el objeto de poder comprender cómo se fijan en la *memoria* de los pueblos los acontecimientos del pasado cuando estos son revestidos de un carácter fundacional. Por este motivo el análisis lingüístico no puede resolver por sí solo los problemas del análisis textual.⁷³ Debe, en cambio, remontarse a las tradiciones interpretativas que dinamizan lo simbólico en el discurso. Dichas tradiciones apropian la conciencia histórica y desde ella seleccionan los “temas” y el “estilo” vertiéndolo así, en cuanto *prosa oratoria*, al resto de la cultura. Las tradiciones hermenéuticas son una vía de acceso para la comprensión de la cultura al identificar en la memoria colectiva aquel sistema de significantes y significados, los códigos culturales que aportan un horizonte de sentido a las prácticas sociales.

diferencia entre estos estilos. La poética retórica triunfa con L'Art poétique de Boileau”. Angenot. *Teoría literaria*, 30

⁷¹ “En la China de la Edad Media (hasta el siglo XVI) la novela no existe y su función la cumplen, por una parte, los grandes relatos heroicos e históricos y, por otra, la novela corta de la época de la dinastía Tang, Chuanqi”. Angenot. *Teoría literaria*, 34

⁷² H. Fränke. *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*. Madrid, Visor, 1993 p. 57-58

⁷³ Angenot, Marc Op. Cit. P. 209

Un ejemplo de lo que venimos diciendo lo encontramos en el concepto de Mito de R. Barthes⁷⁴, usado para referir a los códigos dominantes, en concreto, la idea significativa de “indígena”, en América Latina, es tomada peyorativamente por este código. Se evidencia aquí la existencia de una *tradición histórico-hermenéutica* sobre el indígena como símbolo de atraso y marginalidad. Lo que es objeto de investigación, en nuestro caso, no es la existencia de esos códigos dominantes indiofóbicos, que existen (!); sino cómo ellos reflejan la percepción de un momento histórico, de una conciencia que ordena el material de la realización historiográfica, pero conscientes de la existencia —al menos al nivel de intrusión—, de otras tradiciones hermenéuticas como las emancipatorias, de género, obreristas, indigenistas, religiosas, tecno-cientificistas, que en su “recepción” y difusión promueven sus cosmovisiones: los engranajes mediante los cuales cambia la sociedad.

Reavivando la memoria histórica que se “encarna” en el lenguaje,⁷⁵ la narración histórica alcanza estos desempeños —si se quiere ideológicos— en la construcción del discurso. Las significaciones heredadas son precisamente las que conforman la tradición. Cuando se lee una narración histórica lo que se efectúa es un diálogo con la o las tradiciones que la constituyen en “documento”. La comprensión está orientada, entonces, por la conciencia de las voces presentes y por la estructura misma de la narración que responde a una planificación adelantada por el lenguaje y donde el lector tiene un papel importante. A esto se añade que el lenguaje se convierte en un canal de comunicación del pasado con el presente en tanto las tradiciones crean la atmosfera de lo familiar y lo no familiar que, mediante el marco cognitivo del lector y el sistema de significación, atenúan la distancia del ayer con el hoy.

⁷⁴ Cf. Zeccheto, Victorino op. Cit p.

⁷⁵ Gadamer H. G. & Koselleck, R. *Historia y Hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1993, p. 93, véase también de Gadamer. *El problema de la Conciencia histórica*. Madrid: Tecnos, 1963

El historicismo

A partir de la filosofía kantiana y hegeliana el problema del sentido de la historia adquiere carta de ciudadanía en la reflexión filosófica. La filosofía de la historia se constituía en un producto de la ilustración que tenía por objeto orientar la marcha de la humanidad a mejor. Sin embargo, la especialización de las ciencias en ciertos campos del conocimiento humano, como el de las ciencias naturales, pronto cuestionaron las pretensiones de dicha filosofía. No obstante, el paradigma del método científico y la comprensión de los fenómenos de acuerdo a leyes impactaron los desempeños de la reflexión histórica.

Del pasado solo se tiene “fragmentos”, y a diferencia del mundo natural, el objeto de estudio de la historiografía no se presenta de una sola pieza para la mirada desinteresada de científico, como sí ocurre en la indagación de la naturaleza. Por otra parte, y ya con un espíritu positivo, la filosofía de la historia acusaba una falencia de principios al buscar los significados de acontecimientos antes de que sucedan.⁷⁶ Lo que aquí se evidenciaba de entrada es la desconexión entre la historia y el saber absoluto que ya había planteado Hegel: la comprensión general del proceso histórico que significaba la última mediación entre ciencia y una visión racional del mundo⁷⁷ donde todos los eventos del porvenir encuentran un quicio oportuno y previsible.

La reacción inmediata a estas críticas —que procedían de las ciencias de la naturaleza [*Naturwissenschaften*— fue, en principio, la distinción de W. Dilthey entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. De esta diferenciación, surgiría la posibilidad de la historia como ciencia apoyada en la idea de “solidaridad y progreso”. La historia se unía a esta tradición hermenéutica buscando el sentido que se remontaba al estudio de las “verdaderas palabras” contenidas en el texto bíblico, en tanto las ciencias de la naturaleza perseguían leyes bajo las cuales funciona el aparato natural.

⁷⁶ A. Danto. *Historia y Narración. Ensayos de filosofía de la Historia*. Barcelona: Paidós- UAB, 1989

⁷⁷ Leonardo da Vinci sostendrá que “la verdad es hija del tiempo”, acentuando así su carácter de inacabada, una conquista gradual marcada siempre por la imperfección. Rodolfo Mondolfo, *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Barcelona, Icaria editorial, 1980, p. 9

El historicismo sería, entonces, el paso de la filosofía a la ciencia, basándose en la idea de que los hechos —sin el auxilio de la filosofía que mira más allá— carecerían de estructura y significado. Por el contrario, no se trata simplemente del registro de los hechos, sino de comprenderlos al interior de un cuerpo mayor que posibilita “juicios de valor” sobre los acontecimientos. Pero la filosofía no es más que un primer momento del pensar sobre la historia, que no sería más que una actividad ociosa, a no ser que permitiera el encuadre de los diversos tipos de relaciones humanas al interior de la sociedad mediante la “fusión de horizontes”. En principio, para los cultivadores del historicismo, la filosofía lanza *hipótesis de realización* mediante las cuales se pueden identificar estadios de desarrollo que por ejemplo permitirían, mediante el método de la comparación, comprender los desempeños de los pueblos de modo individual o en su generalidad.

El surgimiento del historicismo comprende, en términos de Sevilla,⁷⁸ la “idea metafísica positivista de la historia”. Por un lado el historicismo asume el ideal moderno de objetividad, la idea de ciencia y método, pero, al mismo tiempo acepta un principio de progreso continuo, retomando así el pensamiento pre moderno. El historiador debe recoger los hechos —y en esto se asemeja al científico moderno— pero dándoles un “sentido”, por cuanto debe, entonces, pensar conceptualmente, esto es: hacer metafísica. Para salvar lo *a priori* de la estructura de pensamiento del historiador, el positivismo recurrirá a la erudición, garantía de que el historiador no imponga su esquema mental a los hechos del pasado, por el contrario, y en virtud de un saber erudito, serían los hechos los que configuran la estructura conceptual de comprensión. La historia, como recopilación de hechos, sirve de soporte a las posiciones del historiador respecto a un suceso del pasado para determinar lo que “realmente sucedió”. La historia estaría relegada a ser un modo de la retórica forense orientada a juzgar los hechos del pasado mediante un sistema de “evidencias”: documentos.

No obstante y desde de esta perspectiva, la persistencia de los rezagos de la premodernidad en el historicismo impide su integración con la ciencia en sentido estricto. Su carácter de tendencia filosófica problematizará su reconocimiento como *ciencia del*

⁷⁸ Sergio Sevilla. “Problemas filosóficos de la historiografía: conciencia histórica, ciencia y narración”. En Ruiz, P. (ed.) *Las historiografías*, Ayer 12, 1993, pp. 29-46

mundo histórico. Sin embargo, el historicismo albergaba las mismas pretensiones de la ciencia física naturales: la de concebir los hechos dentro de una estructura superior; en el caso de la ciencia sería la teoría y en el de la historia el *contexto epocal*. Describir las relaciones del contexto con el hecho se asemejaría con el arribo de la ciencia natural a la teoría a partir de los datos.

Aplicando los principios del historicismo, él también surge de un contexto determinado (finales del siglo XIX) donde el paradigma de las ciencias naturales influye en la comprensión de la sociedad. Todo el contenido de la realidad social adquiere sentido desde el horizonte de la historia, y aquel “todo” es precisamente lo que se le criticará. Pronto se evidenció el carácter ideológico de la historia en la explicación de lo social. La sociología, para Durkheim, se remitirá a los hechos tratándolos como cosas, reusándose a dar *juicios de valor*, pues desbordan a la “ciencia de la experiencia” [*Erfahrungswissenschaft*]. En efecto, los juicios de valor se subordinan a “ideales” que pretenden convertirse en normas obligatorias para la práctica.

El historicismo comprende en últimas la *conciencia histórica ilustrada* revestida de ciencia positiva. Es la metafísica de la solidaridad de las naciones que adopta, o así lo pretende, los parámetros de una ciencia. Sin embargo, acogiendo una postura aristotélica: “de los singular no hay ciencia”, los fenómenos tanto en ciencia como en historia deben integrarse en una teoría para adquirir sentido. Por lo que la crisis de la conciencia histórica está estrechamente vinculada a la crisis de la ciencia moderna y con ella de toda la modernidad. Crisis que se manifiesta en la imposibilidad de un saber holístico de la realidad, quedándose tan solo en las parcelas de la realidad.

Ahora bien, la historia, como señalábamos líneas antes, se empleó como un instrumento para comprender la sociedad, pero no una sociedad de múltiples dinámicas, sino común un cuerpo uniforme, como “cosa”⁷⁹. La “Verdad histórica” del siglo XIX era la explicación del decurso de un “objeto” ante la mirada de un “sujeto” capaz de sustraerse de

⁷⁹ La sociedad era comprendida por el positivismo bajo principios incluso mecánicos tales como, por ejemplo, el mecanismo físico de la rueda o flujos de líquidos para comprender la actividad mercantil (Cf. Elena, A.; Ordoñez, J.; Colubi, M., 1998, pág. 92)

eso mismo que lo constituye. A medida que ese objeto va adquiriendo cualidades, el observador (historiador) reafirma el camino mediante el cual el objeto llega a ser un “objeto” para su mirada. Con esto el pasado está entregado a la contemplación del historiador que adquiere las características de un estudio. Desde estos planteamientos se comprende que la historia llegue a ser objeto de investigación empírica para explicar el proceso histórico de la sociedad mediante el modelo de la ciencia.

Historiografía: lectura y el texto históricos

La sociedad reducida a la relación sujeto-objeto permitiría el accionar de la “filosofía de la conciencia” en especial a la teoría de los “objetos intencionales”⁸⁰. Desde aquí lo importante serán las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero, que supone un modo de comportarse del sujeto con el objeto en función de unos intereses⁸¹. Desde este punto de vista, se asume que el sujeto no es un puro espectador de los desempeños del objeto, sino que vierte sobre él una pre-comprensión. Lo anterior permite diferenciar lo que se dice del pasado y el pasado mismo, entendiendo que no nos es posible un acceso inmediato al pasado, pues en la acción de pensar el objeto (el pasado) no podemos restarle nuestra subjetividad. Sin embargo, lo que parece un obstáculo adquiere matices de revelación, pues el historiador se entiende a su vez como un lector dinámico de documentos, recreando el pasado a medida que lo registra. Se erige aquí, en principio, una teoría de la lectura. Por el contrario, una sociedad entendida como cosa se relaciona con un lector consumidor pasivo de hechos del pasado⁸² que “contempla” cómo un objeto adquiere atributos a lo largo del tiempo; por ejemplo, *La historia de los pueblos Romanos y Germanos* de Ranke de 1824 o el “*El papel del trabajo en la transformación del mono en*

⁸⁰ Término acuñado por Franz Brentano según el cual además de las representaciones subjetivas de las cosas, y de aquello que ellas son en sí mismas, hay un tercer orden de realidad que consiste en los “objetos intencionales” que son “algo” irreductibles a actos subjetivos que dan acceso a ellos (Cf. Bech, 2001, p. 34)

⁸¹ Para William James (1842-1910) los intereses mentales contribuyen a crear la verdad que ellos mismos declaran. "Nuestra creencia en la verdad misma, por ejemplo, en que hay una verdad, y que nuestras mentes y ella están hechas las unas para la otra, ¿qué es sino una apasionada afirmación de deseo, en el cual nuestro sistema social se apoya?" *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia. Introducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva; traducción de Lorena Villamil García p, 149*

⁸² Mendiola & Zemeño *De la Historia a la Historiografía. Las Transformaciones de una semántica*. Historia y Grafía., UIA No. 4, 1995, pp. 245-261

hombre” de Engels de 1876, en donde el pasado va adquiérela, para este tipo de lector-historiador, una coherencia, adoptando así el carácter de explicación científica, bien sea de la conformación de Europa para Ranke, o del paso de la manada de monos a la sociedad humana para Engels.

De la misma manera como acontece con la lectura, se supone ahora que el texto adquiere nuevas e interesantes peculiaridades. En la sociedad entendida como cosa, el texto es un testigo elocuente del pasado, todo el pasado se manifiesta en él. La transparencia del texto con el pasado justificaba la historiografía como análisis sistemático y erudito de textos. Por el contrario, la relación creativa entre lector (historiador) y el texto (pasado) invita al análisis del mundo de los historiadores y las condiciones de posibilidad de su interpretación sobre el pasado, surgiendo de este modo la historiografía.

La historiografía⁸³ se convertiría en la ciencia de la historia, identificando las intencionalidades del historiador, y constituyéndose, a su vez, en una observación de segundo orden sobre la historia. A juicio de Mendiola & Zemeño: “*La historiografía no solo investiga sobre la manera en que se hace la historia en la sociedad moderna (la historia como ciencia); sin embargo, el interés que muestra por las formas anteriores de escritura de la historia es siempre en función de entender nuestra forma de actuar.*”⁸⁴ El texto no es un dato al modo como lo entendió el historicismo, sino un “producto” confeccionado por la costumbre –aplicando aquí las categorías de Heidegger al referirse a la obra de arte–.

La historia adquiere una función dentro de la sociedad que le sirve de marco. La historiografía es la toma de conciencia del trabajo del historiador sobre textos, los cuales llegaron del pasado, sobreviviendo a la marcha de las horas, no para revelar un espíritu de su tiempo, un “aura” especial, sino para ser un “útil” en la comprensión de la sociedad y la

⁸³ Es necesario anotar que el historicismo también integro una historiografía que tenía por objeto juzgar acerca del rigor en el tratamiento de las fuentes y los documentos del trabajo histórico. Sin embargo, nosotros mantenemos el termino historiografía en tanto es una reflexión sobre el modo de registra el pasado, y lo preferimos al de Nueva Historiografía que propone Mendiola & Zemeño (1994) para describir los nuevos intereses de la reflexión historiográfica.

⁸⁴ Mendiola & Zemeño, *De la Historia a la Historiografía*, 257

cultura del presente. En esta toma de conciencia, la historia comprende que su trabajo es sobre documentos y no sobre hechos, donde lo que se pretende encontrar no es una ley del desarrollo sino una horizonte de sentido por cuanto el texto mismo es un productor de sentido(s). Supone el paso de un texto comprendido en sí (estático) a un texto que adquiere sentido en el contexto (dinámico): es un *evento comunicativo* que adquiere su dimensión de comprensión pragmática.

La identificación de la historia con la historiografía corresponde a un cambio en la sensibilidad social que supone una transición de la “sociedad sustancia” a la “sociedad dinámica” mediante la comunicación e interacción de sus partes. La sociedad, por ejemplo que proyectó el marxismo tenía dos polos que de su oposición formaba un discurso histórico, por el contrario, la sociedad dinámica se entiende como la convergencia de múltiples polos cada uno de los cuales encarnan valores y cosmovisiones en parte semejantes y en parte distintos.

En esta nueva orientación, lo que importaba del texto es la reconstrucción de los sistemas de comunicación del cual es producto, haciendo uso de los avances de la lingüística de principios del siglo XX. En cuanto al contenido de los textos lo que interesa, ahora, es cómo la sociedad moderna se entiende a sí misma en sus prácticas sociales, dejando atrás el tema de lo que en verdad quiso decir el autor.

El texto tenía una función en la situación histórica determinada, por lo que la “verdad” del texto supondría la reconstrucción del contexto. El concepto de historia se configura como un estudio sobre documentos que requiere referentes externos para ser comprendido. El texto-cultura viene a ser la categoría de análisis del historiador “académico”. Los avances de la sociología de la literatura contribuyeron a la re significación de la labor historiográfica, la cual busca ahora las estructuras mentales de los colectivos humanos que funcionan como clave de comprensión de los fenómenos sociales.

Las implicaciones sociológicas de la literatura cobijó la producción historiográfica en los albores del siglo XX. El asunto de la ficcionalidad del texto histórico dejó de ser un problema de orden metodológico a convertirse en un evento trascendental para los estudios sobre el pasado. También se puso en evidencia la ingenuidad del historicismo que

encontraba en el documento la exposición objetiva de los hechos. El problema consiste en establecer el proceso técnico y social de reconstrucción del pasado⁸⁵. Se partirá de la concepción del texto como “enunciado”⁸⁶ que, desde una perspectiva pragmática, encuentra su sentido en el contexto de comunicación.

Historiografía y sociología

A juicio de Durkheim no se puede llegar a la verdad de las cosas (noúmeno) sino al fenómeno, por lo que el objeto de la investigación es tomar ese fenómeno en la mentalidad de los individuos de la sociedad, y, si se va a estudiar por ejemplo el problema del crimen, lo que se ha de estudiar, en realidad, es el “concepto social de crimen”, lo aceptado y comprendido como tal.⁸⁷

Estos planteamientos ponen en la mesa el problema de la relación entre la historiografía y la sociología. En principio, la sociología se constituyó en un movimiento intelectual en oposición al realismo⁸⁸ del siglo XVIII. Influenciado por los avances de la física intentó separarse de la etnografía y de la historia en su proceso de institucionalización. La *historia de los acontecimientos* no satisfacía los ideales cientificistas de la sociología, pues era evidente el fuerte componente ideológico en dichas historias, tributarias como eran del triunfo de los nacionalismos de principios del siglo XIX, cuyos intereses emancipatorios exaltaban lo político y militar en la construcción de las nuevas repúblicas.

En oposición a esta historia del acontecimiento, la *Historia Social* vendría a rescatar las historias particulares haciendo énfasis el papel de los colectivos humanos. Es una historia desde abajo que da voz a los olvidados de la historia. Este paradigma de la

⁸⁵ Mendiola & Zemeño, *De la Historia a la Historiografía*, 257

⁸⁶ “Podemos considerar que los discursos de los enunciadore se producen en contextos estereotipados, que se definen por factores de orden sociocultural, histórico, ideológico que inciden en el contenido y la forma de estos discursos” M. Bajtin, *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1978, p.45

⁸⁷ E. Durkheim., *Las reglas del Método Sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias*. Madrid: Alianza Editorial. 2004, 55-69

⁸⁸ Realista se entiende como “ver las cosas claras” , como realmente eran y vivir en consecuencia; así las afirmaciones de realismo eran a la vez epistemológicas y éticas. Véase: White, H. *La metahistoria*, 2014, p. 54.

historiografía comienza a principio del siglo XX en paralelo con el historicismo y el positivismo. Tiene por objeto determinar la entidad autónoma y objetiva que subyace a las acciones humanas⁸⁹. Por lo que asume la mirada científica pero desde una perspectiva interdisciplinar.

La sociología, por su parte, recibe las influencias de la antropología de los años 20 y 30 del siglo XX y su funcionalismo estructural, donde la sociedad es entendida como un conjunto de partes que se interrelacionan, manteniéndose unidas y estables mediante el consenso o la coerción. Tanto la historia social como la sociología comparten los mismos intereses de comprensión de los fenómenos sociales: ambas buscan aislar los fenómenos para describir mejor sus correlaciones, la sociología mediante un “Análisis” de la generalidad de los fenómenos sociales (leyes) en la “contemporaneidad”, en tanto que la historia estudia la “totalidad del tiempo”⁹⁰ a partir de la “Narración” de la particularidad. La sociología se basará en fuentes secundarias en tanto que la historia, en fuentes primarias.

Para Oscar Hernández⁹¹ la complejidad del objeto de estudio de la sociología impide su integración con las ciencias formales, por lo que aboga por una cooperación entre la Historia social y la sociología. El análisis de la generalidad se complementa con la narración de las particularidades, lo que supondría un trabajo interdisciplinario entre la historia social y la sociología histórica⁹². Constituye el paso de una comprensión estática de la sociedad a una dinámica, donde no interesa tanto la descripción sino la explicación de lo social desde sus orígenes. La idea directriz de esta orientación la expresa Brudel: “La historia hace a los hombre”, en contra de la frase de Treitschke: “Los hombres hacen la

⁸⁹ Cabrera M. & Santana A. *De la historia social a la historia de los social*. *Ayer* 62 (2), 2006, 165-192

⁹⁰ Escribe Fernando Brudel “Entendámonos: no existe un tiempo social de una sola y simple colada, sino un tiempo social susceptible de mil velocidades, de mil lentitudes, tiempo que no tiene prácticamente nada que ver con el tiempo periodístico de la crónica y de la historia tradicional”. Brudel., F. (1970) *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza editorial P. 29

⁹¹ Hernández O. “Historia y Sociología. Un largo debate”. *Clío* 38, 2012

⁹² La sociología histórica data de la década de los cincuenta y sesenta del siglo pasado con obra que se oponía al parsonialismo norteamericano. Barrington Moore acuña el término para explicar las transformaciones macro estructurales. Connotados cultivadores de este tipo de sociología son Charles Tilly, Immanuel Wallerstein, Perry Anderson y Theda Skocpol

historia”⁹³. El vínculo de los factores históricos con la personalidad de los individuos será la clave de comprensión en los ideales científicos de la sociología: de encontrar lo permanente frente a lo contingente.

Labor demasiado pesada, se me replicará. Siempre se piensa en las dificultades de nuestro oficio; sin pretender negarlas, ¿puedo permitirme, una vez más y sin que sirva de precedente, poner el acento sobre las insustituibles comodidades que ofrece? Un primer examen nos permite, en efecto, desentrañar lo esencial de una situación en lo que a su «devenir» se refiere. Entre las fuerzas en pugna, somos capaces de distinguir aquellas que triunfarán; discernimos de antemano los acontecimientos importantes, «los que tendrán consecuencias», aquellos a quienes pertenecerá en definitiva el futuro. ¡Inmenso privilegio! ¿Quién se considera capaz de diferenciar en la compleja trama de la vida actual lo duradero de lo efímero? Ahora bien, esta distinción se sitúa en el corazón mismo de la investigación de las ciencias sociales, en el corazón mismo del conocimiento, de los destinos del hombre, en la zona de sus problemas capitales.⁹⁴

De la simple exposición de los hechos no puede haber ciencia, si estos no están comprendidos por una teoría científica que requiere de la comprensión de lo individual. Para este fin es necesario determinar la conexión de acontecimientos del pasado con el presente y el futuro, esto es, hacer profecías: “Darás a luz al Redentor”.⁹⁵ Esta conexión es aportada por una filosofía de la historia que complementa la teoría explicativa con la descriptiva, del mismo modo como la astronomía teórica se relaciona con la observación. De esta manera, la reflexión de la Filosofía de la Historia da sentido a la pretensión de explicar el “conjunto de la Historia”. Sin embargo, del futuro no se tienen datos, no se puede predecir hechos adicionales. El historiador cuenta con el pasado y el presente, el cual adquieren significatividad en tanto el primero está consumado, y el segundo se encuentra en desarrollo. Sin embargo, como lo pretendió el marxismo, el pasado puede dar señales de lo que sucederá en el futuro mediante una relación comprensiva y dialéctica del proceso histórico.

En síntesis, la parte del tiempo que estudia la historiografía adquiere la categoría de tal porque existe la totalidad de donde es “significativa”. La sociología histórica —al buscar una explicación de la edad contemporaneidad a partir de la abstracción de los hechos

⁹³Brudel Op.cit p. 26-27

⁹⁴ Brudel., Op., cit., p. 37

⁹⁵ Danto., Op., cit., p.

históricos—, requiere de la visión de totalidad que solo le puede dar una filosofía de la historia. No obstante, a la filosofía de la historia se ha de llegar por un acto de interpretación en cuanto exhibe una estructura narrativa que supone un futuro, el futuro del lector de la historia, pues la historia no solo está diseñada para los contemporáneos sino para los lectores futuros. El estudio de la historia pretende, en últimas, la consolidación de una “mentalidad valorativa” que haga del ciudadano un *historiador-práctico* que a las mismas causas señale o prevea los mismos efectos.

Historiografía y cultura

Al ser el texto-documento el objeto de análisis narrativo de la historiografía nos encontramos con una teoría de la comunicación que conlleva una teoría de los símbolos. Lo que se trasmite de una narración a otra son los símbolos en torno a los cuales se puede comprender el contenido valorativo de un grupo humano determinado. La comunicación humana vertebra los significados que les permiten a los individuos referirse al mundo objetivo. El historiador ordena los datos en una “narración” que no es simple y llanamente la descripción de lo sucedido, sino que aporta de su mundo interior (subjetivo) —plasmando en lo narrado— sus núcleos de significación, trasladándolos al pasado. La manera como presenta los lugares, las causas, las consecuencias, los personajes y sus atributos nos permiten comprender más del presente del historiador que del pasado en sí mismo. No hay hecho sino comunicaciones. Como los atestiguaba San Agustín y santo Tomás es la voluntad operante de la memoria que le da sentido al pasado en función del presente y de la promesa.

En este sentido, la historia como narración, conlleva un *estudio de la representación comunicativa* en donde el texto es producto de la cultura. La comunicación simbólica supone planos de sentido presentes y situaciones comunicativas determinadas. La labor del historiador va más allá de organizar los datos en una narración, de hacer un *cosmos* del *caos*, por el contrario, en esa operación vierte los múltiples modos de su comprensión de la realidad. El hecho subjetivo de la construcción de la narración histórica, como señalábamos líneas antes, en vez de ser un obstáculo para las pretensiones

cientificistas de la historia, se constituyen en una herramienta invaluable para la sociología histórica.

La redacción de la historia, con todo, adquiere la connotación de práctica social reflexiva, donde el presente adquiere conciencia del estado de su desarrollo y de sus aspiraciones. El historiador, al narrar lo sucedido, plasma su anhelo de futuro, teniendo en cuenta que no necesariamente puede igualarse a los anhelos de los demás actores sociales, por cuanto el historiador pertenece al grupo de los académicos, o personas de letras, que conforman tan solo una parte de los intereses y características del cuerpo social. El historiador no es el representante del sentir de la sociedad en su conjunto en un momento histórico propio, pero el estudio de sus producciones, en cuanto sistema de significación, resulta de suma utilidad para comprender el papel de los intelectuales en el estado y cambio de las sociedades o, por lo menos, en la articulación de identidades colectivas.

Somos conscientes que este paradigma del análisis historiográfico pone en suspenso la pretensión de “verdad” de la historia asimilándolo a la crisis de modernidad: de la *verdad correspondencia* y su paso a la *verdad constitución*. La pretensión del Ranke de decir lo que realmente sucedió, divisa del historicismo, desconoce los juegos políticos en los que suele verse la labor del historiador. La injerencia del poder en la representación del pasado ha sido ampliamente discutida en escenarios académicos, al punto que existe un consenso casi general de que la historia la construyen por los vencedores⁹⁶.

Historia cultural

La historia cultural se refiere a la tradición de historiadores surgida de 1800 a 1950. Cuya aspiración era pintar el “retrato de una época”. Centrarón su trabajo sobre obras de artes para comprenderla en su contexto. Según Peter Burke: “Sus cultivadores «leían»

⁹⁶ Las actuales tendencias de hacer micro historia es una postura frente a dicha historia comprometida con los intereses políticos, por lo que su desarrollo historiográfico toma en cuenta ese mismo poder al cual opone su concepción del objeto histórico.

cuadros y poemas como evidencia de la cultura y el periodo en que se creaban”.⁹⁷ La relación que existía entre las diferentes artes comprendidas en un contexto temporal específico, captar lo que Hegel llamaría “El espíritu de una época” (Zeitgeist), de ahí que la historia cultural se conoció como “Historia del espíritu” (Geistesgeschichte), que después se conocería como Historia Cultural. Los mayores cultivadores de este género fueron Jacob Burckhardt y Johan Huizinga. La principal crítica a estos clásicos provino de los discípulos de Leopold von Ranke quienes los señalan de aficionados por no basarse en documentos oficiales.⁹⁸

El mérito de estos historiadores culturales fue precisamente liberarse de la tiranía de los documentos e ir más allá, hacia una interpretación del sentido de la historia y de las construcciones sociales, religiosas, artísticas y culturales del hombre. Rastrear “patrones de cultura”: (temas, símbolos, y formas), mediante los pensamientos y los sentimientos característicos de una época, mediante su expresión o encarnación en obras literarias y artísticas.⁹⁹ Aparecen en la obra de Huizinga, por ejemplo, temas tales como los *ideales de vida* expresados en la caballería, el sentimiento de decadencia, la cultura del miedo a la muerte, entre otros. Es una historia que muestra el estilo de una época sin recurrir en exceso a la descripción general, sino partiendo de individuos concretos, de experiencias particulares.

Las obras sociológicas, especialmente Max Weber, y Norbert Elias aportaron en Alemania a la historia de la cultura, identificando la raíz de la cultura occidental. De igual forma se nutrió del psicoanálisis en especial en la obra de Freud “El malestar de la cultura” (*Das Unbehagen in der Kultur*). Así, por ejemplo, en los modales de la mesa, Norbert Elías pudo encontrar los mecanismos de control o autocontrol de las emociones en las Cortes de Europa Occidental, explicando así el paso de la nobleza guerrera al gobierno centralizado.

Aby Warburg (1866- 1929) fue una figura señera en el desarrollo de la Historia de la Cultural. Siguió el método de las “Generalizaciones intuitivas” de su maestro Jacob

⁹⁷ P. .Burke, *¿Qué es la Historia cultural?* Barcelona: Paidós, 2006, p.21

⁹⁸ Burke, *¿Qué es la Historia cultural?*, 21

⁹⁹ Burke, *¿Qué es la Historia cultural?*, 23

Burckhardt, se centró en los esquemas o fórmulas culturales o perspectivas, por ejemplo, en los gestos que expresan emociones particulares o en el modo en que los poetas y pintores representan el viento en el cabello de una niña. La idea del “esquema cultural” alcanza su apogeo con Ernst Gombrich quien la relaciona con psicología experimental y la filosofía de Popper. Al respecto nos dice Burke: “En *Kunst und Illusion* (1960) el tema central de Gombrich era la relación entre lo que denomina alternativamente “verdad y estereotipo”, “fórmula y experiencia” o “esquema y corrección”. Así, describiría el desarrollo del naturalismo en el arte griego antiguo como “la acumulación gradual de correcciones debidas a la observación de la realidad.”¹⁰⁰

Otro seguidor de la propuesta de Warburg fue el historiador del arte Erwin Panofsky (1892- 1968) famoso por su ensayo sobre la interpretación de las imágenes en donde diferenciaba entre la iconografía y la iconología, esta última descubre la cosmovisión de una cultura o de un grupo social “condensada en una obra.” Intentó unir, no sin críticas, la filosofía escolástica con la arquitectura gótica, en lo que él llamaba un “hábito mental” o forma de razonar. Su método consistía en partir de la realidad factual al símbolo (simbología espacial). Estas consideración se oponen a los postulados de la Escuela de Viena de una objetividad a ultranza donde lo importante era salvar la voluntad artística más allá de la individualidad del autor.

Por otra parte la Nueva Historia Cultural, según Peter Burke se empezó a utilizar a finales de la década de 1980.¹⁰¹ Se preocupaba por las mentalidades, las preocupaciones o los sentimientos más que en las ideas y sistemas de pensamiento. Los objetos, las palabras, los personajes y lugares...materializaban ideas o valores, es decir adquirirían la categoría de símbolo. Pensadores como Elías, Foucault y Bourdieu han alentado a los historiadores culturales a interesarse tanto por las representaciones como por las prácticas que explicitan contenidos mentales¹⁰². Los objetos¹⁰³ y las acciones representan actitudes fundamentales

¹⁰⁰ Burke, *¿Qué es la Historia cultural?*, 26

¹⁰¹ Burke, *¿Qué es la Historia cultural?*, 70

¹⁰² Burke, *¿Qué es la Historia cultural?*, 78

¹⁰³ Cabe anotar que una de las tendencias actuales de investigación histórica en los Estados Unidos en la Historia de las cosas, de donde a partir de las ideas que se tiene de las cosas de uso cotidiano, sus prácticas de conservación y uso arrojan importante información sobre la cultura.

hacia el mundo, de ahí surge lo que Durkheim, seguido en la década de 1920 por Marc Bloch, denominó “representaciones colectivas”. En este marco se puso sobre el tapete el asunto de la manera en que los investigadores constituyen sus objetos de estudio, convertido esto mismo en objeto de estudio fundamental. La selección de los eventos, su presencia o ausencia de estos en la narración de la historia, permite comprender los imaginarios sobre los que trabaja el historiador, y que a su vez constituyen las representaciones colectivas del pasado.

El estudio de la narrativa histórica como práctica reflexiva de la sociedad se constituye en un objeto de estudio interdisciplinar en donde por lo menos la filosofía de la representación, la psicología y la lingüística intervienen. Desde el enfoque que se elija el lenguaje adquiere una relevancia en la investigación sobre el significado del pasado para las sociedades modernas. El lenguaje¹⁰⁴, que supone la percepción como un proceso activo, no es el reflejo sin más de la realidad, sino, según Bajtin, de un mundo; a esto se suma la idea de los “actos de habla” [*speech act*] de J. L. Austin como el momento productivo del lenguaje, de tal modo que la realidad se hace dinámica en el lenguaje: reflejo y producción.

De lo anterior se sigue que el acceso a la cultura se obra en el análisis del texto histórico narrativo donde, de acuerdo con Foucault y De Certeau, toda la historia sería historia cultural.¹⁰⁵ Lo que interesaría ahora es cómo una comunidad, un individuo, una nación se representa a sí misma, entendiendo que una comunidad no es una sustancia terminada, sino que supone luchas internas y perspectivas encontradas al interior de los colectivos. Por todo lo anterior, los objetos históricos son construcciones culturales que sirven para la construcción de identidades. Sobre dichas identidades, que es lo mismo que hablar de diferencias¹⁰⁶, se posicionan los modos de actuar estructurales que constituyen el *pathos* del conflicto cuando los valores e intereses de los grupos identitarios entran a

¹⁰⁴ “Tal como lo expresa Gareth Stedman: << La conciencia no puede relacionarse con la experiencia excepto mediante la interposición de un lenguaje particular que organice la comprensión de la experiencia. (Burke, *¿Qué es la Historia cultural?*. 105.

¹⁰⁵ Burke. *¿Qué es la Historia cultural?*. 102

¹⁰⁶ “En jerga freudiana, el asesino holandés ilustra el “narcisismo de la pequeñas diferencias”, la idea de que “son precisamente las pequeñas diferencias entre personas, por lo demás parecidas, las que forman la base de los sentimientos de distanciamiento y hostilidad entre ellos” (Burke, *¿Qué es la Historia cultural?*, 108)

interactuar en una sociedad más o menos diversa. De ahí el interés para la sociología y la filosofía de abordar el análisis narrativo de la historia y la historia cultural para establecer esquemas de comprensión de las prácticas y naturaleza de las sociedades en el tiempo.

El vínculo del pasado con el presente y el futuro, génesis de la crisis de la historia como ciencia, estaría dado por la *historia de la imaginación social* promovida por los historiadores franceses, la cual reconoce el poder de la imaginación colectiva, o de las imágenes compartidas, que propician que sucedan las cosas. Esto apoya la idea de Certeau en su teoría de la cultura en donde la creatividad e inventiva de las personas juega un papel preponderante en el desarrollo social; según esta afirmación las personas no siguen guiones de actuación, sino que tiene espacios de improvisación, de ahí que se hable de “actores” sociales que realizan “actuaciones sociales” o escenificación social (*performance*) construyendo y reconstruyendo los imaginarios o las representaciones compartidas que les sirven de marco¹⁰⁷. Así por ejemplo, *la subordinación*, como afirma el antropólogo James Scott¹⁰⁸ requiere una escenificación creíble de humildad y deferencia, la dominación parece requerir una escenificación creíble de altanería y superioridad.

El historiador, en este sentido, crea en su narración —con el propósito de hacer un efecto de realidad—, un “escenario” en donde hace interactuar acciones y personajes creíbles a los lectores con quienes, construye y reproduce representaciones compartidas. Cada acción, evento, juicio de valor, sentido o causa que se puede entrever en la narración constituye un símbolo, una metáfora que constituye, mediante el lenguaje “actos de identidad”, por ejemplo el acto de barrer el suelo que puede simbolizar la humildad, o la limpieza étnica, la pureza, etcétera.

La capacidad de improvisar en las actuaciones sociales sugiere que los marcos de representación cambian a un ritmo que constituye un objeto de estudio sociológico.¹⁰⁹ Pero, además, supone que la sociedad se encuentra en transición en donde “la identidad no cesa de reconstruirse o negociarse” de ahí la importancia de analizar la época del

¹⁰⁷ Burke, *¿Qué es la Historia cultural?* 115

¹⁰⁸ Burke, *¿Qué es la Historia cultural?*. 116

¹⁰⁹ Esta tendencia se opondría al determinismo económico y social de finales del siglo XIX y principios del XX. Sin embargo como anota Burke, es necesario evitar una reacción desmedida.

historiador, de la obra y de su recepción, con el fin de fijar las variaciones de los marcos de representación, “escenificaciones”. Por ejemplo la elección de los eventos o temas a referir en una narración histórica, su frecuencia o intensidad descriptiva pueden verse afectadas por otro historiador en determinado momento posterior. De dichos contrastes lo que pueden sugerir son distintas valoraciones que responden al contexto de recepción de la comunicación. Así mismo otros temas o eventos pueden disiparse, atenuarse e incluso desaparecer de las narraciones históricas.

Con todo lo anterior, es claro que el concepto de identidad no se puede fijar sino de un modo provisional a efectos de estudios concretos, por lo demás, fuerza es admitir la idea de “Identidades fluidas”, las cuales hacen parte de un sistema de transformaciones que emerge en su significación histórica. Las representaciones de los indígenas, por ejemplo —y adelantándonos a lo que más adelante se verá con detalle—, presentes en las narraciones históricas son asumidas como individualidades concretas (Incas, Aztecas, Mayas, Muiscas...) simbolizando una identidad de contornos claramente identificables; sin embargo, incapaz de encontrar diferencias dentro de esas macro identidades.

Los marcos de representación crean categorías, así, por ejemplo en Colombia, a finales del siglo XIX se tenían dos categorías: “salvajes” y “civilizados” y sobre estos conceptos desplegaron la primera normatividad indígena de la república,¹¹⁰ que con el tiempo cambiaran a *occidental-etnia-tribu...* Tales categorías “representaban” el estado del conocimiento sobre la realidad, en épocas que tampoco se pueden determinar en periodos precisos, por ejemplo, *salvajes* y *civilizados* se usa en la república, pero tienen su ascendente en la época colonial y si se quiere antes. Con categorías parecidas —que respondían a significaciones de grupos identitarios específicos— se unificaba en la mente del lector una realidad diversa, pero que tenía la intención de establecer diferencias mediante conceptualizaciones del otro, por ejemplo la cristiandad del siglo XVI y XVII requería ver al indígena como un “algo a defender” a “salvar”, a “instruir” para ser coherentes con la mentalidad de la época, y muy contraria a la idea que se tenía de *protestante, sarraceno y judío*. La imaginación del lector a porta a la comprensión del

¹¹⁰ Ley 089 Del 25 De Noviembre De 1890

texto en tanto autor y lector participan de un “pacto narrativo” subordinado a un imaginario determinado.

La imaginación histórica

La imaginación social está estrechamente relacionada a la imaginación histórica. Un trabajo relevante en relación a la imaginación y la historia es precisamente la obra de Hayden White¹¹¹ titulada *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX* y publicada en inglés en 1973, donde analiza las estructuras literarias del siglo XIX aportando nuevas concepciones sobre la historiografía. Apoyándose en autores tales como Valery, Heidegger, Sartre, Levi-Strauss y Michel Foucault, sostiene el carácter ficticio de las reconstrucciones históricas.¹¹² La historia manifiesta puntos de vista sobre la historia, pre conceptualizaciones específicamente *poéticas*¹¹³. El objeto de la historiografía debe ser, para White, la *mentalidad histórica* a partir de la estructura ideal-típica de la obra histórica, es decir, los elementos estructurales que son exclusivamente suyos.

El objetivo de la obra histórica para White es explicar, razón por la cual el historiador debe tener en su haber el *conjunto completo de los hechos* que constituyen maneras de explicar, a saber, i) explicación por la trama, ii) por la argumentación formal; iii) por la implicación ideológica. Cada una de estas maneras comprenden formas arquetípicas del relato que, en el caso de la explicación por la trama comprende cuatro: sátira, romance, comedia y tragedia. Las formas arquetípicas de la argumentación formal son: formista, mecanicista, organicista, contextualista. Y en cuanto a la explicación por la implicación ideológica tenemos también cuatro formas arquetípicas: anarquista, radical, conservadora y liberal. Cada uno de estas formas son *tipos de efectos explicativos* presentes en la trama narrativa y que el historiador usa para “proporcionar una imagen de

¹¹¹ N. 1928, doctor y maestro en historia en la universidad de Michigan. Profesor de las universidades de California, Rochester y Stanford.

¹¹² White, H. *La metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 13

¹¹³ La diferencia entre Historia y ficción para H White, radica en que el historiador “halla” sus relatos, mientras que el escritor de ficción “inventa” los suyos. Pero la invención también tiene lugar en las operaciones del historiador. White, H, Op. cit. P. 18

lo que sucedió realmente.”¹¹⁴ Esta categorización surge de concebir la naturaleza poética y específicamente lingüística de la producción histórica¹¹⁵. Supone la existencia un campo de interpretación donde lector y autor convergen en función del sentido transmitido mediante “figuras discernibles” con relaciones establecidas por la narración misma. Los relatos históricos son “modelos verbales” de segmentos del proceso histórico.¹¹⁶ Estos modelos descansan a su vez en la concepción de la historia dentro del lenguaje poético o figurativo en donde los tropos (metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía) corresponden a contenidos de experiencia que resisten a la descripción en prosa clara y a los modos de pensamiento histórico. Así las cosas: “la teoría de los tropos proporciona un modo de caracterizar los modos dominantes del pensamiento histórico que tomaron forma en Europa en el siglo XIX”.¹¹⁷

Después de hacer una descripción de la herencia historiográfica del siglo XIX al XX —en donde reseña el contenido poético de la historia, y partiendo de la teoría de las ficciones de Northrop Frye—, White describirá la obra de Michelet dentro un realismo histórico entendido como *romance*; en Ranke, el realismo histórico es comedia; Tocqueville, tragedia; y en Burckhard es representante del realismo histórico concebido como sátira. White quiere dejar claro que estos protocolos lingüísticos que informan la narración son tendencias del historiador al dar forma al material del que dispone. El historiador “puede” elegir uno para “trasmitir a sus lectores” la importancia de sus investigaciones para el presente.¹¹⁸

En todo caso, White quiere dejar claro que su obra es una “sugerencia” tanto para escribir la historia como para leerla, y se soporta en la idea de la relación entre la prefiguración del campo histórico y la estrategia explicativa utilizada por el historiador en una obra determinada.¹¹⁹ La investigación de White se circunscribe a los estudios sobre el estilo de la producción de la narración histórica, pero al remitirse al siglo XIX, donde los

¹¹⁴ White, H. *La metahistoria*, 21

¹¹⁵ White, H. *La metahistoria*, 39

¹¹⁶ White, H. *La metahistoria*, 40

¹¹⁷ White, H. *La metahistoria*, 47

¹¹⁸ White, H. *La metahistoria*, 405

¹¹⁹ White, H. *La metahistoria*, 405

géneros literarios estaban plenamente desarrollados, no podría ser una explicación total de la producción historiográfica, por lo que se “sugiere” una comprensión del estado de la literatura y la filosofía de una época en particular, a fin de comprender la estructura de la narración. Es claro que su idea de metahistoria se circunscribe al siglo XIX y XX y en particular a los historiadores de profunda cultura humanista y literaria, que justificaría el “habito” de extrapolar pautas narrativas propias de la novela decimonónica a la narración histórica, y que efectivamente es útil para comprender la *historia intelectual*, pero sería difícil hablar de una historia influenciada por la literatura en historiadores militares, por poner un ejemplo. Sin embargo, su concepción de historia como estructura verbal en forma de discurso abre un importante campo de análisis. Con la *Metahistoria* se puede ver con claridad el influjo del *Giro lingüístico* en la comprensión de la construcción de la historia. Otro mérito indiscutible de White es el vínculo de la producción historiográfica con el contexto del historiador, entender al historiador influenciado por las corrientes de pensamiento más poderosas de su época. En este sentido la *metahistoria* es un documento de la formación ilustrada de los historiadores académicos del XIX que tras los hechos políticos y culturales toman una determinada postura.

Conclusión

La comprensión de la carga semántica de la historia se da en virtud de la “fusión de Horizontes” en donde se sale de las delimitaciones espacio-temporales para actualizar un contenido mediante la comprensión. Para arribar a esa fusión, le corresponde al intérprete en primera medida reconocer en la historia su carácter de *poética retórica*, descifrando aquellos “códigos universales” que vertebran y dan “objetividad” al relato. Aquí objetividad va más allá de la reconstrucción verosímil del pasado y su contexto, se refiere, en cambio, al *sentido* que dinamiza al recuerdo mediante un acto de la voluntad (san Agustín). Los “códigos universales” están presentes en las tradiciones interpretativas (hermenéuticas), pues son, en últimas, la condición de posibilidad de su “decir” al presente; sin esto, la historia padecería de una ruptura con el presente relegándose a ser, sin más, la suma de datos sobre eventos del pasado. Esta ruptura es responsable del actual distanciamiento entre la *memoria histórica* y la *Historia institucional* al considerarse

disparos en cuanto a la injerencia en las prácticas sociales. Sin las tradiciones hermenéuticas dinamizadas por lo simbólico, la historia pierde una gran parte de su significatividad para la sociedad que le sirve de marco. Son precisamente esas tradiciones las que constituyen los “documentos,” que sin ellas no serían más que una descripción de sucesos pasados.

Las tradiciones hermenéuticas, por tanto, complementan a la historia positiva en la búsqueda el sentido de los fragmentos del pasado. Mediante el recurso a la tradición, se le presenta al historiador positivo (como al antropólogo) una variada serie de organizaciones de aquellos fragmentos, orientándolo, en cada paso del proceso, hacia el impacto del suceso que analiza. Sin ellas se ve obligado a adoptar, sin proponérselo, una visión *sub specie aeternitatis* garantizando así la “verdad” de aquel “país extraño” que es el pasado.¹²⁰ La crisis de la filosofía de la historia de corte hegeliano, radicaba precisamente en su incapacidad de ver la relación del fragmento del pasado con los diversos contextos, contentándose con integrarlo a la intuición de una ley del desarrollo que era solo una de tantas tradiciones hermenéuticas sobre el pasado. En definitiva, el camino que nos plantea una concepción filosófica de la historiografía es la de buscar la *huella mnémica* presente en la narración histórica, más allá de juego autorreferencial de las “evidencias” del historicismo, incapaz de dar una mirada holística a la realidad.

Esto no es algo nuevo, la actividad misma de los historiadores de todos los tiempos han recurrido a esta huella. Lo que es materia de investigación, es caracterizar dicha huella en su vinculación con producciones historiográficas particulares y en torno a referentes dados de sentida y honda recordación, bien sea para una cultura en específico o para la cultura en general. La huella mimética debe poderse evidenciar en los procesos comunicativos, pues es en el reino del lenguaje donde emergen los procesos de significación de la historia. Pero los horizontes semánticos no se dan por generación espontánea, han de requerir de la filosofía, de sus preguntas esenciales, para poner a punto la comprensión. De igual manera, los avances de la lingüística moderna en particular del pragmatismo, vienen al auxilio de la comprensión histórica.

¹²⁰ Véase: LOWENTHAL, David. *El pasado es un país extraño*. Madrid: Akal, 1998

Esta manera de comprender la historia y la función del historiador resulta de mucha ayuda a la sociología en tanto le permite identificar los conceptos, mentalidades e imaginarios que dan cuenta de las prácticas sociales. De allí que actualmente adquiera relevancia la sociología histórica y su visión de totalidad, soportada, en sus explicaciones, por la filosofía de la historia. También el estudio de la cultura se ve beneficiado por una aproximación semántica de la huella mnémica desde el horizonte de la comunicación. El texto histórico es “representación” y con ello producto de la cultura y práctica social reflexiva. Por lo tanto, la teoría de los signos en las narraciones históricas permite ir más allá del documentalismo hacia los “patrones y representaciones culturales” presentes y actuantes en las “actuaciones sociales.”

C. El paradigma discursivo de la historia

Corresponde ahora el determinar las posibilidades discursivas como un espacio para el análisis semántico del relato histórico. En ese sentido, nos apoyamos en la frase metafórica de Ricoeur, pero yendo más allá de su propuesta, para ver como una metáfora a la obra histórica en su totalidad, como un punto de intersección entre el universo valorativo de la tradición histórico hermenéutica y sus contextos de lectura, todo en virtud de las “funciones de la representación analógica”. El análisis de los “patrones de representación” se ve enriquecido por el estudio empírico del discurso y de la hermenéutica fenomenológica. Uno y otro se apoyan en la “experiencia vivida” para llevarla al nivel de lo simbólico en aquellas zonas de contacto del presente con el pasado.

El giro lingüístico.

Se entiende por *Giro lingüístico* el decidido énfasis que los que los intelectuales del siglo XX dieron respecto al papel del lenguaje en la comprensión del mundo desde la filosofía. Se señala como el iniciador de esta corriente a F. Nietzsche, quien en su obra: “verdad y mentira en sentido extra moral” afirmaba categóricamente el fin de la ciencia moderna debido a la oscuridad del lenguaje y previniéndonos de la fuerte influencia de las palabras para nuestra vida.

El exponente más importante de esta tendencia fue Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Con la publicación de su *Tractatus Logicus Filosóficus* de 1918, un libro escrito en forma de aforismos donde planteó la “teoría figurativa o pictórica del significado”, en el que la proposición es una especie de figura o representación de la realidad, que expresa una situación real (conjunto de hechos). La percepción es la representación sensible del pensamiento, el cual es a su vez una figura o pintura de la realidad pensada. Estas tesis se inscribían a la filosofía analítica anglosajona, donde se debía buscar la estructura de lo real en las palabras y viceversa (principio de isomorfismo), como mejor explicó el filósofo británico: “*los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo*”. Este principio descansa sobre la idea de que las estructuras de lo real deben coincidir con la estructura lógica del lenguaje, o de lo contrario no se podría hablar de nada en absoluto.

A inicios de los años treinta, Wittgenstein, después de un periplo existencial revisa su *Tractatus* y abandona las posturas iniciales de un lenguaje ideal, lógicamente coherente con los “hechos”, y se interesa por el uso real que las personas hacen del lenguaje; en otras palabras, abandona el análisis formal por una observación pragmática. Con su segunda obra, *Investigaciones filosóficas* que, al igual que el *Tractatus*, constituye un hito en la investigación filosófica de este tipo, Wittgenstein inicia en propiedad la filosofía del lenguaje. La función descriptiva del lenguaje (primer Wittgenstein) no es más que una de las tantas funciones del lenguaje. El lenguaje, entendido desde esta perspectiva, es un instrumento para desenvolverse en distintos contextos de comunicación y con diversos propósitos: dar órdenes, preguntar, exponer, prometer, jurar, condenar, etc. En las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein postula la idea de los “Juegos del lenguaje”, donde el significado de las palabras estaba en el uso concreto y en determinadas prácticas vinculadas entre sí. El lenguaje se entiende a partir de miles de reglas que adquieren sentido en el contexto y la intencionalidad del hablante. El lenguaje no debe ser corregido por la especulación filosófica en la búsqueda de un lenguaje formalizado o lógicamente coherente con las estructura de lo real, por el contrario, debe ser comprendido, caracterizado y descrito en diferentes usos.

John Langshaw Austin (1911 – 1960) fue uno de los más importantes pensadores de la filosofía del lenguaje iniciada por Wittgenstein. En su obra fundamental: *How to Do*

things with Words (Cómo hacer cosas con palabras) de 1962, planteó su teoría de los “actos de habla”, donde distingue enunciados constatativos de performativos. Estos últimos, a diferencia de los constatativos, no describen simplemente determinadas cosas, sino que realizan acciones. El lenguaje, en este sentido, tiene la capacidad de transformar la realidad. Los enunciados *constatativos* son susceptibles de ser falsos o verdaderos, mientras que los *performativos*, afortunados o desafortunados, según exista un procedimiento convencional para constatar efecto esperado en determinados contextos y personas.

Para Austin “todos los decires son haceres”, las palabras transforman el mundo, y esta transformación se obra mediante tres actos de habla: 1. Acto locucionario, 2. Acto Ilocucionario, y 3. Acto Perlocucionario. El primero, locucionario, se refiere a la emisión de palabras en determinadas construcciones gramaticales y con un significado específico. El acto Ilocucionario se refiere a la acción realizada en el mismo decir algo, y se divide en cinco actos: judicativo, compromisorio, ejercitativo, corporativo y expositivo. Y, finalmente, el acto perlocucionario lo constituyen los efectos o consecuencias de los actos ilocutivos sobre el auditorio.

Paralelamente con las propuestas filosóficas del siglo XX, los estudios lingüístico buscaron la construcción de una teoría explicativa sobre la capacidad humana del lenguaje. Si se trata de poner un inicio, diremos que la lingüística, como ciencia del lenguaje, comienza con los trabajos del suizo Ferdinand de Saussure (1857 – 1913) que inspiraron a importantes pensadores del lenguaje como Levi-Strauss, Roman Jakobson y Jacques Lacan, entre otros. En su obra: “*Curso de lingüística general*” Saussure abandona el estudio del lenguaje desde la perspectiva histórica, para analizarlo desde lo estructural. Distingue entre *Lengua*: lo que podemos hacer con nuestro lenguaje, y *Habla*: lo que realmente se hace en la emisión. Para Saussure el lenguaje es un sistema de valores donde cada signo lingüístico vincula ideas y sonidos. El lenguaje media entre el pensamiento y el sonido formando una estructura. Su atención se ubicó en las lenguas particulares, con una metodología inspiraba en la ciencias físico-naturales. De esta manera el estructuralismo se constituyó en un paradigma teórico dominante hasta entrado la primera mitad del siglo XX.

Es precisamente en la década de 1950 cuando N. Chomsky en *Aspect of the theory of syntax* de 1956 asume la construcción de una teoría del lenguaje a partir de una gramática generadora (Gramática Generativa) de un conjunto infinito de expresiones con sus descripciones estructurales asociadas.¹²¹ Parte su reflexión de la imposibilidad de un hablante de aprender una gramática infinita en un tiempo limitado, por lo que infiere la existencia de estructuras innatas que contrastan con la “función comunicativa” y los propósitos del hablante de corte skinneriano. En otras palabras, tener por objeto el descubrimiento de aquellos principios o estructuras innatas, permitiría, a los investigadores del lenguaje, construir una gramática basada en *estructuras formales universales*. Esta corriente configuró la lingüística formal que pretendía, al igual que la filosofía analítica, una modelización del lenguaje a partir de la lógica.

En *Aspect of the theory of syntax*, Chomsky distingue competencia de actuación lingüística. La competencia lingüística se refiere al sistema de reglas generativas que constituye el conocimiento del lenguaje implícito en los hablantes de una lengua. La actuación, por su parte, se refiere al uso concreto de las expresiones de la lengua hechas por el hablante. La Gramática generativa se comprenderá como una gramática de la competencia que busca explicar y describir los mecanismos que permiten generar y comprender las expresiones lingüísticas, en otras palabras, la competencia lingüística es el conocimiento por parte del hablante de una cantidad finita de elementos que le permiten comprender y producir una cantidad potencialmente infinita de oraciones gramaticalmente correctas. Por ejemplo: así como de tan sólo veinticuatro letras del alfabeto se puede producir un número enorme de combinaciones para formar palabras, de la misma manera, el hablante debe contar con unos pocos principios sintácticos que generan múltiples expresiones acertadas.

En oposición al extremo formalismo chomskiano, que conllevaba de igual modo a paradojas e interrogantes, la perspectiva funcional sostiene la necesidad de analizar los “usos reales” del lenguaje en hablantes concretos y en situaciones comunicativas

¹²¹ Cabré, M. Teresa & Lorente, Mercé, *Panorama de los paradigmas en lingüística*. Madrid, Consejo superior de investigaciones Científicas, 2004, p. 4

igualmente determinadas. Se entiende así que el cambio y la variación lingüística se comprenden desde el plano social. Al Respecto afirmará Halliday:

El lenguaje no es visto como un conjunto de estructuras y de reglas, sino como un discurso, es decir, un intercambio de significados en contextos interpersonales. En estas interacciones es donde reside la creatividad del lenguaje, en las opciones que se realizan contextualmente y no en reglas formales subyacentes.¹²²

De esta manera, no es cierta estructura interna del hablante que lo hace competente, sino también factores externos socio-culturales y contextuales, de ahí la necesidad de un estudio sociológico de la actuación lingüística. La sociolingüística fue iniciada por los ingleses Bronislaw Malinowski (desde la antropología social funcionalista) y el lingüista John R. Firth. Esfuerzo continuado por Halliday. Fue notoria la influencia de los trabajos de L. Strauss y la filosofía del lenguaje a partir de la obra de John Searle: “*Speech Acts: an Essay in the Philosophy of language*” y de John Austin: “*Doing Thing with Words*”. Pero con un decidido acento en las ideas aristotélicas de las tres principales funciones del lenguaje: el *logos Apophanticos*: función referencial del lenguaje; el *logos Pragmáticos* relativo al contenido significativo de las palabras, y el *logos Poetikos*, el cual ni afirmar ni negar sobre la realidad. Los más importantes continuadores de estos pensadores fueron John Sinclair y Malcolm Coulthard.

Por su parte, Hymes, basado en sus estudios sobre etnografía de la comunicación, opone la competencia comunicativa a la competencia lingüística y acepta el uso pragmático y contextualizado (lo sociolingüístico), el uso intencional (lo pragmalingüístico) y el uso textual de la lengua (la elaboración del mensaje). Desde este enfoque surgirán concepciones lingüísticas actuales como:

- La producción y comprensión sociales del lenguaje.
- Los contextos socioculturales donde se usa la lengua.
- El uso que los hablantes hacen de la lengua.
- Las funciones sociales del lenguaje.

¹²² Cabré, M. Teresa & Lorente, Mercé, *Panorama de los paradigmas en lingüística*. Madrid, Consejo superior de investigaciones Científicas, 2004, p. 15

- Las intencionalidades comunicativas

La competencia lingüística será, en concreto, un modo particular de la competencia comunicativa que involucra, además, a las competencias sociolingüística, pragmática, y psicolingüística.

El análisis del discurso

El discurso ha sido materia de estudio desde los albores de la civilización, los griegos y romanos, por ejemplo, destacaron por su gramática y retórica. Desempeñarse en la cosa pública supuso durante varios siglos el dominio del arte de la oratoria y la erística. Pronto la humanidad descubrió la importancia del discurso, oral o escrito, para la conducción de sus estados. En los tiempos modernos y con el advenimiento de las dos guerras mundiales, los avances en las tecnologías y la emergencia de la una economía basada en el consumo, se puso en evidencia el papel de la comunicación de masas en los destinos de los pueblos. Factores relacionados a los cambios culturales e ideológicos permitieron una conciencia del papel de lenguaje en las sociedades. Esto supuso una revisión del papel de la comunicación en el desarrollo económico principalmente desde la invención de Gutenberg, la propagación del alfabetismo con fines religiosos, los avances del periodismo y las legislaciones comparadas.

La identificación del papel de la sociedad en el lenguaje y viceversa permitió destacar su componente pragmático poniendo a revisión la Teoría del lenguaje en particular a la gramática generativa imperante hasta el momento.¹²³ En este estado de cosas, surgió la sociolingüística que, según Romaine (1996), retomó las ideas de la Escuela de Praga (1928 -1936) e introdujo la noción de *Sprechbun* (vínculo de habla) para referirse a los modos compartidos de habla que son normas de interacción social. De esta manera, el competente lingüístico es principalmente un miembro de la comunidad de habla que además de conocer las reglas gramaticales (Competencia lingüística chosmkyana), conoce

¹²³ T. Van Dijk. *Estructuras y funciones del discurso*. México, Siglo XX, 2005, p. 18

las reglas de su uso (Competencias comunicativas) en circunstancias socialmente apropiadas.

Los estudios del discursos tienen por objeto una *unidad observacional*, es decir, la “unidad que interpretamos al ver o escuchar una emisión, la cual constituye un “evento” empírico inmediato en un contexto particular y único.¹²⁴ La referencia al contexto sumado a la lingüística crítica¹²⁵, la escuela francesa, la semiótica social, estudios socio cognitivos, método histórico discursivo, el análisis de la lectura, escuela de Duisburg constituyeron el Análisis Crítico del discurso el cual recibió la influencia del contexto político y cultural de los años sesenta; su principal labor giró en torno a los conceptos de poder, historia e ideología,¹²⁶ ocupándose de analizar las relaciones de dominación, discriminación, poder y control, y su manifestación en el lenguaje.

Para esta corriente de analistas “todo discurso es un objeto históricamente producido e interpretado” ubicado en el tiempo y en el espacio, donde las estructuras de dominancia están legitimadas por las ideologías de grupos poderosos.¹²⁷ Este análisis lo realiza mediante ejemplos concretos y a menudo extensos de interacción social cuando adoptan una forma lingüística o parcialmente lingüística¹²⁸. En cuanto a los enfoques del análisis del discurso Fairclough, N. y Wodak diferencian entre aquellos que comprenden una perspectiva histórica teórica y metodológica, de los que no se apoyan en la historia para efectuar el análisis. Algunos hacen hincapié en la repetición, la previsibilidad y la reproducción de ciertas prácticas, otros en la creatividad y la innovación. Asimismo los enfoques se caracterizan por su mediación entre el texto y lo social¹²⁹. Algunos otros

¹²⁴ Van Dijk *Estructuras* p. 20

¹²⁵ Según Kress el término Lingüística Crítica fue “adaptado de forma plenamente deliberada a partir de su contrapartida filosófica Cf, Wodak, R & Meyer, M. *Métodos de Análisis crítico del discurso*. Barcelona, Gedisa, 2003, p. 23

¹²⁶ Wodak, R & Meyer, M. *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona, Gedisa. 2003, P. 19

¹²⁷ Wodak, R & Meyer, *Métodos*, 20

¹²⁸ Fairclough, N. & Wodak. “Análisis Crítico del Discurso”. En: Van Dijk, T. A. *El discurso como interacción social*. Barcelona: Gedisa, 2008, p. 367

¹²⁹ Van Dijk explica la frecuente equiparación de texto con discurso, en *Estructuras y funciones del discurso*, dice que se debe a que en alemán y holandés y en otras lenguas solo existe “texto”. Sobre ese término se contruyeron “ gramática del texto” y lingüística del texto” Van Dijk, Op. Cit. P. 20

investigadores en este campo se ocupan exclusivamente del nivel discursivo sin adoptar un enfoque funcional como punto de partida.¹³⁰

Cuadro 1: Escuelas de análisis del discurso

Escuela	Autores representativos	Definición de discurso	Objetivo del análisis
Francesa	Michel Pêcheux	Es el lugar de encuentro entre el lenguaje y la ideología.	Análisis de la di-mención ideológica del uso del lenguaje, y la materialización de la ideología en el lenguaje.
Lingüística Crítica	Varios Autores	Características gramaticales del texto	Identificar las elecciones significativas dentro de un conjunto de posibilidades disponibles en los sistemas gramaticales.
Semiótica social	Kress y Van Leeuwen	Categorías textuales sistémicas	Análisis del carácter multisemiótico de la mayor parte de los textos en la sociedad contemporánea
Cambio sociocultural y cambio en el discurso	Fairclough	Combinación creativa de géneros dentro de un texto	Identificar los cambios en las prácticas discursiva
Estudios socio cognitivos	Van Dijk	Injerencia del poder en la cognición social (esquemas de producción y comprensión) mediante el uso estratégico del lenguaje.	El tratamiento discursivo de los medios masivos de fenómenos sociales.
Método Histórico discursivo	Ruth Wodak	Materialización de estereotipos sociales.	Integrar sistemáticamente toda la información disponible del contexto al análisis y la interpretación de las capas que constituyen un texto hablado o escrito.
Análisis de la lectura [Lesartenanalyse]	Utz Maas	Formas lingüísticas en correlación con prácticas sociales que deben ser estudiadas sociológica e históricamente.	Identificar las correlaciones y reglas de un discurso con una práctica social formada históricamente.
Escuela de Duisburg	Siegfried Jäger	Flujo de texto o de habla que transcurre en el tiempo, tiene raíces históricas que influye en el presente y determina el futuro.	Estudio de las características lingüísticas e icónicas del discurso y de los símbolos colectivos (topio)

Fuente: Elaboración propia.

¹³⁰ Fairclough, N. y Wodak, R. “El Análisis Crítico del Discurso” en El discurso con interacción social. Teun van Dijk (ed.). Barcelona, Gedisa, 2000 p. 373

El tema del poder crea una trazabilidad en los distintos enfoques del Análisis crítico del discurso. Por este motivo los trabajos de Michael Foucault resultaron provechosos a la comprensión de las estructuras de las relaciones de poder. Esta preocupación por el poder se relaciona a la concepción de que todo discurso es un objeto históricamente producido e interpretado, es decir, situado en el tiempo y en un espacio, en él se pueden apreciar las “estructuras de dominación” legitimadas por las ideologías de los grupos poderosos.¹³¹ Aunque identificar estas comprensiones del documento histórico no es el objeto del presente trabajo, nos permite apreciar la capacidad de significación del que es capaz un análisis del discurso. El tema del poder es un problema contemporáneo (años setentas) que adquiere un nivel simbólico en tanto tiene zonas de contacto con el pasado. La historicidad del texto retoma esta idea de que solo mediante a fusión de horizontes posibilitada por una razón analógica es posible dar cuenta de la huella mnémica que se concretiza en prácticas sociales determinadas.

En síntesis, la lingüística crítica, de donde una de sus manifestaciones es el análisis crítico del discurso, abrevó de la filosofía del lenguaje y la filosofía social, las cuales lo llevaron a crear una rama: la *crítica del discurso histórico* de orientación empírica, que aún requiere los desempeños de una hermenéutica de corte fenomenológico que le permita captar el paso de la “experiencia de lo vivido” a la simbología en el relato histórico. De esta forma se abriría por vía de analogía una nueva ventana de comprensión del cambio social y cultural contemporáneo. La hermenéutica fenomenológica se apoyaría en lo que Holliday llama la *función ideadora del lenguaje* mediante la cual el lenguaje confiere estructura a la experiencia. Según el Análisis Crítico del Discurso la estructura ideacional guarda una relación dialéctica con la estructura social, reflejándola e influyendo sobre ella.¹³²

Hermenéutica, Narración e Historia

Es un aporte significativo al estudio de las sociedades –ya sean estas primitivas como contemporáneas–la comprensión de la dimensión simbólica de sus realizaciones

¹³¹ Wodak R. & Meyer. *Métodos*. p. 19

¹³² Wodak R. & Meyer *Métodos* p. 27

culturales, sociales y económicas, surgidas de la facultad asociativa humana que crea semejanzas de cosas visibles con entes abstractos —posibilitada por la función ideadora del lenguaje—, arribando a la conciencia de otro orden de realidad mediante un “efecto de verdad”. Por esta razón, la tradición del humanismo renacentista identificó la simbología con la metáfora, al ser esta un modo próximo de experimentar realidades imposibles de comprender de otro modo. Siguiendo B. Gracián: la semejanza fue inventada para explicar una cosa menos conocida por otra más conocida (“*Similitudo ad explicationem inventa est rei minus notae per magis notam*”). El símbolo asocia cosas empíricas con formas del pensamiento abstracto: la imaginación, la fantasía, el arrobamiento, la memoria. De modo parecido, las prácticas sociales objetivas se dan a la comprensión como manifestaciones empíricas de valoraciones subjetivas, por lo que su carácter de metáfora y símbolo se convierte en objeto de un particular estudio filosófico y social. *La narración histórica, por tanto, aproxima la experiencia del pasado mediante lo conocido del presente gracias a su referenciación a una situación vital abstraída por el pensamiento analógico heredado del pensamiento mítico.* Llegados a este punto podemos retomar el problema de la validez del análisis semántico de la construcción histórica en tanto participe de un proceso de comunicación que da cuenta de las prácticas sociales.

El Criterio de validez de un sistema de comprensión de la acción histórica.

El “giro lingüístico” de Rorty¹³³ (1990) habría de superar a la filosofía de la conciencia mediante la investigación rigurosa de la relación del lenguaje con la realidad. Sin embargo, la crisis de la filosofía analítica del lenguaje respecto de la fundamentación de los juicios empíricos, obligaría a Popper a afirmar que los problemas científicos no son problemas del lenguaje. Esta última tesis traía consecuencias importantes para las ciencias sociales. Para contrarrestar esta idea, la opción habermaciana parece estar del lado del Wittgenstein de la *Investigaciones Filosóficas* y en el carácter pragmático de las realizaciones lingüísticas. La científicidad de las ciencias sociales y con ellas la historia estaría dada, en consecuencia, por la pragmática, cuyo objeto de estudio son las

¹³³ Rorty, R. *El giro Lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1990

condiciones (sociales) de aceptabilidad de un enunciado. Sin embargo, en el caso de la historia este recurso a la pragmática no es tan eficiente como en el resto de las ciencias sociales.

No obstante, la pragmática aporta la importante categoría de *criterio de validez*. Desde la Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas¹³⁴ trataremos de tres criterios de validez: i) la posibilidad de argumentar racionalmente la acción, ii) la participación de los intérpretes en los objetos de la comprensión y iii) el criterio teleológico de la acción. Para Habermas la comprensión, o científicidad en la aproximación a los fenómenos sociales, se circunscribe a un ámbito objetual capaz de ser aprehendido por el entendimiento, mediante *la comprensión de los sustentos racionales de la acción* que brotan de un ejercicio argumentativo aceptable para las partes.

El segundo criterio señala que para poder comprender una acción es *necesario participar en la producción de los objetos* de esa acción, como base para efectuar una “reconstrucción racional de las orientaciones de la acción”.¹³⁵ Un tercer criterio apunta a que toda acción está orientada a un fin, de ahí su carácter teleológico; de modo tal que un sujeto capaz de lenguaje y acción puede “dar razón” de los medios empleados en el cumplimiento del fin o del fin mismo en el supuesto de compartir un mismo “mundo de la vida”. En este sentido, la comprensión de la acción sólo se puede entablar desde un evento comunicativo que cumpla por lo menos con estos tres criterios de validez que la teoría de la acción comunicativa le asigna.

Ahora bien, en un mundo como el actual marcado por las comunicaciones, las ciencias sociales encuentra en la Teoría de Acción Comunicativa de Habermas un importante horizonte de comprensión de la acción social, no así para historia y la filosofía de la historia, puesto que no es plausible, en muchos casos, que el historiador participe en la producción de los objetos que describe, e igualmente, los sustentos racionales de la acción no son tan claros puesto que tampoco lo son la naturaleza de la acción histórica, sus medios, sus fines, y su carácter de necesarios. La conquista de Ciro, el grande, sobre Jonia,

¹³⁴ J. Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. México: Taurus, 2002

¹³⁵ Habermas. *Teoría*, 149

por citar un ejemplo, solo adquiere sentido y justificación en un sistema racional de comprensión. No obstante, bien pudo Ciro no invadir Jonia, de suerte que la sucesión de los acontecimientos cambiaría; sin embargo, determinar los cambios en la sucesión de los acontecimientos (de no darse la invasión persa) también supondría un sistema de comprensión. Con el incumplimiento de los tres criterios de validez pragmáticos de la Teoría de la Acción Comunicativa la historiografía perdería su carácter racional que nos haría unírnos a una actitud parecida a la de Popper y decir que la historia no es asunto de comunicación y entre líneas entender que tampoco lo es de la semántica y la pragmática, o, en cambio, nos pondría la misión de retomar la tarea hegeliana de consolidación intelectual de un marco racional de comprensión de hechos necesarios desde un sistema donde aconteciera la verdad.

En síntesis: Habermas quiere sustraer la interpretación de las contradicciones en las que incurre el círculo de Viena referentes a la fundamentación de los enunciados empíricos, pero tampoco quiere que la interpretación se inscriba en la comprensión de los enunciados analíticos pues esto la encerraría en un sistema autorreferencial. Para evitar esto, Habermas hace uso de la pragmática que le sugiere los juegos del lenguaje de la filosofía del segundo Wittgenstein, Searle y Austin, entre otros. Como la pragmática se refiere a la aceptabilidad de los enunciados en eventos comunicativos, Habermas presenta unos criterios de validez de los cuales nos hemos detenido en tres para advertir que si bien son herramientas importantes de la comprensión de la acción, dejan por fuera la acción historizada, esto es, a la historiografía. En lo que sigue presentamos el aporte de P. Ricoeur a esta problemática.

La descripción de los actos dentro de los cuales puede esperarse ser objetivados mediante el discurso, supone una hermenéutica que establezca con claridad las reglas en donde los actos son provistos de sentido. Asimismo, admite la determinación del acto como una manifestación simbólica,¹³⁶ es decir, ostensiva, representable y reproducible por el ego al alter ego. Una hermenéutica filosófica, no puede ir por los causes tradicionales de reproducción empática con el autor de un texto problemático. La hermenéutica filosófica,

¹³⁶ Habermas. *Teoría* 139

al asumir la acción como símbolo, no se remite a las opacidades de la conciencia, antes bien, lo que constituye en propiedad su ser símbolo es precisamente en “dejar ver” la relación del agente al menos con un mundo. Los actos entendidos ahora como problema se dan en dos formas: como actos que trasforman la realidad o como actos en donde el sujeto “encarna un significado” expresado comunicativamente bajo una *pretensión de validez* suministrada y criticada por los participantes de la interacción comunicativa, en tanto en cuanto partícipes de por lo menos un mundo.

Aquello de “por lo menos un mundo” se comprende desde los tres mundos que corresponden a lo que Habermas señala como el soporte de las pretensiones de validez: el mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo. La acción social se convierte, entonces, en problemática cuando el intérprete se ve abocado a convertirle en objeto dentro del marco de los tres mundos teniendo como criterio de corrección de su interpretación la reducción a “el mundo”. Es esa triple mirada de la acción como objeto de la interpretación sin importar el mundo desde donde se relativice la acción, cualquiera de ellos, comprende una teleología, la orientación ontogenética de la acción dentro de los mundos posibles; pero esto no es del todo tarea sencilla, comprende una “reconstrucción racional de las orientaciones de la acción”¹³⁷ donde gravita un saber pre teórico mediante el cual “sujetos capaces de lenguaje y de acción” construyen objetos. El intérprete, como decíamos antes, ha de participar en la producción de los objetos de la acción como un integrante del mismo mundo de la vida, para así dar con el sentido de esa misma acción.¹³⁸

El universo valorativo de historiador como criterio de validez de la comprensión.

Este escollo de la comprensión, que amenaza con invalidar la interpretación racional, encuentra en la teoría de los valores, de cuño weberiano, un importante campo de reflexión. Los valores, que son síntesis de visiones de mundo históricamente condicionados, orientan teleológicamente a la acción; sin embargo, el valor es un

¹³⁷ Habermas. *Teoría*. 149

¹³⁸ Habermas. *Teoría*. 155

fenómeno mental difícil de aprehender sin llegar a una interpretación economicista¹³⁹. Una interpretación “positiva” de los fenómenos mentales valorativos rechaza idealidades difíciles de comprender por un espectador incapaz de participar en la producción de los objetos del valor. Sin embargo, nos dice Weber en “Economía y sociedad” que la acción humana “es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por esta en su desarrollo”;¹⁴⁰ pero deja claro que este sentido no es “objetivamente justo”, esto es, metafísicamente fundado, simplemente es un enjuiciamiento amparado en normas objetivas que agencian los valores hegemónicos. En otras palabras, los valores motivan la acción y un espectador puede comprender la acción sin participar en ella en tanto él mismo es alcanzado por los valores que motivan dichas acciones.

Ahora bien, la interpretación de la acción –“como toda ciencia en general tiende a la evidencia”¹⁴¹–, no puede “revivir” la “conexión del sentimiento”, caso contrario con lo que ocurre, según Weber, con las proposiciones lógicas y matemáticas que están relacionadas con nuestros hábitos mentales. De este modo: “Toda interpretación de una acción con arreglo a fines, esto es, orientada racionalmente, posee –para la inteligencia de los medios empleados– el grado máximo de la evidencia” y es precisamente desde esa imposibilidad y esa evidencia de los medios empleados en la acción donde se puede llegar a las “valoraciones últimas” que motivan y “explican” la acción.

En resumen, el historiador no tiene necesariamente que participar en la producción de los objetos de la comprensión, pues su interpretación surge del mundo de los valores y es precisamente desde ese mundo donde el historiador puede argumentar la necesidad de la acción historizada. Ese universo valorativo se manifiesta en el sentido que da a las acciones historizadas, su arreglo a fines, hecho que puede ser percibido con claridad en la construcción narrativa de su producción literaria, es decir, en la trama de la historia. Así pues, es mediante la poética como la historia alcanza el carácter pragmático y con esto su

¹³⁹ No se puede desconocer en este punto la Teoría de la utilidad marginal que intentó dotar de bases psíquicas a la ciencia económica, y que sirvió soporte al liberalismo. (Villacañas Berlanga, 2013)

¹⁴⁰ Weber, M. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica. 1964, p. 6

¹⁴¹ Weber, M *Economía*, 6

posibilidad de comprensión racional. Sin embargo, se nos presenta un problema que no es nuevo según el cual la remisión al contexto comunicativo no puede hacerse de modo objetivo pues su fuente de comprensión son actividades mentales valorativas de carácter subjetivo de modo tal que el texto no puede salir al mundo objetivo que supone *el decir algo de algo*. Con otras palabras, para la pragmática de la acción la interpretación historiográfica solo podría abordar las particularidades psicológicas del historiador, pero poco o nada de la realidad extralingüística. Sin embargo, la metáfora, como expresión del pensamiento analógico, remitiría a un *constructo mental* plenamente evidenciable en la acción “racional” y por ende objetivable. Con esto la Hermenéutica filosófica se vuelve hermenéutica crítica sin necesidad de referirse a un objeto independiente de sus representaciones.

P. Ricoeur: una filosofía de la interpretación histórica

Como señalamos líneas antes, en el plano de la acción histórica no es tan fácil pedir o dar una justificación racional de la acción (el criterio de validez racional tendría que darse por el sistema hegeliano de la verdad) a no ser que se abordará la realización histórica como un evento comunicativo. En este caso, la historia tendría que ser entendida como una “narración” (idea que desagrada a algunos historiadores), donde mediante los desempeños del análisis del discurso se pueda esclarecer el universo valorativo del historiador: la elección de fines de la acción y los medios narrativos de su descripción. Nuestro interés no se centra tanto en los argumentos racionales que justifican una acción, sino el componente teleológico de la acción misma que implica una sintaxis de la narración y que responde a un universo valorativo específico que influye en la interpretación de la acción descrita.

Para llegar a nuestro propósito, como dejamos sentado, es necesario reconstruir el universo valorativo desde la historia misma, es decir, desde el sistema de las valoraciones últimas del historiador en “diálogo” constante con los historiadores posteriores. Así, por ejemplo, si se quiere estudiar el siglo XVI conviene descubrir y redescubrir el universo valorativo que sustenta las acciones descritas por los historiadores contemporáneos a dicho

siglo, contrastándolos con la “imagen” construida por la posteridad. Mediante esta comparación sincrónica y diacrónica se puede rastrear el devenir de los valores que sustentan la interpretación de la acción puesto que también son entes históricos. En este sentido, la historia, más que ser el lugar donde reposan los hechos pasados, nos pone en un lugar privilegiado para comprender la ideología que orienta la interpretación histórica. El carácter ideológico de la historia, no supone en este caso un problema, sino la oportunidad para ingresar al contenido representacional de una época. El papel del historiador se sale de los tradicionales cauces del “testigo imparcial de la Historia”, y, por el contrario, se abre a la comprensión de un ámbito específico de la mentalidad de una época respecto a temas significativos para el presente. Entender la historia como narración, con todo lo que ello implica, no significa restarle importancia o circunscribirla sin más al mundo de la realización ficcional. Por el contrario, nos hace detenernos en la estructura composicional donde la narración es símbolo, en cuanto se refiere a la realidad, o mejor, a la comprensión que un sujeto, igualmente histórico, proyecta sobre ella.

En lo tocante a la composición histórica, Ricoeur señala que la comprensión del texto histórico se da en el “proseguir una historia” es decir, “encontrar (los acontecimientos) aceptables intelectualmente en todo caso”.¹⁴² La acción, al igual que lo piensa Habermas, tiene un sustento racional, pero para Ricoeur este sustento está dado en la estructura de la narración misma en cuanto somos impulsados “por las expectativas que conciernen a la conclusión”.¹⁴³ En otras palabras, todas las acciones descritas en una narración histórica se comprenden por la conclusión implícita o explícita a donde nos conduce la trama, esto se puede apreciar por ejemplo en el título de la monumental obra de Edward Gibbon: “*The Decline and Fall of the Roman Empire*” de 1776. De este modo, señala Ricoeur, explicación y comprensión se mezclan. El proceso de comprensión se apoya en la coherencia interna de la historia, planteándose así una relación entre *Story* and *History*.

¹⁴² P. Ricoeur, *Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Trad. Agustín Neira. México: Siglo Veintiuno Editores. 2004, p. 253

¹⁴³ Ricoeur, *Tiempo*, 252

La unidad de análisis de la comprensión histórica para Ricoeur es la “frase narrativa”. En ella se vehiculan los acontecimientos que al ser tomados por historiadores posteriores como significativos se convierten en “enunciados narrativos”.¹⁴⁴ El lenguaje en Ricoeur es de carácter polisémico cuyo alcance no es infinito, sino que se adecúa, es regulado, por el contexto, en un ejercicio dialéctico entre el signo y el empleo. Aquí se evidencia la estrecha relación entre el simbolismo y el lenguaje en cuanto son un “mostrar” la realidad extralingüística.

Esa plurivocidad propia de la frase metafórica solo es posible en cuanto es cohesionada por la memoria. La memoria unifica los rasgos comunes que pueden adoptar las palabras y que constituye su ser metáfora, y esta memoria no descansa solamente en el habla (el contexto) sino en la lengua. En otras palabras, la memoria es la reserva de los hábitos lingüísticos mediante los cuales damos razón de la realidad mediante la expresión. De modo tal que la memoria, la polisemia y el simbolismo son los elementos donde pivota la interpretación de la acción historiada.

La memoria vincula mediante la frase metafórica la narración histórica con la “equivocidad del ser”. De este modo la narración como texto cuenta con lo que Eco (1979) denomina un *significado virtual* que permite adivinar el contexto. Todo hacer presente un sentido, para Ricoeur, es *Metapherein*: la narración que se conduce en orden a una trama que es, en consecuencia, metáfora.¹⁴⁵ La hermenéutica filosófica del documento histórico ha de “hacer ver” la formación del ser-en-el-mundo en el horizonte del lenguaje. La narración histórica es, por tanto, símbolo, pero este símbolo no es posible sin el hombre que hable en metáforas.

La memoria entendida aquí como hábito lingüístico comprende al marco de conocimiento y es en este donde surge la comprensión de la acción social con arreglo a fines. Las representaciones sociales juegan un papel vital en una teoría del contexto por lo que el Análisis del discurso, según Van Dijk, que quiera ser empírico debe sostenerse en ellas. El autor holandés entiende las representaciones sociales como marcos colectivos de

¹⁴⁴ Ricoeur, *Tiempo*, 248

¹⁴⁵ P. Corona, *Paul Ricoeur: lenguaje texto y realidad*. Buenos Aires, Biblos. 2005

percepción que constituyen “el vínculo individual entre el sistema social y el sistema cognitivo individual”, y donde el contexto se comprende principalmente en la forma histórica.¹⁴⁶ La memoria, para Ricoeur, así como la metáfora, implican una imagen. Nos dice en *La memoria, la historia, el olvido* que: “la memoria reducida a la rememoración, opera siguiendo la huellas de la imaginación”.¹⁴⁷ Esto nos hace presente la anamnesis de Platón y la plasticidad de la lengua griega y su estrecha relación con el arte mimético. Esa imagen para ser comunicada debe establecerse en el marco propio de las representaciones sociales. Cabe precisar aquí que dicho marco colectivo de percepción está sujeto al cambio, es decir, es histórico, asimismo las frases metafóricas son susceptibles de ser objeto de la historia en cuanto contienen la “vivencia pre verbal” de las representaciones sociales y su contingencia. El hecho que podamos o no comprender las imágenes que nos sugiere la conciencia metafórica de la realización histórica es una puerta de acceso a la comprensión de nuestro actual mundo de la vida, y pone sobre la mesa el problema de la acción y su representación.

Partiendo de este esquema no es exagerado decir que la frase metafórica nos revela el marco de conocimiento del mundo al que remite. Por ejemplo, Bartolomé de las Casas en su *Historia de la Indias* refiriéndose al motivo del descubrimiento del Nuevo Mundo utiliza distintas frases metafóricas, miremos:

Enderezada su intención (la de Colón)... “por descerrar las cerraduras del Océano, desde el diluvio hasta entonces, clavadas tenía, y por su persona descubrir otro mundo, que tan encubierto en sí el mundo escondía, y por consiguiente abrir amplísimas puertas para entrar y dilatarse la Divina Doctrina y Evangelio de Cristo.”¹⁴⁸

En estas frases se puede pensar que “la intención”, en ese marco de conocimiento propio, puede estar “enderezada” o torcida, que el océano es una puerta con cerraduras, y que el “otro mundo” estaba oculto por el mismo mundo. “*La Divina Doctrina y el*

¹⁴⁶ Van Dijk. Op., cit., p. 46

¹⁴⁷ P. Ricoeur, *La Memoria, la historia, el olvido*. Trad. Agustín Neira. México: Fondo de Cultura Económica. 2008 P. 21

¹⁴⁸ Bartolomé de Las Casas. “Historia de Las Indias”, en: *Obras completas*, edición de los dominicos de Andalucía, dirigida por Paulino Castañeda Delgado, Comisión Nacional Quinto Centenario, Sevilla, Alianza editorial, 1989-1999, 14 Vols, Cap. 28, 150

Evangelio de Cristo” son entidades personificadas que requieren “amplísimas puertas” para “entrar”, pero también son entidades que aumentan y disminuyen pues requieren “dilatarse”. Se puede considerar además que *La Divina Doctrina y el Evangelio de Cristo* se hallaban *encerrados* en el mundo conocido para la época y era pues necesario conocer otro mundo para liberarlos, pues estos son prisioneros del conocimiento parcial de los sujetos responsables de su difusión. La España anterior al descubrimiento adquiere la significación metafórica de un recipiente franqueado por un conocimiento incompleto del mundo. Fijémonos cómo es mediante frases metafóricas cómo el historiador impregna de su universo valorativo las acciones que narra, y de igual forma hace uso de retórica la cual enseña que para mejor comprensión de lo que se quiere decir conviene personificar: dar atributos humanos a entes abstractos, cosas o animales, en nuestro caso la personificación recae en, *La Divina Doctrina y el Evangelio de Cristo*, para hacer comprensible lo desconocido mediante lo conocido.

Conclusión:

Ricoeur resalta la dimensión creativa de la frase metafórica, idea compartida, con algunos reparos, por la Gramática Generativa de Chomsky. Pero esta capacidad de crear sentido no es solamente un producto de la subjetividad, pues este sentido, evidenciado por la efectividad pragmática de la metáfora, es alcanzado cuando se ha tenido la experiencia objetiva de la realidad mediada por el valor. Con esto la hermenéutica de la frase metáfora se integra al proyecto empírico de la del análisis del discurso, del análisis crítico del discurso histórico y la reflexión supra empírica de la fenomenología, pues de lo que se trata es de ir tras esa experiencia fundante o lo que Merleau Ponty denomina como “experiencia de lo vivido. Un análisis del discurso histórico tiene, por tanto, como objeto las valoraciones que cohesionan lo simbólico del relato y su vínculo con las prácticas sociales.

Ahora bien, determinar esa efectividad metafórica en la sintaxis de la narración nos lleva al asunto de la comunicación, ¿qué es lo que se comunica en un narración histórica? No son los acontecimientos sin más, sino el sentido que el historiador les asigna en función

de una conclusión que deviene en un efecto de verdad. En la apropiación de ese sentido, la frase metafórica es la condición de posibilidad de que el destinatario entienda el sentido de la acción historiada. Encierra la justificación intelectual de la acción que puede ser desde el descubrimiento del Nuevo Mundo hasta la invasión de Irak a Kuwait. En síntesis, es mediante las “funciones de la representación analógica” donde queremos abordar el asunto de la interpretación de la acción historiada. La hermenéutica de P. Ricoeur no riñe con la Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas pues es posible “dar razón” de la acción en cuanto sus fines, y es precisamente en la dimensión lingüística donde vienen a parar todas nuestras disputas por la verdad de la historia pues como cantaba Calderón de la Barca: *Y pues ya la fantasía ha entablado el argumento, entable la realidad la metáfora.*

CAPÍTULO II

BARTOLOMÉ DE LAS CASAS Y EL CONFLICTO DE LA MEMORIA

A. Tradiciones histórico-hermenéuticas: Códigos de acceso a la memoria del defensor.

Bartolomé de Las Casas, /Pasan los tiempos y tú no pasas.../Ni Rey ni Reyes, /Las Nuevas Leyes/, Las Nuevas Leyes...

Miguel Ángel Asturias

Introducción

Escribir sobre estado actual de los estudios lascacianos en el sentido de una superación paulatina de distintas concepciones del Defensor de los Indios es caer en una supina ingenuidad; en efecto, esto supondría la existencia de acuerdos, fijaciones más o menos estables, en periodos de tiempo relativamente determinados. Entre los cultivadores de la historiografía, en cambio, no es posible encontrar un momento donde coincidan todas las apreciaciones sobre Las Casas. Antes bien, respecto al *Apóstol de los indios* es necesario hablar de una “actualidad” que surge precisamente del reconocimiento de “tradiciones lascasianas” o diversas maneras de entender en el tiempo su figura y su obra. Son tradiciones histórico hermenéuticas surgidas al poco tiempo de la muerte del Obispo de Chiapas. Cada una recoge a su manera una parte, una faceta, de la poderosa personalidad que signó una época y la cual aún desvela a los historiadores.

La actualidad de Las Casas, entonces, es un ejercicio de reconstrucción siempre inacabado, que exige del investigador no acomodarse a una determinada imagen, a sopesar, en cambio, con espíritu sereno las “evidencias” pero sin dejar que ellas jalonen la reflexión. Tratar, ante todo, de creerle a Las Casas, pues como le reprochaba Bataillón a Menéndez Pidal¹⁴⁹, no se puede escribir de quien no se ama; y si se quiere ser justo con la memoria histórica de Hispanoamérica, Bartolomé de Las Casas, en términos generales, fue amado, de ahí resulta la actual canonización de su persona y su gesta por el pueblo sencillo.

El presente trabajo pretende reconstruir, en la medida de lo posible, las percepciones de aquella personalidad poliédrica, para arribar así a la “concordia de la memoria” como primer estadio para pensar la reconciliación del presente. En lo que sigue, abordaremos los énfasis o núcleos de significación que han orientado los estudios lascacianos, sin el ánimo de ser exhaustivos, sino para ingresar al “problema lascaciano”, a donde se quiere llevar la reflexión histórico-filosófica. Es necesario advertir que cada uno de los núcleos de significación contiene sus luces y sus opacidades, y a la vez que nos conducen a un rasgo definitorio de Las Casas, nos plantean nuevas incertidumbres. Dos eventos significativos congregaron e hicieron visibles las variadas tendencias de los estudios lascacianos: los cuatrocientos años de la muerte de Las Casas y los quinientos del descubrimiento de América, nos dieron pie para identificar ocho “tradiciones lascacianas” agrupadas en ejes temáticos, tales como: el utopismo de Las Casas, su reformismo, los Derechos Humanos, el Indigenismo lascaciano, realidad y ficción de la biografías, el *corpus* lascaciano, y retórica y voces en la obra del defensor universal, para arribar, con todo, al “problema lascaciano” actual desde donde proponemos un enfoque integrador. Al final planteamos unas conclusiones.

¹⁴⁹ Vease Menéndez, Pidal. “Observaciones críticas sobre las biografías de Fray Bartolomé de las Casas”. *Actas del Primer Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas celebrado en Oxford del 6 al 11 de septiembre de 1962*, Oxford, The Dolphin Book C^a. , 1964, pp. 13-24 Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2016

Dos eventos a tener en cuenta.

La figura y obra de Bartolomé de Las Casas son objeto de innumerables estudios desde variados campos de las ciencias humanas y sociales. Las biografías surgidas a mediados del siglo XIX y XX dan razón de la enorme influencia de sus escritos que con regular difusión crearon un imaginario sobre lo sucedido con los naturales de Las Indias. Las Casas se presenta en sus textos como testigo presencial de los sucesos acaecidos en el proceso de la conquista de las Indias, de ahí el carácter autobiográfico de buena parte de su obra escrita que explica el interés por su obra para las investigaciones sobre los procesos de la dominación española.

Dos eventos en el siglo veinte son muy importantes para comprender la actualidad de los estudios sobre Bartolomé de Las Casas, el primero corresponde al cuarto centenario de la su muerte, conmemorado en 1966, y el segundo a los quinientos años del Descubrimiento de América en 1992. Sendos eventos visibilizaron una serie de estudios que consagrarían a historiadores como Lewis Hanke, Manuel Giménez Fernández, Marcel Bataillon, Saint-Lu y Helen Parish, entre otros, como referentes obligados para los estudiosos de la obra lascasiana. Los estudios a partir de entonces han revelado las múltiples facetas que los historiadores han encontrado de las Casas junto a importantes imprecisiones históricas de los historiadores del siglo XIX. Inclusive, los trabajos en torno al cuarto centenario ponían en evidencia la instrumentalización de la que fue hecha la figura de Las Casas para argumentar desde la historia las posturas ideológicas del momento, las cuales dan cuenta del origen de las “doctrinas lascasianas” y su impacto en distintos contextos culturales, sociales y políticos. En definitiva, en torno a estos eventos comunicativos se evidenció que las polémicas entorno a su vida y obra obedecían a circunstancias políticas, económicas y sociales y no surgían simplemente del siglo XIX con ocasión de la independencia de las repúblicas hispano-americanas.

La teoría de la dependencia, por ejemplo, con su espíritu anti colonial, mostró a Las Casas junto con Vitoria como los ideólogos por excelencia de la dominación moderada. El Concilio Vaticano II, por su parte, se apoyó en su significación histórica para hacer un examen crítico de los métodos de evangelización llevados hasta entonces y el papel de la relación iglesia-estado en la marcha de los pueblos. En consecuencia, promovió una nueva

evangelización que aprendiera del pasado y defendiera los Derechos Humanos. Estas ideas se concretaron en la conferencia episcopal de Medellín de 1968, Puebla 1969 y Santo Domingo de 1992.

Con ocasión de los quinientos años del descubrimiento de Nuevo Mundo en 1992, el espíritu que animaba el interés por la vida del sevillano gravitó entorno al aporte de España en la construcción de la identidad latinoamericana. En dicho revisionismo —encabezado por referentes intelectuales de todas las latitudes— se retomó la figura conflictiva de Bartolomé de Las Casas, no sólo por las oposiciones que recibió su labor en su época, sino por lo difícil que resultaba para historiadores y demás académicos hacerse una imagen precisa de una personalidad tan compleja. ¿Era Las Casas representante de un humanismo respetuoso de las diferencias y libertades, o fue, por el contrario, el precursor de la dominación religiosa de los pueblos originarios? Esta pregunta cargaba sobre sí la época de su formulación, la revisión del pasado daba cuenta de las condiciones del presente. Asimismo, otra pregunta no menos inquietante tocaba sobre el justo valor de las independencias americanas del siglo XIX, en particular, en la mejora de las condiciones reales de los indígenas, ¿realmente las élites burguesas liberaron de la opresión a los indígenas, o por el contrario, significó la transformación de la Colonia en un sistema capitalista moderno no menos despiadado y cruel?

El utopismo Lascaciano

El utopismo constituye uno de los temas que gravitan en los estudios lascacianos. Surge de comprender la figura de Las Casas al interior de los movimientos reformistas del humanismo renacentista que tenían como representantes egregios a Erasmo, Tomas Moro o Campanella¹⁵⁰. Asimismo los proyectos de Las Casas tales como el envío de labradores, el

¹⁵⁰ Para Manuel Giménez Fernández, eminente biógrafo de Las Casas, prefiere la expresión “humanismo cristiano” al humanismo del “antropoteísmo del renacimiento paganizante, sino la corriente de honda raigambre cristiana, deseosa de reformar la vida individual y social que de mediados del siglo XV a los incios del siglo XVI encarnan en Italia Feltre y Dominici, en Flandes Erasmo y Vives, en Inglaterra Tomás Moro, en España el cenáculo de Cisneros, y en Francia los Standock y Crockaert.” Bartolomé de Las Casas.

encargo de gobierno los jerónimos, el proyecto de Cumaná y los poblados de indios... hacen de Las Casas un modelo de utopista.

El talante utópico está asociado a la ingenuidad de un mundo desencaminado, de ahí la existencia de una relación entre don Quijote y Las Casas. Para Miguel Ángel Asturias Bartolomé de las Casas habría sido un Don Quijote indiano.¹⁵¹ América, dice el premio Nobel, había contado con un quijote encarnado en la Figura de Las Casas¹⁵².

“DON QUIJOTE: Para un Caballero errante, el descanso es el combate contra los molinos de viento. Yo, Caballero de la Triste Figura, iré más allá del Océano, más allá de los mares tenebrosos para librar combate contra la injusticia. Pediré a mi Rey pasar a las Indias y tú, Sancho, mi caballo y yo, esperaremos en Sevilla, la nave que nos conducirá...

FRAY BARTOLOMÉ (A don Quijote) -No, tú no, yo ya estoy aquí. Mi lucha es imagen de la tuya. Mucho antes que Cervantes te insuflara vida inmortal, yo viví en mi propia carne todos los sufrimientos que se clavaron en la tuya”¹⁵³

Álvaro Huerga, retomando la propuesta cervantina, en su *Fray Bartolomé de las Casas*¹⁵⁴ presenta la vida del defensor de indios mediante la estructura de aventuras: “*Bartolomé de las Casas, hombre de mil hazañas, intentará una nueva. Como verá el lector en el capítulo siguiente*”.¹⁵⁵ Lo que caracteriza a la aventura tanto quijotesca como lascaciana son las circunstancias de un mundo sin ideales, opuesto al feliz cumplimiento de sus anhelos. En la aventura de la costa de las perlas y el quimérico poblamiento de Cumaná, por ejemplo, se presenta a un clérigo que planifica, pero el mismo contexto de guerras de castigo le hacen perder los propósitos iniciales, no sin antes tratar de flexibilizarlos por el camino, pero todo culmina en un definitivo fracaso. La nota esencia del utopismo es precisamente su etimología de *no lugar (ou Topos)*, esto es, algo que no está para desarrollarse sino para orientar en el deber ser.

Delegado de Cisneros para la Reforma de Las Indias. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano- Americanos de Sevilla, 1953; p. 43

¹⁵¹ Miguel Ángel Asturias, *Las Casas: el obispo de Dios. (La audiencia de los confines. Crónica en tres andanzas)*. Edición de José María Vallejo García-Hevia. Madrid, Cátedra, 2007, p. 174

¹⁵² Asturias *Las Casas*, 325

¹⁵³ Asturias *Las Casas*, 325

¹⁵⁴ Álvaro Huerga. *Fray Bartolomé de las Casas. Obras Completas, I Vida y obra*. Madrid: Alianza Editorial. 1998

¹⁵⁵ Huerga, *Fray Bartolomé*,. 147

La no realización del ideal bueno, de los planes honrados, del *eu topos* (buen lugar) es en sí una denuncia del estado de la época que no les da cabida. La vida de idealista utópico es un reproche a una edad en decadencia. La acción fallida es seguida de otra manifestación del ocaso de la época, la burla. Así como don Quijote era causa de risas, cuando no de lastima, en la inmortal obra cervantina, Las Casas las padece principalmente de sus adversarios, por ejemplo las frases sarcásticas de Oviedo, Motolinía y los reproches de Cortés. Una vida de desengaño en desengaño explica a los ojos del biógrafo que Bartolomé de Las Casas haya decidido abrazar la vida monástica. Pero ese retiro es sólo una pausa pues regresará el fraile *a sus andadas*. “*Las Casas es el mismo luchador de siempre, el “resucitado” defensor de los indios*”¹⁵⁶ que incluso sorprende con un alma romántica de poeta y ecologista principalmente cuando narra su llegada a Nicaragua.¹⁵⁷ Ese espíritu romántico causa su desadaptación a las circunstancias, no se da por vencido en la realización de la utopía. Después de los fracasos en sus proyectos y como obispo de Chiapas inicia una campaña de oposición a los intereses económicos de los colonos gravemente perjudicados por las Leyes Nuevas.

El utopismo de Las Casas y el Quijote es también el de Colón, otro gran utópico que inicia la epopeya del descubrimiento. Esa visión idealizada del futuro de Las Casas y Colón permite a los biógrafos estructurar un *Argumentum* coherente con la mentalidad del grupo inspirado en el obispo de Chiapas, precisamente Sánchez Macgrégor en su obra *Colón y Las Casas. Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana* afirma:

Mannheim, Karl en *Ideología y utopía*. Introducción a la sociología del conocimiento afirmará: «Lo que determina la sucesión, el orden y la valoración de las experiencias individuales es el elemento utópico, es decir, la naturaleza del deseo predominante. Este deseo es el principio organizador que moldea incluso hasta la forma en que experimentamos el tiempo (...) La estructura más íntima de la mentalidad de un grupo nunca puede ser aprendida tan claramente como cuando nos esforzamos en comprender su concepción del tiempo, a las luz de sus esperanzas, aspiraciones y propósitos (...) Los acontecimientos que, a primera vista, se presentan como una mera acumulación cronológica cobran, desde este punto de vista, un carácter de destino (...) Es únicamente en esta ordenación significativa de

¹⁵⁶ Huerga, *Fray Bartolomé*. 170

¹⁵⁷ Huerga, *Fray Bartolomé* 170

acontecimientos, que a la mera ordenación cronológica, donde se debe descubrir el principio estructural del tiempo histórico.¹⁵⁸

Es precisamente desde esa dimensión utópica donde adquiere sentido la figura del padre de Las Casas. La actitud de transformar la realidad es característica de las izquierdas, las derechas, afirma Sánchez Magregor, no necesitan utopías, viven en el presente y es precisamente allí donde quieren vivir. De ahí que Bartolomé de las Casas resulte atractivo para los movimientos sociales adeptos a los ideales progresistas.

Se ha planteado una relación entre Las Casas y Tomas Moro para encontrar precisamente esas ideas utópicas que los movilizaban. Juan Duran en su obra *Bartolomé de Las Casas ante la conquista de América*¹⁵⁹ presenta por lo menos cinco rasgos que los definen: 1) La concepción del indio como un hombre libre, 2) la labor del pensador de denunciar los males de la sociedad, 3) tanto Las Casas como Moro hacen énfasis en la utilidad de las ideas, 4) concuerdan en la posibilidad del enriquecimiento lícito y 5) en su crítica a los malos pastores de la Iglesia.

Quizás uno de los rasgos utópicos de la mentalidad de estos dos pensadores consiste en la posibilidad de sintetizar los logros morales con los resultados económicos. No necesariamente la búsqueda de lucro conlleva una nota moral negativa. El primer Las Casas, es decir, antes del fracaso de su proyecto de población, es propiamente un utópico en este sentido, por un lado piensa que el Evangelio no rivaliza con la búsqueda de la riqueza, pero por el otro sostiene acaloradas discusiones con los colonos. La tensión psicológica de Las Casas es precisamente la de justificar la posibilidad de enriquecer, salvar sus almas y predicar el Evangelio. Su lucha utópica será por lo tanto justificar la correspondencia del proyecto colonizador con el proyecto espiritual, sigue en esto a Santo Tomás para quien la Verdad no rivaliza con la razón, así como la realidad no puede rivalizar con las ideas.

El pensamiento utópico de las Casas, por lo tanto, consiste en tratar de armonizar lo que parece separado. Por ejemplo, la posibilidad de la libertad individual y el justo

¹⁵⁸ J. Sánchez Macgrégor. *Colon y Las Casas: Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana*. México, Facultad de Filosofía y letras UNAM. 1991 P. 23

¹⁵⁹ Juan Durán Luzio. *Bartolomé de las Casas ante la Conquista de América: Las voces del historiador*. Heredia C. R.: EUNA, 2014

gobierno, que en su filigrana se juzga una contradicción, ¿cómo puedo ser libre si soy gobernado? Sin embargo, el buen gobierno no debe promover la esclavitud pues esto es una contradicción, cuando el gobierno promueve lo contrario a la esclavitud, la libertad, entonces es un gobierno justo, y “justo” adquiere aquí la connotación de un punto medio, en donde el individuo se debe al estado, pero no es propiedad del estado.

Otro intento de armonizar lo dispar es el de combinar el dinero con el bien común, sacándolo del círculo del provecho propio. En la propuesta de Las Casas se promete al Rey aumentar las rentas reales con la condición de que el monarca invierta y favorezca con su poder el establecimiento de las condiciones libres para su obtención. Por este motivo los historiadores liberales de la segunda mitad del siglo XIX vieron la necesidad de biografar a Las Casas pues en él encontraban los gérmenes de un sistema opuesto al antiguo régimen, una parte significativa de la tradición ilustrada que nutrió las independencias hispanoamericanas.

Otra característica de Las Casas utópico es su enorme aprecio por la vida humana, considerada por encima de todo orden político. Los estados deben orientarse en la protección de la vida como el don del Supremo hacedor. La despoblación de los naturales en las Antillas es para Las Casas evidencia de lo desencaminado del gobierno de las Indias. Un orden que atizaba el conflicto entre conquistadores e indios, e incluso favorecía con medidas como la encomienda no es en modo alguno un orden justo. En vez de promover la vida se enriquece con la explotación de los débiles.

En conclusión, el atractivo de Las Casas es su anhelo de materializar la utopía en un sistema que conculca la vida humana, y todo este espíritu revolucionario surge de una simplificación de la realidad, donde los contrarios se unen para configurar la voz profética, donde las diferencias desaparecen, donde el lobo y el cordero pacerán juntos.¹⁶⁰ Las palabras que mejor identifican la figura y obra de Las Casas son Libertad, Verdad y Fé.

FRAY BARTOLOMÉ (yendo hasta el sitio donde están los canónicos) - ¡Predicad la Verdad y haréis cristianos! (volviéndose hacia la huestes españolas) ¡Practicad la libertad y

¹⁶⁰ Isaías 65:25

haréis cristianos! (Luego se vuelve a NABOR) ¿Crees en mi Dios? ¡Pues vas al Cielo! (Alza el brazo para absolverle) Yo te perdono.¹⁶¹

Para autores como Maravall¹⁶² y Abellán¹⁶³ Las Casas, en cambio, no es un utópico, no ensalza indebidamente al indio, *ergo*, no estriba su utopismo en una imagen del “Buen Salvaje”, sino en la evangelización pacífica, primer objeto de sus anhelos. Asimismo Bataillon rechaza la idealización hagiográfica de “los buenos lascacianos”, y critica fuertemente el relato de Remesal sobre la empresa de la Vera Paz, mostrando, en cambio, a un Las Casas parte prudente, diplomático y calculador,¹⁶⁴ imagen contraria al del utopista fogoso y deslenguado de la novela lascasiana.

El reformismo de Las Casas

De ese mismo utopismo y espíritu romántico se entiende que los biógrafos lo presenten como un reformador. Alguien que asume el espíritu de su tiempo. Mientras Lutero denuncia la voluntad de lucro del catolicismo mediante el engaño, Las Casas trata de conciliar la riqueza material con la espiritual. Mientras que la Reforma Protestante se concibió como una ruptura con el poder central, Las Casas busca al poder para reformarlo. Tanto Las Casas como Lutero criticaron las costumbres de los llamados cristianos, pero mientras que el cristianismo protestante se apoyaba en la *Sola Gracia*, para Las Casas se requerían las obras. Los trabajos de uno como del otro tuvieron distintos resultados. Por este motivo no se habla de una Reforma Lascasiana en el sentido que tenía en la época: de “una” gran acción general de ruptura con la tradición; sino de un reformismo, entendido como el conjunto de acciones tendientes a cambiar la situación presente.

¹⁶¹ Asturias *Las Casas*. 349

¹⁶² Maraval, *Utopía y positivismo*

¹⁶³ José Luis, Abellan, (1976) *Los orígenes españoles del mito del “Buen Salvaje” Fray Bartolomé de Las Casas y su Antropología utópica*. Revista de Indias 36 ene, 145

¹⁶⁴ BATAILLON, M. *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*. Barcelona, ediciones península. 1979 P. 10

El reformismo lascaciano se encontraba en medio de los intereses financieros de los colonos, por un lado, y la libertad y evangelización de los indios, por el otro.¹⁶⁵ Bartolomé de Las Casas tiene una primera experiencia de la conquista en las Antillas, la cual se caracterizaba por el encuentro desigual de dos fuerzas y por el robo de indios para las plantaciones y minas, en parte distinta a la conquista de tierra firme donde los castellanos se encontraron con grandes imperios política y militarmente estructurados. En las Antillas, entonces, los encontronazos entre conquistadores, colonos e indios eran constantes e impedían la evangelización, lo que suponía una reforma donde la Iglesia y la monarquía mediaran para “normalizar” las relaciones entre intereses opuestos. Mediante la síntesis de contrarios Las Casas busca armonizar la dominación haciéndola más llevadera con la menor pérdida de vidas posibles.

Las Casas, como observamos, era sensible al espíritu reformista de la época donde el erasmismo orientaba la acción, y en consecuencia y antes de iniciar su larga lucha comienza por reformarse, los biógrafos enfatizan en su “conversión” al caer en la cuenta de la injusticia de la que formaba parte como encomendero. Junto con Pedro de Rentería se dedicaron a una empresa de explotación de la mano indígena, aunque procuraron el buen trato a los naturales, pero con el tiempo se crea un conflicto de conciencia desatada por la llegada de los dominicos, la predicación de Montesinos y la negación de absolución de su confesor, a esto se suma la influencia de la Biblia en donde se proscibía el robo a los pobres como no grato a Dios. Sacrificio impuro. A esto se añade que Las Casas fue testigo de los desmanes de los soldados de Pánfilo de Narváez.

Todo esto produjo, inevitablemente una necesidad en el sevillano de coherencia de vida promovida mucho antes por los franciscanos y la *Devotio Moderna*. La reforma de las costumbres fue el principio de la reforma política y jurídica a la aspiró Las Casas en favor de los indios y que supuso una reforma de vida para ser coherente. Por este motivo en Bartolomé de Las Casas se aprecia la tensión existente entre la teoría, el deber ser, y las prácticas. A diferencia de un Fernández de Oviedo o incluso Cortés, Las Casas no encajó en la política práctica, realista, de su época que anteponía los medios a los fines.

¹⁶⁵ Huerga, *Fray Bartolomé*. 91

El reformismo lascaciano se basaba en superar las diferencias y llegar a la concordia entre los hombres, pero prácticas como el rescate de indios donde los conquistadores los secuestraban para posteriormente pedir oro por su liberación se convirtió en una práctica común de subsistencia de la colonia¹⁶⁶ que contradecía la intención de la Iglesia-monarquía de reducirlos a la fe de un Cristo misericordioso y redentor de los hombres. Es entonces donde la codicia adquiere un lugar dentro del plan de reformas de Bartolomé de Las Casas, codicia no solo de los colonos: los actuales estudios históricos demuestran la existencia conquistadores indios. De igual manera, era frecuente el robo de ropa y accesorios a los colonos por parte de los indios, además, el tráfico de esclavos indios también tuvo promotores dentro de las comunidades originarias, principalmente en la experiencia colonial de Tierra Firme. Entonces, el fenómeno moral de la codicia era un común denominador entre conquistados y conquistadores, por cuanto la primera acción de reforma era desterrar aquel vicio en los indios mediante la predicación del Evangelio, y en los españoles mediante la denuncia de sus acciones.

Las acciones de reforma de Las Casas tienen distintos momentos. Al principio como un sencillo párroco en Cuba se valió de las palabras y el ejemplo para mover las voluntades; esta primera parte tiene su punto más álgido en la entrevista con el Rey Fernando; un segundo momento es cuando Las Casas aborda la reforma jurídica y de gobierno donde la entrevista con Carlos V es su punto más alto. Posteriormente, intenta un quimérico poblamiento en Cumaná malogrado por las guerras entre dominadores y dominados. Un tercer momento coincide con su ingreso a la orden de los predicadores y su obispado de Chiapas, mucho más moral donde se limita a fustigar a los encomenderos con base en las Nuevas Leyes, también es parte de este momento su trabajo como mediador entre indios y colonos. La cuarta parte es su lucha ideológica en España con su apogeo en el debate de Valladolid donde se discute la base moral y racional del sistema de explotación de la mano indígena, a saber, la humanidad del indio.

En conclusión se puede identificar por lo menos cinco momentos del trabajo reformista de Las Casas: las condiciones materiales del indios, la estructura jurídica y de

¹⁶⁶ Huerga, *Fray Bartolomé*. 109

gobierno que sustenta la conquista, la connotación moral de las prácticas de esclavitud y, finalmente, el contenido ideológico que orienta todo lo demás. Es un movimiento de ascenso desde la condición económica y política a la estructura ideológica de la colonia, orientado todo por y para la religión cristiana.

En el marco de sus prácticas como reformista no se puede afirmar que Las Casas sea un revolucionario en el significado moderno de la expresión. En sus obras la lealtad a la Corona no se discute¹⁶⁷. Sin embargo, cabe reconocer que el impacto de su *Brevísima Relación* lo puedo presentar como un revolucionario en tanto mostraba los crímenes de sus compatriotas, y eso se entendió a finales del siglo XIX como una traición a la Corona. Pero un análisis más detallado nos permite comprender que el ataque de Las Casas, en últimas, se dirigía a la degeneración moral de los cristianos, mal de *toda* la cristiandad europea de su tiempo. También critica con fervor cristiano, por ejemplo, la empresa de los portugueses en África, la de los alemanes en Venezuela y la de los enemigos de España. La *Brevísima Relación* refleja, por tanto, las consecuencias de la decadencia moral del cristianismo, donde le duele que sea su propia patria, llamada a llevar las banderas de la fe, parte de aquella crisis de convicciones.

Otra característica identificable del reformismo lascaciano son los comprensibles problemas de comunicación existentes entre el poder central y los poderes intermedios en las indias. La creación por Cisneros de la figura del Protector Universal de los Indios fue una innovación clave que visibilizaba lo otrora asunto exclusivo de los juzgados de residencia. El padre Las Casas fue una carta, un memorial vivo que llevó de un lado al otro del Atlántico la realidad de los indios. Insobornable, sin más interés que la difusión del Evangelio, el comunicador ideal en donde el monarca podía confiar. Algunos biógrafos han mencionado lo cargada que estaba la corte de Carlos V contra el obispo de Chiapas, muchos de sus cercanos tenían intereses y arriendos de encomiendas en el Nuevo Mundo, Las Casas era una voz nueva que no pedía para si nada, no reclamaba merecimientos, ni

¹⁶⁷ Véase Roldano Odoñez Cifuentes, José Emilio. (Coord.) *La defensa de los derechos de los pueblos originarios, afroamericanos y migrantes*. EN: XVI jornadas lascasianas internacionales. México, UNAM, 2008 p. 9

obispados, no como Motolinía quien se adjudicaba el bautismo de 14 mil indios en un día sin preparación catequética, práctica censurada por el obispo de Chiapas granjeándose así, para algunos autores, la ojeriza del franciscano.

La naturaleza del reformismo del sevillano ha sido asimilada como antecedente del humanismo cristiano, del que afirma Huerga, es un concepto histórico y no filosófico que tuvo su fragua en el siglo XVI¹⁶⁸ y que alcanzó su punto más alto con el filósofo Jacques Maritain. Para esta corriente de pensamiento la vida del hombre se define en torno a los principios del cristianismo los cuales cimentan su dignidad y libertad. El humanismo cristiano como categoría histórica se siente heredero del Renacimiento pero sin sus características de individualismo y laicismo. Tampoco se asocia al Humanismo entendido como el estudio de las lenguas clásicas, la geografía, el arte... es heredera por cuanto el hombre es el centro del pensamiento. El Humanismo Cristiano distingue al hombre como la nota esencial de la sociedad humana soportada en la providencia de Dios. Sin embargo, como se puede ver, este concepto encuentra en Bartolomé un referente lejano, siendo más un fenómeno de la edad moderna, pero que definitivamente influenció a las biografías de Las Casas de finales del XIX.

Bartolomé de Las Casas y Los Derechos Humanos

La dimensión más acabada de los estudios y biografías lascasianas se enmarcan en el tema de los Derechos Humanos. Hablamos de una tendencia de la historiografía de rastrear trayectorias, continuidades y rupturas a problemas contemporáneos. La violación de los Derechos humanos, en la mayoría de los casos, se efectúa entre quienes detentan un poder frente a unas víctimas. En ese orden de ideas, la Conquista del Nuevo Mundo abre un horizonte de comprensión histórica relacionada con la herencia colonial de los pueblos latinoamericanos víctimas de guerras civiles, militares, dictaduras... originadas de estructuras de desintegración social. Pero también la herencia colonial supone el reconocimiento de la dignidad humana, de la preocupación por las víctimas del sistema

¹⁶⁸ Huerga, *Fray Bartolomé*, 388

económico, Bartolomé de Las Casas simbolizaría esa oposición a un poder injusto como personaje fundamental en los procesos de la conquista, y a la vez la asunción de la idea de la libertad intrínseca de la persona en virtud de su racionalidad.¹⁶⁹

La obstinación, el activismo y la obcecada forma de ser del Padre Las Casas ha servido, en principio, como inspiración de algunos de los movimientos de defensa de los Derechos humanos y de los derechos de los pueblos originarios¹⁷⁰. Su actitud ante la violencia es proverbial, y permitió identificar dos tipos de violencia, la física o real y la simbólica, esta última surgida de las ideas estereotipadas acerca de los indígenas las cuales fueron objeto de sus críticas en el plano intelectual.¹⁷¹ A los estudiosos de las ciencias sociales sirvió de ejemplo el poder de los imaginarios y su utilidad en la comprensión

¹⁶⁹ “La libertad es un derecho inherente al hombre necesariamente y desde el principio de la naturaleza racional, y es por eso de derecho natural, como se dice en el Decreto: existe idéntica libertad para todos”. Las Casas Bartolomé De. *De imperatoria sui regia potestate*, Edición crítica bilingüe, Madrid, Luciano Pereña, JM Pérez Prendes, 1984, p. 17-19 citado en Mora Rodríguez Luis Adrián. “Bartolomé de Las Casas, Política y liberación”. En: *Inter Sedes*. Vol. VII. (12-2006) 223-236.

¹⁷⁰ Véase al respecto los interesantes estudios de Mauricio Beuchot. *Bartolomé de Las Casas ante el Descubrimiento de América: su defensa de la libertad de expresión del pensamiento*, en M. de la garza (ed.) *En torno al Nuevo Mundo*, México: Facultad de Filosofía y letras de la UNAM, 1992 pp. 93-104; *La conquista según Ginés de Sepúlveda, Motolinia y Las Casas*. Revista Universidad de Guadalajara, num. Especial 500 años, 1992, pp. 36-40. *Los fundamentos de los Derechos humanos en Bartolomé de Las Casas* (Barcelona-Bogotá), 1994. *La querrela de la conquista: una polémica del siglo XVI*. México: Siglo XXI. *La aplicación del derecho natural a los indios, Según Bartolomé de las Casas*. De la Teología académica a la profética, en : *Evangelización y teología en América (Siglo XVI)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990 T. II pp. 1111-1112. *Bartolomé de las Casas y las formas lógicas de la argumentación (su polémica con Sepúlveda en el resumen de Domingo de Soto)*, en A. Heredia (coord.), *Exilios filosóficos de España*, Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, Salamanca (España): Eds. Universidad de Salamanca, 1992. pp. 421- 427. *Bartolomé de las Casas, el humanismo indígena y los derechos humanos*, en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* (UNAM), VI (1994), 37-48. *La dignidad de los vencidos en Bartolomé de las Casas*", en *Saber Novohispano* (Univ. Aut. de Zacatecas), 1 (1994) 151-157. *Derechos naturales y derechos humanos en Bartolomé de las Casas y la Escuela de Salamanca*, en A. Villegas et al., *Democracia y derechos humanos*, México: UNAM - Miguel Angel Porrúa, 1994, 85-99. *Humanismo novohispano: la presencia indirecta de Nebrija en Julián Garcés, Bartolomé de las Casas y Alonso de la Vera Cruz*, en *Revista de Filosofía* (Maracaibo), n. 30 (1998), 73-86. *La vida y la obra de Bartolomé de las Casas como paradigma de historiador que reconoce la identidad latinoamericana en el indígena*, en R. Martínez Lacy (comp.), *Historia y hermenéutica*, México: UNAM-ENEP Acatlán, 1997 43-57. También sirven de referencia: Colomer, F. (2008). *Un diálogo sin fronteras: desde Las Casas a la alianza de civilizaciones*. Delgado Casado, Mariano, *Los derechos de los pueblos y las personas según el pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, dans: Gutiérrez, Gustavo ; Ruiz, Samuel; Betto, Frei; Mate, Reyes e.a. (éds), *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*, Barcelona : Anthropos, 2007, 285-312. 34. Bartolomé Ruiz, Castor M. M., *Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas: la justicia hermenéutica y la alteridad de las víctimas*, dans: Gutiérrez, Gustavo; Ruiz, Samuel; Betto, Frei; Mate, Reyes e.a. (éds), *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*, Barcelona : Anthropos, 2007, 249-284; GALMÉS, Lorenzo (1982) *Bartolomé de Las Casas defensor de los derechos humanos*

¹⁷¹ Ordorica Op cit p 214

actual de la cultura.¹⁷² Los problemas planteados en la Conquista y que fueron llevados al campo jurídico siguen siendo materia de estudio. Para L. Hanke¹⁷³ las teorías jurídicas del Vitoria, Matías de Paz, Vives y Las Casas, surgidas de la especulación teológica y filosófica, fundamentaron los principios del ejercicio del poder en la modernidad. Para Silvio Zavala (citado por Márquez Piñero) no se habla de una política importada sino transferrada, que si bien la ideología tenía su soporte en Europa es América el núcleo real de la especulación.¹⁷⁴ La vida y obra de Las Casas refleja las crisis políticas de su tiempo, la altura del pensamiento político, teológico y filosófico del siglo XVI. Así mismo mediante su estudio se pueden apreciar las interpretaciones dadas al pensamiento Aristotélico, la pervivencia de la mentalidad de la Reconquista, el pensamiento milenarista, incluso los protocolos de audiencia ante el Rey, se pueden explicar en buena medida los desempeños que tuvieron los cronistas después de Las Casas y su incidencia en la posterior creación del Cosmógrafo-Cronista Mayor de Felipe II, entre otras muchas cosas.

Dentro de los Derechos humanos y el respeto a la dignidad humana está el asunto de la auto determinación (o libre determinación) de los Pueblos, concepto no solo del derecho internacional, sino de derecho interno. Bartolomé de Las Casas ha sido presentado como un anticolonialista por excelencia,¹⁷⁵ asociado en su *De Regia potestate* al derecho de la autodeterminación que en los años sesenta y setenta, en plena hegemonía de la teoría de la dependencia, fue el tema del momento, muy relacionado con el problema de la identidad, colonialismo y a los Derechos humanos.¹⁷⁶ Con Las Casas el problema de la identidad indígena salía de la teología a los campos jurídicos y culturales, especialmente en

¹⁷² Un ejemplo de esto es la obra Edward W. Said. *Orientalism*, 1978.

¹⁷³ Hanke, Lewis. *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Buenos Aires: Suramericana p.432

¹⁷⁴ Márquez Piñero. "Reflexiones sobre el pensamiento jurídico y político de Las Casas". En: Cuadernos del Instituto de investigaciones Jurídicas. I Jornadas Lascasianas: Derechos humanos de los Pueblos Indígenas. Año VI, Número 17, 1991, mayo-agosto México: Universidad Nacional Autónoma de México

¹⁷⁵ Vease FREIDE, J. *Bartolomé de Las Casas, precursor del anticolonialismo: su lucha y su derrota*. México: Siglo XXI editores, 1976

¹⁷⁶ "El anti-colonialismos no puede ser equiparado a un anti-colonialismo de Las Casas. En principio Las Casas atacó la intermediación de los encomenderos entre la Corona y los indígenas." Castro, Daniel. () Another Face of Empire. *Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*. Duke University Press, 2007, p. 11

los años cuarenta del siglo XX donde el tema de la identidad de las culturas originarias adquirió una importancia significativa.

Este núcleo temático de los estudios lascacianos contemporáneos no se ha salvado de críticas y objeciones precisamente en el punto de la determinación libre de los pueblos. En efecto, para una corriente crítica de la obra de Las Casas, el clérigo operó en concordancia al Providencialismo el cual sirvió como legitimación de la conquista y colonia del Nuevo Mundo.¹⁷⁷ Las Casas, como Vitoria, Palacios Rubios, Sepúlveda, Oviedo... serían intelectuales que justifican la dominación diferenciándose tan solo en sus métodos.

Haciendo uso de la dialéctica analógica, en Las Casas encontramos, sin embargo, una conciencia precoz de la identidad de los pueblos indianos, toda vez que sostuvo la “semejantes” de los incas y los aztecas con los romanos, y de los caribes con los escitas. Esta comparación cultural posibilitó la comprensión, al menos teórica, de la naturaleza de los pueblos excluidos más allá de la antigua creencia de la sucesión de los reinos mundiales de la trama de una historia político eclesiástica.¹⁷⁸ Sin embargo, cabe mencionar que algunos críticos no ven en Las Casas un humanista en principio por su carencia de crítica histórica —como la de su hermano de orden Annio de Viterbo que quiso corregir (con regular éxito) anacronismos en la historia antigua y en la eclesiástica de Eusebio de Cesarea—, y si se refirió a las culturas antiguas, fue para denigrarlas haciendo suyo la mentalidad del libro primero de la *Civitas Dei* agustiniana. Además, no existe una objeción escrita de Las Casas a la licencia dada por Cisneros para esclavizar Caribes puesto que eran infieles, caníbales y reacios al Evangelio.

¹⁷⁷ Para Brandin en su *Orbe Indiano* dira: “Si el descubrimiento del Nuevo Mundo era sin duda un acto de la divina providencia, enonces de ahí se seguía que el imperio español era igualmente providencial, creado y mantenido para asegurar la conversión de los indios”. P. 116

¹⁷⁸ A este respecto escribe Mario Góngora en *Historia de las ideas en América Española y otros ensayos*. Medellín (Col.): Universidad de Antioquia, “La comparación cultural abre, ya en el siglo XVI, una nueva posibilidad de mirar históricamente incluso aquellas culturas sin un desarrollo monumental, al cotejarlas con la tradición clásica. Los historiadores humanistas como Pedro Mártir o Fernández de Oviedo utilizaron la comparación al azar de la narración. Los misioneros que traducían los evangelios y epístolas del año, los sermones y doctrinas, en lenguas generales y particulares de indios, se veían forzosamente confrontados con problemas comparativos, al seleccionar voces que expresasen sin confusión las ideas cristianas”. P. 53

Cabe agregar, como lo refiere Branding, que “Las Casas exceptuó expresamente a moros y árabes de la regla general del derecho del infiel al autogobierno, debido a que desde el principio habían invadido tierras ocupadas por los cristianos. Como declarados enemigos de la fe, toda guerra contra ellos era justificada y en cualquier momento podían ser privados, con justicia, de sus tierras”.¹⁷⁹ Para Las Casas la religión del Monarca es la religión del reino y esto justifica su imposición “pacífica” sobre los indios. Por eso esta corriente crítica no ven en la idea lascaciana, tomada de Tulio, de que “Todos las naciones de mundo son hombres”¹⁸⁰, una declaración anticipada de los Derechos Humanos.

Los opositores a la corriente crítica de Las Casas como promotor de los Derechos Humanos, esgrimen a su favor el tratado *Los tesoros del Perú*, donde para Las Casas, ya formado en la doctrina tomista del Bien Común, los pueblos indígenas tenían el derecho de defender su soberanía. Así mismo los ataques con la pluma de Fray Vicente Palatino de Curzola, teólogo dalmata que en su *Tratado del Derecho y justicia de la guerra que tiene los Reyes de Españas contra las naciones de las indias occidentales* defendía, como Fray Toribio de Benavente (Motolinía), la actuación de los españoles en América.¹⁸¹ Palatino creía que las ruinas de Yucatán eran ruinas visiblemente romanas, y al ser Carlo V emperador heredero del imperio romano, le pertenecían. Las Casas, sería, en cambio, afecto a la idea de que los indios por derecho natural y de gentes eran propietarios de sus tierras, en tanto primeros ocupantes.

La relación de Las Casas con Los Derechos humanos se da por la simpatía que despertaban algunas de sus ideas en favor de los que eran considerados inferiores. Esto condujo a considerarlo como el primero en haber propuesto el derecho a la libertad y al

¹⁷⁹ Brandig. *Orbe Indiano*, 115

¹⁸⁰ *Apologetica Historia* II cap 48. *Historia de Indias* Lib. 2 cap. 58 afirmará el Padre Las Casas: “Todas las naciones del mundo son hombres y de cada uno de ellos es una y no más la definición; todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco Sentidos (...) todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desecha y aborrecen el mal y se alteran con lo desabrido y les hace daño.”

¹⁸¹ “Piensa fray Vicente que en virtud de la donación pontificia pueden los Reyes de España ocupar las Indias con las armas para predicar la fe. Dice que durante la conquista los indios impidieron muchas veces la predicación, hicieron bafa de la religión y no cumplieron sus promesas (...) Refiere ejemplos de frailes sacrificados en Cumaná y la Florida. Estos asesinos, dice irónicamente, son los mansísimos, humanísimos e inocentes gestos del Padre Las Casas”. Castañeda Delgado, Paulino. *Los memoriales del padre Silva sobre la predicación pacífica y los repartimientos*. Madrid: Consejo Superior de investigaciones científicas – Instituto “Gonzales Fernández de Oviedo”, 1983 p. 58

derecho a la vida.¹⁸² Guiado por las ideas aristotélicas según las cuales la vida en los pueblos eran señal de civilización, Las Casas defendió la soberanía y jurisdicción indígena¹⁸³, para lo cual debía congregarse los indios en pueblos, bajo la tutela española. A partir de la *Apologética Historia Sumaria*¹⁸⁴ Bartolomé de Las Casas se une el derecho y la etnografía. Por lo menos en México es considerado el paladín de los Derechos Humanos, defensa de la libertad y soberanía de la nación.¹⁸⁵ Como defensor de las minorías ha adquirido un gran prestigio a lo largo del tiempo, en la *Carta al maestro fray Bartolomé Carranza de Miranda* deja un texto a la posteridad que ha sido llamado *La carta Magna lascasiana de los Derechos de las minorías* donde afirma:

Digo padre, que el Rey de Castilla ha de ser reconocido en las indias descubiertas por supremo príncipe y como emperador sobre muchos reyes, después de convertidos a la fe y hechos cristianos los reyes y señores naturales de aquellos reinos y sus súbditos los indios y haber sometido y sujetado al yugo de Cristo, consigo mismos sus reinos, de su propia voluntad, y no por violencia ni fuerza, y habiendo presidido tractado y conveniencia y asiento entre el Rey de Castilla y ellos: prometiendo el Rey de Castilla con juramento la buena y útil a ellos superioridad, y la guarda y conservación de sus libertades, sus señoríos y dignidades y derechos y leyes razonables antiguas. Ellos (los Reyes y pueblos digo), prometiendo y jurando a los Reyes de Castilla de reconocer aquella superioridad de supremo príncipe, y obediencia a sus justas leyes y mandamientos.¹⁸⁶

Para Roldano,¹⁸⁷ “Puede sorprender encontrarnos, al presente, más cercano a cuestiones del siglo XVI. En efecto, en aquel entonces se iniciaron problemas básicos de nuestra sociedad que sigue fraccionada.”¹⁸⁸ La expansión Europea es vista para este autor como la primera etapa de la globalización. “Allí comenzó la represión de rasgos culturales autóctonos, la imposición de criterios ajenos, de nuevas instituciones como por ejemplo las

¹⁸² Someda, Hidefuji . *Apologia e Historia. Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas*. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú. 2005, p. 45

¹⁸³ Iglesias Ortega, Luis. *Bartolomé de Las Casas: Cuarenta y cuatro años infinitos*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara. 2007

¹⁸⁴ Es necesario recordar que esta obra es de las menos leídas del Obispo de Chiapas, especialmente debido a su extensión aproximadamente más de 800 folios.

¹⁸⁵ Ordorica, Op., cit. P. 203

¹⁸⁶ Las Casas, B de. (BAE, 110, 444-445; CHP, 8, 202-203. Citado en Abril Casteló. *Francisco de la Cruz, Inquisición, Actas I. Anatomía y Biopsia del Dios y del derecho judeo-cristiano-musulmán de la conquista de América*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1992, 56

¹⁸⁷ Roldano Odoñez Cifuentes, José Emilio. (Coord.) (2008) *La defensa de los derechos de los pueblos originarios, afroamericanos y migrantes*. XVI jornadas lascasianas internacionales. México: UNAM

¹⁸⁸ Ordóñez, *La defensa*. 42

cárceles, la moneda metálica que permite la acumulación, y otras innovaciones cuyas consecuencias nos persiguen hasta nuestros días."¹⁸⁹ Lo injusto para Las Casas es un atentado contra el derecho natural¹⁹⁰ que señala la necesidad del respeto a las soberanías, la injusticia es la causa de las guerras tanto del pasado como del presente, principal fuente de la violación de los Derechos Humanos y donde se repiten los tratos dados a los indígenas basados en su supuesta inferioridad, carencia de derechos, minoría de edad e irracionalidad; imagen que se repite hoy con los ancianos o las mujeres en culturas machistas y neoliberales. El respeto por las jurisdicciones propias o diversas formas de hacer justicia es causa actual de conflictos entre culturas mayoritarias frente a las minorías. Las Casas abogaba, en cambio, por la pluralidad de las civilizaciones y su progreso simultáneo.¹⁹¹

Bartolomé de Las Casas es presentado como un abogado de la buena convivencia entre indígenas y españoles, que trabajó arduamente por la abolición de la esclavitud y en contra del uso de la fuerza que iba en contra de la enseñanza evangélica.¹⁹² Juan Durán lo asemejará a Ernesto Cardenal en cuanto su lucha contra un poder imperial cuyos intereses tienden a prevalecer sobre los de la Región.

Cardenal y Las Casas comprometieron no poco de sus esfuerzos creadores en reivindicar al hombre de estas tierras, y en esta lucha los unifica tan significativamente como algunos de aquellos rasgos que se manifiestan en la cercanía textual. De aquí que en la escritura nicaragüense, como antes la del dominico se ha transformado la valoración: hay un punto de vista ético presente sus poemas; acaso porque sabe, como Las Casas, que es insuficiente simplemente decir la verdad: es preciso fundar sobre esa verdad una valoración moral.¹⁹³

Todo lo anterior explica consideraciones de admiración como las de Álvaro Huerga cuando apunta: "Nunca se eclipsarán su gesto y su gesta en pro de la dignidad del ser humano, sus calas en las culturas indígenas, sus combates por la evangelización pacífica. Y

¹⁸⁹ Ordóñez, *La defensa* 42

¹⁹⁰ Tratado séptimo, t. II p. 873

¹⁹¹ Someda, *Apología e Historia*, 112

¹⁹² Juan Durán Luzio, *Bartolomé de las Casas ante la Conquista de América: Las voces del historiador*. Heredia C. R.: EUNA, 2014, p. 50

¹⁹³ Durán, *Bartolomé de las Casas*, 439

es conmovedora la pica que clava en su imprecación final a Sepúlveda: *Indi fratres nostri sunt* (Los indios son nuestros hermanos).”¹⁹⁴

El indigenismo lascaciano

Es Indigenismo de Las Casas es uno de los temas más controvertidos de los estudios actuales. El 21 de diciembre de 1511 fray Antonio de Montesinos lanzó la preguntas más audaz y más punzante del humanismo cristiano: << Estos [los indios], ¿no son hombres?>> Bartolomé de Las Casas dio la respuesta más cabal y más comprometida: *Indi fratres nostri sunt*¹⁹⁵ El intervalo histórico entre la frase de Montesinos y la respuesta de Las Casas es uno de los momentos iniciales del problema de la raza, y su larga historia, impactó significativamente la conciencia latinoamericana.¹⁹⁶ Los estudios lascacianos

¹⁹⁴ Huerga, *Fray Bartolomé*, 331

¹⁹⁵ Huerga, *Fray Bartolomé*, 404

¹⁹⁶ La cuestión de la raza surgió de modo estelar en Segunda Guerra Mundial, un tema que se ponía al orden del día y que retomaba viejos prejuicios e ideas seudo científicas. Al preguntarse por su raza y la cultura, emergió, en efecto, una razón histórica hispanoamericana, que repensaba la herencia prehispánica, mestiza y, por supuesto, la hispánica. En esta orientación Silvio Zavala publica en 1935 *Filosofía de la Conquista*, Le siguen, además, en la década de los cuarenta, obras como: *La crónica oficial de las indias occidentales* (1940) de R. Carbia; La política de Vitoria (1940) de Antonio Gómez; Las utopías de Renacimiento (1941) de Bacon, Campanella y T. Moro. La última Tule de Alfonso Reyes, (1942); Escuelas de historia de América (1943) escrita por Diego Carbonell. De 1945 es El concilio de trento en las Indias españolas, por Constantino Bayle. Finalizada conflagración mundial, de Antonello Gerbi destaca sus Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo, trabajo publicado en 1946. Del mismo año es el libro: Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563 - 1810) de José Abel Salazar. Retoma para 1947 José Ortega y Gasset con su sugestivo escrito: La historia como sistema, y un años después Américo Castro publica: España en su historia. De un perfil más político es la obra de Lewis Hanke: *Lucha por la Justicia en la Conquista de América*, (1949). Al final de la de los años cuarenta hará aparición: Las etapas del pensamiento en Hispanoamérica del pensador mexicano Leopoldo Zea. Fue a raíz de una preocupación por el pasado colonial como surge la cuestión de la cultura originaria, el territorio, la geografía, los recursos naturales. La década de los cincuenta se centrará en la reflexión histórica por significado y originalidad del pensamiento latinoamericano. De esta suerte publica en 1950 en México, José Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano de los siglo XVI y XVII*. De ese mismo año es el libro: *Los grandes momentos del indigenismo en México*, escrito por Luis Villoro. Un año más tarde salen de la imprenta: *La idea del descubrimiento de América, historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, y *La Apologética histórica, su génesis y elaboración, sus estructura y sentido*, ambos de Edmundo O’Gorman, que habrían de convertirse en textos de obligada lectura para su generación. Para 1952 se publica en Sevilla, *Historia de la cultura en el nuevo Reino de Granada*, de Gabriel Porras Troconiz. Al siguiente año dos obras de Ismael Quilmes revisten particular interés: *La filosofía escolástica en América Latina durante la Colonia (Siglos XVI al XVII)* y *Manuscritos filosóficos de la época colonial en Chile*. Ese mismo año se publica un innovador trabajo titulado: *La transformación social del conquistador de José Durán*. De 1954 es, *El pecado original de América*, sugestiva obra de H.A Múnera. La UNESCO publicará a modo de síntesis: *El viejo y el Nuevo Mundo. Sus relaciones culturales y espirituales*, en 1956. Para el final de la década destacarán: *Ideas y*

centraron su atención en una de las tradiciones temáticas que hemos señalado: la “naturaleza del indio”, origen del Indigenismo lascaciano. Se ha puesto de referencia por los lascasistas el Debate de Valladolid¹⁹⁷ como el culmen de su carrera, sin embargo este acontecimiento no ha estado exento de oposición. El debate de Valladolid, afirma Daniel Castro¹⁹⁸, no consistió en una defensa de la naturaleza racional del indio, sino en una justificación de los derechos de España sobre el Nuevo Mundo y su responsabilidad de llevar de forma pacífica la predicación del Evangelio. La intervención de Las Casas aportó, no en menor medida, a la consolidación del centro de poder imperialista de la metrópoli y los valores que representaba en el Nuevo Mundo. Dicho en otros términos, el tema de la racionalidad del indio tendría el propósito de declararlos súbditos y con esto legalizar la ocupación de España en el Nuevo Mundo. Sería una estrategia publicista de la Corona. Así mismo señala Castro, Las Casas representaba una lucha por el poder entre el poder civil, los encomenderos y el clero. Para este fin manipuló la opinión en favor de la labor de la Iglesia en el Nuevo mundo. Sería labor del idealista fray Antonio de Remesal la de expurgar toda duda sobre la sinceridad de la actividad lascaciana. En la época contemporánea se le reprochara a L. Hanke omitir graves pasajes en favor de Las Casas. Los lascasistas, en cambio, presentan en su defensa el texto “Contra los perseguidores y calumniadores de los pueblos del Nuevo Mundo” fragmento de la larga apología leída por Bartolomé de Las Casas en Valladolid (1550-1551) donde defiende la bondad natural del indígena como base para su evangelización. En otras palabras la evangelización no hace buenos a los indios, por el contrario: porque son buenos hay que evangelizarlos. Las Casas ataca, en últimas, el considerar la guerra que hacen los castellanos como una guerra santa, es decir, una guerra de religión. Los indios tienen, en cambio, idolatrías, que para Las Casas, no constituye una religión sino un engaño del demonio aprovechándose de la disposición natural para creer en Dios. Los españoles, en tiempos muy primitivos, también habrían sido supersticiosos e idólatras, afirma el obispo. La guerra santa solo se haría

experiencia de América (1958) de Antonio Gómez Robledo. *El sentido de la Historia* (1958) de K. Lowith; y la imprescindible y ya clásica obra de O’Gorman: *La invención de América. El universalismo de la Cultura de Occidente*. Tales obras reciben la influencia decisiva de los trabajos de Arnold Joseph Toynbee y su concepción optimista y global del desarrollo histórico, en especial en su obra *Estudio de la Historia* de 1951.

¹⁹⁷ También conocida como la disputa o controversia de Valladolid

¹⁹⁸ Castro, *Another Face*. 101

contra los infieles. Los indios sería un tipo especial de bárbaro; para Las Casas, siguiendo a Santo Tomás, identifica cuatro acepciones del término: bárbaro es principalmente un “hombre cruel, inhumano y feroz, inexorable y alejado de la humana razón.”¹⁹⁹ En un segundo sentido, Bárbaro es quien carece de idioma escrito. El tercer tipo es el ajeno al comportamiento virtuoso y al imperio de la ley, sin cultura ni religión. Y el último corresponde a los infieles quienes desconocen el Evangelio. Las Casas, en definitiva, se refiere al bárbaro en el sentido de privación (autodominio, lenguaje, razón, de vida en sociedad, y de fe).²⁰⁰ Los indios para Las Casas viven políticamente y practican la religión, luego pueden ser persuadidos de manera pacífica. Esta opinión sostenida por Las Casas, afirma Fernández Herrero²⁰¹ tuvo el mayor apoyo de la Corona desde los tiempos de los Reyes Católicos. Sin embargo, la ambigüedad en la política de la Corona sobre los indios y la esclavitud no permite ver con claridad el aporte de Las Casas ni el efecto de las doctrinas de la pacificación pacífica. Por un lado la Corona permite y después prohíbe la esclavitud, después da licencia (20 de febrero de 1534) para esclavizar a los caribes, araucanos y mindanaos basándose en su rebeldía, esto lleva a pensar en Las Casas, paradójicamente, como un instrumento de legitimación del sometimiento violento de estos indígenas.

Definitivamente, la naturaleza del “indio” jugaba un papel importante en la política de estado en las Indias. En este sentido, la *Apología Histórica Sumaria* dedica veinticinco capítulos a la descripción de las culturas del Perú, comparándolas con sociedades antiguas, por ejemplo, compara Pachacuti Inca Yupanqui con el gran rey Salomón. El propósito de esta comparación es precisamente demostrar la predisposición a la fe de toda la humanidad (capítulos 71-74) y, en segundo lugar, caracterizar las sociedades especialmente religiosas (capítulos 183-186). Los indígenas son definidos, entonces, por su actitud respecto a la fe,

¹⁹⁹ F Fernández Buey. *Bartolomé de Las Casas. Cristianismo y defensa del Indio Americano*. Madrid: Los libros de la Catarata, 1999, p. 43

²⁰⁰ Sobre el concepto de Bárbaro en Las Casas véase ZORRILLA, V. (1989) *Educación, barbarie y ley natural en Bartolomé de Las Casas y José de Acosta*. INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno N° 6, 2012, 87-99. También SERRA, Juan Pablo. *El estado de Naturaleza en Bartolomé de Las Casas*. Mar oceana No 30

²⁰¹ Fernández Herrero, B. *El mito del Buen salvaje y sus repercusión en el Gobierno de Las Indias*. AGORA, 8, 1989, p. 148

sus ideas religiosas, por tanto, son para él creencias espirituales de buena fe²⁰². Asimismo, comprenderlos desde su carácter de sociedades de orden público y civil los excluiría, para Las Casas, de la concepción clásica de bárbaro. Es de anotar que Las Casas no recurre a la teoría de Vitoria sobre “*Los títulos legítimos*” de las *Relecciones*, ni su teoría de la sociedades perfectas, tampoco trae a colación la teoría de los indios como una de las tribus de Israel. Quizás la reticencia de Las Casas de hacer uso de sus títulos y proposiciones vitorianas obedecía a que Vitoria justificaba, como lo hicieron en 1510 el teólogo Juan Maior, el derecho de hacer guerra contra los naturales, teorías que resultaban peligrosas en un ambiente tan tensionante como era el de la conquista y colonización. O quizás, Las Casas aceptaba tácitamente la guerra justa, pero no la esclavitud de los indios que expresamente proscriben Las Nuevas Leyes inspiradas por Vitoria. O por otra parte, Las Casas se orientaba más bien por una filosofía liberadora que excluía del todo a la guerra, Vitoria, en cambio, orientado por un derecho moderno para un Nuevo Mundo concebía la guerra como una instrumento para garantizar la paz, esto es, y al modo agustiniano, para constituir las buenas relaciones de comercio, comunicación natural, libertad de prédica y de residencia (*ius peregrinandi*). Pero también justifica el derecho de conquista, de guerra y de expropiación de los españoles sobre los indios²⁰³. Olvida los atropellos causados por los españoles los cuales anularían *de facto* todo derecho de los españoles sobre las Indias.

El dominio de los naturales estaría sustentado en su incapacidad para ser señores de sí mismo lo que justificaría que fueran señores de otros, y esto constituiría un principio de *ius naturalismo*. En la *Política* de Aristóteles, libro I, se plantea el problema de si un esclavo podría tener las virtudes de su amo y en qué medida, así pues, si eran mejores no habría diferencia con sus señores²⁰⁴. Adherir a Vitoria sería tanto como darle en parte la razón a

²⁰² Cf. Adorno, Rolena. “Sobre la censura y su evasión: un caso transatlántico del siglo XVI”. En GONZALEZ SANCHEZ, C. & VILA, E. *Graffias del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, FCE, 2003

²⁰³ Sin embargo Vitoria en las *Relecciones* escribirá: “Hay quienes creen que los bábaros no son verdaderamente dueños o señores de las cosas, y se fundan en la incapacidad ; pero se prueba lo contrario, porque según la verdad, no son imbéciles, sino que poseen, a su modo, sana razón.

²⁰⁴ “No han tenido razón, pues, los autores para afirmar que los caracteres de rey, magistrado, padre de familia y dueño se confunden... La naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de la conservación, ha creado a unos seres para mandar y a otros para obedecer. Ha querido que el ser dotado de razón y de previsión mande como dueño, así como también que el ser capaz por sus facultades corporales de ejecutar las órdenes, obedezca como esclavo, y de esta suerte el interés del señor y el del esclavo se confunden. La naturaleza ha

Sepúlveda, y esto explicaría porque Bartolomé de Las Casas no haga ni siquiera mención de Vitoria. A esto cabe añadir un momento de la vida de Las Casas donde es consciente de la necesidad de una actividad política más allá del establecimiento de leyes que eran atenuadas por las urgencias financieras de la Corona.²⁰⁵ Las Casas prefiere al discípulo de Vitoria Domingo de Soto, quien sostuvo que obligar a los indios a escuchar y aceptar la predicación no se podía hacer sin generar escándalo.

Las Casas, como observábamos, tampoco recurre al origen semita de los indios de América²⁰⁶ y a su resonancia apocalíptica, la última consumación; También Acosta negaba la vinculación con los judíos con los indios basado en la carencia de escritura y el desinterés de estos por el dinero (no existía el dinero). Las Casas haciendo uso de su método de “analogías culturales como apología” encuentra semejanzas con los judíos, semejanzas que Fray Jerónimo Román conservó de la censurada *Historia* en su *Repúblicas del Mundo*; si los indios son semejantes a los judíos lo son en el trato recibido, su cautividad en Egipto de donde aprendieron la idolatría, el ser entregados a sus enemigos por sus propios dioses, la proclividad de realizar cultos sensuales y la imposibilidad del monoteísmo en climas como los de Canaán y América. El olvido de sus tradiciones, por no tener quien se las recordará, condujo tanto israelitas como indios occidentales al duro cautiverio y áspera servidumbre.

También se deja entrever cierto rechazo a la usurpación que recibieron los judíos en la Península ibérica de aquella época. Las Casas negó la filiación semita de los en su *Apología (cap.73)*, era más a fin a las ideas de la preparación evangélica, no en cuanto

fijado por consiguiente la condición especial de la mujer y la del esclavo”(…) «Sí, el griego tiene derecho a mandar al bárbaro»,. Polit. Libro I

²⁰⁵ “Las Casas, after long years of struggle, came to understand that the problems that oppressed the native populations could not be solved by laws, criticisms, and denunciations that resulted only in new laws and new admonitions. It was this conviction that converted him from a preacher into a man of action —essentially, a political man”. Friede, J. & Keen, B. “Bartolomé de Las Casas in History. Toward an Understanding of Man and His Work”, 1971, p. 132

²⁰⁶ “La Teoría de que los indios descendían del pueblo semítico fue la primera idea que sedujo a los pensadores del siglo XVI y XVII; arrancaba de la identificación de América con Ofir, sitio descrito en el Primer Libro de los Reyes del Antiguo Testamento como un misterioso lugar de riquezas, al que los israelitas viajaban y de donde traían oro, piedras preciosas, mármol y otras mercancías de lujo. Después de su tercer viaje, Colón identificó a Haití con Ofir; posteriormente otros siguiendo dudosos argumentos filológicos lo ubicarán en el Perú, ” Adorno, Rolena Op. cit., p. 41

proto-evangelización de apóstoles peregrinos (idea estelar del siglo XVII), sino sobre la base de la luz racional de género humano contaminada y deformada por el demonio. Los indios, aunque gentiles, superaron en rectitud moral y conocimiento de Dios a los griegos y romanos, como ejemplo ponía a Quetzalcóatl y Viracocha. Las Casas simpatizaban con la idea del tránsito de oriente a occidente alimentada por los *gestas* de Fernando e Isabel (Nebrija) y por la visión global y unitaria del primer libro de Daniel. La sensibilidad de los naturales a las cosas religiosas era señal para Las Casas, como para Acosta, del providencialismo del descubrimiento del nuevo mundo en la “undécima hora” de la historia.

En el fondo de la definición de la naturaleza del indio occidental por analogía utilizada por Las Casas, además de negar su ascendencia judía, también buscaba diferenciarlos de los moros, declarados enemigos de la fe, que junto a los judíos provenían de la Casa de Abraham. No era sensato aplicar los mismos rigores de la guerra y la esclavitud a los indios occidentales que a judíos y moros. Entre los indios no caben argucias, fingimientos o sutilezas que contradigan la aceptación de la fe, ellos solo la aceptan o la rechazan, por lo que no es pertinente la injerencia inquisitorial, sino una evangelización pacífica, una catequesis. El gusto por el canto, las representaciones figurativas —que habían sido fomentados por los *Tlamantinime* y reforzados en 1531 con el milagro del Tepeyac²⁰⁷— fue el soporte para la evangelización, para 1585 el Tercer Concilio Mexicano respaldó los catecismos indígenas como formas idóneas de atraer al indio a la verdadera fe.

La concepción del indio de Bartolomé de Las Casas se refleja con mayor claridad en la controversia entre dominicos y franciscanos; para los primero la evangelización era un proceso secuencial que suponía el uso de la luz natural, que exigía, en primera medida, la adhesión del indio de una manera espontánea, excluyendo la coerción y la violencia, y mediante una exposición inicial de las verdades de la fe, su posterior explicación y por

²⁰⁷ “Igual que Moisés había dirigido a los hijos de Israel fuera de Egipto, así en 1531 María [guadalupana] había dirigido a sus hijos de México fuera de la tierra de la idolatría” Brading D. A. *Presencia y Tradición: La virgen de Guadalupe en México*. En: GONZALEZ SANCHEZ, C. & VILA, E. *Grafiás del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura económica, 2003

último la demostración de su incompatibilidad con los vicios e idolatrías. Por su parte, los franciscanos, orientados por el inminente fin de los tiempos, primero los bautizaban²⁰⁸ y después catequizaban con “dulzura y amor” influenciados por las doctrina erasmistas traídas de Valladolid a México en 1528 por el obispo nombrado por el emperador Fray Juan de Zumárraga.²⁰⁹ Como parte de la catequización estaba la destrucción de los objetos de la idolatría, textos, imágenes y templos, con la consiguiente persecución inquisitorial contra los que aun practicaban, o así lo pensaban, las viejas idolatrías y sacrificios cruentos. Los vicios se combatían con el trabajo y la educación de ahí que su relación con los encomenderos fue relativamente favorable. Para los dominicos, en cambio, el afán de la empresa indiana de los españoles contradecía una efectiva predicación del Evangelio, y ponía en peligro grave el fin espiritual del gobierno español.

Por otra parte y desde una consideración legal y no religiosa de la conquista, Juan Friede en su *Bartolomé de Las Casas in History* sostiene que las leyes en favor de los indios se debieron a los conflictos generados entre indios y los conquistadores, más que a los argumentos teológicos y jurídicos. El movimiento indigenista surgió de los procesos mismos de la conquista y los conflictos que trajo el ingreso de un elemento demográfico nuevo: los españoles, que obligó, debido a la presión de las circunstancias, a unas reestructuraciones sociales. Friede sostiene que: “It was the coexistence of Spaniard and Indian, impose by armed conquest, and not the Conquest itself, that gave rise to situations which demanded immediate solutions.”²¹⁰ La interpretación de Hanke de que Carlos I, debido al debate de Valladolid, promulgó las Nuevas Leyes, se contradice con el poco interés que el monarca puso para su cumplimiento en beneficio de los naturales de América.

El debate de Valladolid no consistió en una defensa de la naturaleza racional del indio, sino en una justificación de los derechos de España sobre el Nuevo Mundo y su responsabilidad de llevar de forma pacífica la predicación del Evangelio. La intervención de Las casas aportó, no en menor medida, a la consolidación del centro de poder

²⁰⁸ Motolinia llegó a afirmar que bautizaron 15 mil indios en un día y cinco millones en un mes.

²⁰⁹ Obispo que llegó sin Bula debido a que un año antes las tropas imperiales habían saqueado Roma y se habían roto las relaciones diplomáticas.

²¹⁰ Brading D. A. *Presencia y Tradición*. 130

imperialista de la metrópoli y los valores que representaba en el Nuevo Mundo.²¹¹ La corona se preocupó más de sus rentas que de aliviar las condiciones de los indios y las características de la Conquista. La bula de Paulo III de 29 de mayo de 1537 excomulgaba *latae sententiae* a cualquier cristiano que esclavizará indios, sin embargo esta bula parece que nunca fue publicada u obligada en América²¹². Sin embargo, esto no resta importancia a la obra de Bartolomé de Las Casas, sino que permite comprenderlo dentro de la red de circunstancias que le convirtieron en el defensor de los indios. Por otra parte cabe anotar que el indigenismo lascaciano es construcción de la Leyenda Dorada de la que, a juicio de Castro, Hanke pertenece junto a historiadores como Eugene Bolton, L. B. Simpson; E. G. Bourne, Irving Leonard y John T. Lanning.²¹³ Hanke por ejemplo omite el sacrificio de Tupac Amará centrandolo su interés en el Obispo de Chiapas. Por lo tanto, este indigenismo surgiría del entusiasmo de principios del siglo XIX a raíz de las independencias de la repúblicas hispano-americanas (Bolívar fue llamado el vengador del Inca).

Por otra parte, lo que cabría creer es que Las Casas representa un imperialismo eclesiástico y no un genuino interés por los indígenas del Nuevo Mundo. Por lo tanto a juicio de Castro²¹⁴ el Padre Las Casas debe ser considerado como la otra cara del imperialismo eclesial español más benevolente que la forma de imperialismo de los colonizadores. La defensa de los indios occidentales no viene de un sentimiento de simpatía o empatía con ellos, sino de una preocupación por implementar formas más humanas explotación, de este modo Las Casas es otro miembro de las fuerzas de ocupación. No le diferenciaría del resto su voluntad de brindar auxilio temporal aquellas existencias victimizadas, sino del que puedan ser convertidas de forma benevolente y explotadas pacíficamente, exitosamente incorporadas como nuevo sujetos de la colonia donde la existencia depende de los dictados del dinero en el imperio capitalista. Las casas,

²¹¹ Castro *Another Face* 101

²¹² Freide & Keen *Bartolomé de Las Casas*. 152

²¹³ Castro *Another Face*. 163

²¹⁴ Castro *Another Face*, 8

a juicio de Castro, nunca quiso defender la religión ni las cosmovisiones de los indígenas, y esto se debe a la idea de la superioridad de la fe cristiana sobre las otras creencias.

Para algunos el papel de Las Casas como indigenista corre a la par con la fama de sus escritos, no existe unanimidad respecto a sus logros en defensa de los indios. Esta tradición se apoya en la concepción adámica del indio occidental de la que Las Casas fue seguidor al Igual que Tomás Moro. Con Montaigne existe un sentimiento de solidaridad por las condiciones del indio y en contra de las acciones del hombre europeo. Para Montaigne, como para Las Casas, los indios occidentales no son Bárbaros, y por lo tanto son libres. Esa simpatía hacia la obra de Las Casas surge de la publicidad que ha tenido a lo largo de la historia su discusión con Sepúlveda en Valladolid. Dicha controversia ha sido puesta en términos de blanco y negro, de buenos y malos, lo que ha alimentado el indigenismo lascaciano a los largo del tiempo. Sepúlveda es un oficialista que busca exaltar el heroísmo de los españoles para justificar, valiéndose de Aristóteles, su señorío “natural” sobre los primeros habitantes de las Indias. Así, para Sepúlveda, lo inferior debe estar subordinado a lo mejor, por lo que se propuso defender la superioridad española y contrastarla con la aparente barbaridad del indio occidental. La “cobardía” de los indios, sería, para él, señal de su servidumbre natural.²¹⁵Un análisis del discurso de Sepúlveda reflejaría su imposibilidad de ver valentía en los indios, toda vez que esto supondría una igualdad de instituciones, lo que resultaba imposible entre culturas tan diferentes. Para Sepúlveda solo entre pueblos con ideas similares respecto de lo justo y lo injusto, se puede hablar propiamente de valentía.²¹⁶De esta forma, en la conquista y colonia, la evangelización significó más un proceso de humanización que un cambio cultural.²¹⁷En esa lógica lo justo de las instituciones está estrechamente ligado a la defensa que se hace de ellas: son más justas en tanto se lucha más por ellas; así las cosas, la rendición de los indios sería una autorreconocimiento de la falsedad de las instituciones indígenas. Esto es un ejemplo de la aplicación de la ley del vencedor.

²¹⁵ Castañeda Felipe, *El indio: entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre filosofía de la conquista* en Las Casas, Sepúlveda y Acosta. Bogotá: Cesó, ediciones uniandes, Alfaomega, 2002, 103

²¹⁶ Castañeda, *El indio*, 107

²¹⁷ Castañeda, *El indio*,. 109

La naturaleza de las instituciones indias para Sepúlveda se compaginará con la idea de Acosta de la inestabilidad de las instituciones sociales y políticas de los indios, lo que resultaría en su barbaridad, en el sentido de una total separación de la Ley Natural. Acosta considera al indio desde una concepción general, mal dotado una malicia natural, unas costumbres desviadas, tendencia a la ferocidad, a la estupidez y a una actitud servil; justificará así el uso de la fuerza y el miedo contra aquellos, así como su reducción a la fe por el trabajo y el gobierno ajeno a fin de humanizarlos. La guerra para el jesuita era una consecuencia lógica de la imposición de un nuevo credo, ningún gobernante prudente cambiaría sus creencias y las de sus súbditos de buenas a primera por el primer misionero que llegara. De modo que la destrucción del gobierno indiano era la condición de la evangelización y su necesario método, la idea en que descansa este modo de entender la “misión” es que cambiando a los gobernantes se cambiaba la religión de los gobernados.

Con los argumentos de Sepúlveda y Acosta lo que se aprecia es la imposibilidad en el discurso de crítica a la empresa de la Conquista, en principio porque esto supondría un irrespeto al príncipe y sus antecesores los Reyes Católicos. Y otro, porque de demostrarse injusticia de los europeo para con los indios, la reparación sería imposible, ¿a quién devolver la tierra? Ya no quedaba nadie a quien devolverla, ni un gobierno a quien restituirle el poder, España no se caracterizó por el ahorro por lo que no había modo de una indemnización. Además, restituir sus cultos y sus dioses supondría una grave injuria a la fe cristiana. Precisamente para Castañeda, la “actitud colonial” consiste en dar por clausurada la cuestión de la conquista por inoportuna y estéril, que constituye en últimas una “mentalidad legitimadora”. “La conquista es algo que pasó, algo sobre lo que no hay que volver, sobre algo que no se debe volver.”²¹⁸ El indigenismo lascaciano se alimentó por lo tanto de los sucesos de la conquista y colonia, combatió el olvido con la memoria, la legitimación de la conquista con la narración de los hechos, de ahí su carácter simbólico, objeto de la presente investigación.

²¹⁸ Castañeda, *El indio*, 146

Realidad y ficción en las biografías Lascasianas.

La vida de las Casas ha sido un tema apasionante para sus biógrafos, pero no ha sido fácil tomar una postura neutral, en muchos de los casos hablamos de una hagiografía, y es, precisamente, que los estudios historiográficos actuales buscan rescatar al verdadero Las Casas más allá de la leyenda Negra o la Aurea. En las biografías de Las Casas no se encuentra un espíritu de historiador riguroso, su persona hechiza de alguna manera al biógrafo, al punto que se ha formado una tradición en torno a los acontecimientos de su vida y su legado.

Las biografías lascasianas, lo presentan como un luchador infatigable contra unas prácticas crueles de los encomenderos y conquistadores. La novedad de su causa no permite verlo como un cruzado o un misionero que se desvela por la evangelización o la educación de los indios. Se le ve, en cambio, como un hombre guiado por una sola idea que lo define: Defensor de los Indios. Él mismo se presenta de esta manera, no solo por el cargo que le otorga Cisneros en la venida de los jerónimos al gobierno de las indias, sino porque el curso de sus actos así lo permiten ver.

La estructura narrativa tiene la función para Las Casas de mostrar la causa y coherencia de los actos de su vida, es la síntesis de su trayectoria, de ahí que no encontremos pasajes de su vida en el convento dominicano, su observancia de la Regla, o algún episodio sobre su infancia en tierras de Sevilla, su vida de párroco en Cuba, por el contrario, escribe lo que quiere que sepa y entienda el lector. Las Casas (como Bolívar siglos después) escriben para el futuro, tiene la conciencia de que será leído, de ahí su requerimiento al Colegio de San Gregorio de no permitir la lectura de su *Historia* hasta pasados cuarenta años. Esa aura profética, esa escritura para un lector del futuro, es lo que atrapa al biógrafo haciéndolo ver como los antecedentes, la fuente, de realidades posteriores, como por ejemplo la decadencia del otrora imperio español, el liberalismo, las doctrinas del Pactismo, o del Buen Salvaje...

Buscar ese verdadero rostro de Bartolomé de Las Casas ha supuesto comprenderlo dentro del paso del mal llamado oscurantismo medieval al renacimiento²¹⁹ y de allí a la modernidad. También se encuentra la necesidad de una aproximación más objetiva que identifique primero la “ficción y el romanesco”²²⁰ que ha definido hasta ahora la narración biográfica de Las Casas. Comprenderlo dentro un marco de Conquista, sin que por ello se convierta en el tema central de la discusión, pero sí analizar serenamente las circunstancias que lo devinieron, como señala Ordorica, en un “español indianizado”,²²¹ y acérrimo enemigo de Cortes.

La biografías lascasianas han hecho énfasis en su personalidad para comprender la naturaleza de los acontecimiento de su vida. La valoración que se ha hecho de sus oponentes y de su contexto recoge esa personalidad apasionada que no repara en medias tintas, para quien las cosas son o no son. Es la mirada del alma que busca la esencia. La hagiografía lascaciana es responsable de estereotipos y prejuicios históricos. Un ejemplo de esto lo tenemos en las consideraciones a la obra de los Jerónimos en América que ha tenido que sortear al lascasianismo, o la figura de Sepúlveda, a quien los historiadores contemporáneos tratan de salvar de la connotación negativa²²², caso similar sucede con Fernández de Oviedo, o Hernán Cortés. Cada uno de ellos toma en la memoria de los pueblos la posición que les corresponde de acuerdo a una visión idealizada de Las Casas, incapaz de comprenderlos desde el marco de la olvidada la política colonial. Los estudios americanistas contemporáneos tratan, por el contrario, de mostrar otra mirada a lo que Las Casas censuraba o elogiaba. No todos los conquistadores o encomenderos eran ambiciosos y crueles, piénsese por ejemplo en Pedro de Rentería, no todos los gobernantes, corruptos, ni todos los indios eran buenos.

²¹⁹Guillermo Ordorica Robles, *Hernán Cortés y Bartolomé de Las Casas: Por un México reconciliado*. Juárez: Universidad Autónoma de la Ciudad de Juárez. 2013

²²⁰ Ordorica, *Hernán Cortés*, 23

²²¹ Ordorica, *Hernán Cortés*,. 45

²²² “Gines de Sepúlveda fue declarado apologista de la esclavitud con demasiada premura (Mires, 1989; Pagden, 1988; Hanke, 1974), sin antes haber abordado su trasfondo histórico e intelectual y de haber sometido sus argumentos a un examen más preciso” Frey Herbert. *El otro en la Mirada. Europa frente al universo americo-indígena*. México: Miguel Ángel Porrúa, 2002, p. 195

En síntesis, el estado actual de los estudios lascacianos exigen abordar al padre Las Casas como un “hombre de su tiempo”, pero también como un hombre “construido para la posteridad”, cuya actualidad depende de los núcleos de significado que se estructuran en torno a su vida, lo que supone no solo un estudio historiográfico, sino hermenéutico filosófico que haga un “mapeo” de su quehacer vital y lo concilie con su tiempo y con el nuestro. En efecto hay temas tales como la violencia, la ambición y codicia, la conversión, la lucha ideológica, la libertad... que encuentran cabida en cualquier momento histórico y que deben ser estudiados en tanto *discurso*, para poder llegar más cerca de Las Casas. Por ejemplo en la defensa de los naturales del Nuevo Mundo se puede encontrar un *discurso sobre el mal* que nos permitiría ver a Las Casas dentro de una “mentalidad” que subsiste en sus biografías y que cohesiona nuestro presente.

El Corpus bibliográfico lascaciano.

Las obras escritas de Las Casas duraron mucho tiempo inéditas, su *Historia de Las Indias*, por deseo del mismo obispo permaneció oculta en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, al parecer, por cuarenta años después de su muerte. Solo vino a conocer la imprenta en la segunda mitad del siglo XIX. Muchas de sus otras obras permanecieron en archivos privados y públicos, o puestas a la mirada curiosa de algún novicio o fraile de Santo Domingo en las bibliotecas de la comunidad. Caso distintivo sucedió su *Brevisima relación* de 1552 dedicado al Rey Felipe II, vertido a numerosas lenguas con gran aceptación en Europa y en nuestros días continúa como el libro de Las Casas más publicado en el mundo. Obtuvo una amplia difusión en Inglaterra, Alemania y Holanda, naciones enfrentadas con España por cuestiones políticas y religiosas durante el siglo XVI y XVII. Se sabe que fue publicada por Jacques de Migrode en 1578 con el título *Histoire des insolences cruantes et tiranies...* y en Barcelona en 1646 por la editorial de Antonio Lacaballería, y luego en 1697.

En Latinoamérica tuvo lectores en el siglo XVIII, prueba de ello es el intento de los historiadores por encontrar un hilo conductor entre la rebelión de los comuneros del Paraguay, los indios en Sur América, de los Comuneros de la Nueva Granada, de Perú,

Ecuador y Venezuela a finales del siglo XVIII, un vínculo que los pudiera caracterizar como un movimiento revolucionario a escala continental, sin embargo, solo han atinado a demostrar la sistemática censura de la *Brevísima Relación* de Las Casas y *La historia de Las Indias* del abate Raynal como común denominados en los levantamientos indígenas del XVIII, hecho que permite entrever por lo menos cierta orquestación ideológica.

Cabe recordar, que el siglo XVIII fue un periodo de intensa comunicación entre América y España, atravesaron el Atlántico las obras de Feijóo y Campomanes, y revistas como el *Semanario erudito* o el *Espíritu de los mejores diarios*. Obras, todas, que abogaban por una transformación de la cultura española comparada con los adelantos científicos y sociales de la Europa de Las Luces, de ahí resulta que los intelectuales criollos heredarán la idea de España como una provincia de la Gran Europa, que aún construía iglesias al estilo gótico y que mantenía la Inquisición como razón de estado. A través de las lecturas que invadían América se exaltó la inteligencia del criollo, el nacionalismo americano y se idealizó a las culturas prehispánica, ambiente propicio para el embate de la Leyenda Negra promovida por “los enemigos de España” y que tenía como piedra de toque la *Brevísima Relación*. La actualidad y trascendencia de este escrito estriba en su denuncia al proceso colonizador español, y la violencia como método que parecía confirmarse con las narraciones de los actos del Emperador Carlos V en Roma, de los soldados de Felipe II en Flandes y de los españoles de Cholula y México. Francisco Miranda, Simón Bolívar, o Servando Teresa de Mier la tomaron como referencia para dar fundamento a sus tesis en contra de la dominación española. Próceres que sintieron el deber de vengar a los primeros habitantes de América que simpatizaron con el indigenismo a partir de la lectura de Montaigne.²²³

²²³ Ensayo sobre los Caníbales y sobre los Coches: “Nuestro mundo acaba de encontrar otro (¿y quién nos asegura que es el último de sus hermanos, puesto que los demonios, las sibilas y nosotros habíamos ignorado éste hasta el momento actual?) no menos grande, sólido y membrudo que él. Sin embargo, tan nuevo y tan niño que todavía se le enseña el a, b, c: no hace aún cincuenta años que desconocía las letras, los pesos, las medidas, los vestidos, los trigos y las viñas. Estaba todavía completamente desnudo, guarecido en el seno de la naturaleza, y no vivía sino con los medios que esta pródiga madre le procuraba. Si nosotros deducimos nuestro fin, y aquel poeta el de la juventud de su siglo, este otro mundo no hará sino entrar en la luz cuando el nuestro la abandone: el universo caerá en parálisis; un miembro estará tullido y el otro vigoroso. Temo mucho que hayamos grandemente apresurado su declinación y ruina merced a nuestro contagio, y que le

La *Historia de la Indias* de Las Casas corrió con menos suerte, parece que permaneció en la biblioteca del Colegio de San Gregorio hasta 1571 cuando fue enviada al Consejo de Indias. Sirvió de referente al historiador Antonio de Herrera y Tordesillas para la escritura de su *Historia general* de 1601. Después de esto durmió en el archivo trecientos años. En la advertencia de la edición de 1851 de la *Historia general y natural* del Capitán Fernández Gonzales de Oviedo y Valdés, la Real Academia de Historia, que tenía por labor, en tanto Cronista Mayor, “La publicación de los historiadores primitivos, cuyas obras no han salido a la Luz” y que merecían particular mérito al ser testigos presenciales. La Academia tenía tres obras para publicar: *La Historia general y Natural de Las Indias* del primer cronista de América, *La Historia de Indias* de fray Bartolomé de Las Casas, y la *Historia de la Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún. Finalmente la academia se inclinó por la obra de Oviedo no sin antes exponer sus “poderosas razones.” *La historia* de Las Casas será publicada hasta 1875 por la Imprenta de Manuel Ginesta. En un estudio de Alexandre Cioranescu se exponen los múltiples avatares que tuvo esta obra lascaciana. La encontramos publicada en México en 1877, en Madrid en 1927, México conocerá un ejemplar en 1951 y Madrid en 1957²²⁴. En 1986 la Biblioteca de Ayacucho y con motivo del quinto centenario del nacimiento de Las Casas publica una edición organizada y comentada por André Saint-Lu que ha sido de amplia recepción entre los estudiosos.

Una obra que debió merecer una publicación temprana y que habría cambiado la historia del lascasianismo es la *Apología*, pero es paradójicamente, la menos leída, quizá porque no era atractiva a lectores y editores debido a su volumen. Como resultado del Seminario de historiografía en la Universidad Nacional Autónoma de México, Edmundo O’Gorman preparó una nueva edición de la *Apologética* en homenaje al cuarto centenario de la muerte de Fray Bartolomé, con memorado en 1966. O’Gorman, con la ayuda de su equipo, trabajó sobre el texto original, mantuvo la puntuación y la ortografía moderna

hayamos vendido a buen precio nuestras opiniones e invenciones. Era un mundo niño, y nosotros no le hemos azotado y sometido a nuestra disciplina por la supremacía de nuestro valor y fuerza naturales; ni lo hemos ganado con nuestra justicia y bondad, ni subyugado con nuestra magnanimidad”.

²²⁴ *Biblioteca de Autores Españoles. Desde la formación del Lenguaje hasta nuestro días. Obras Escogidas de Fray Bartolomé de Las Casas. Historia de Indias Vol. I y II. Texto fijado por Juan Pérez de Tudela y Emilio López Oto. Estudio preliminar y edición por Juan Pérez de Tudela Bueso. 1953*

establecida por Serrano y Sanz, y dividió el libro en secciones según diversos criterios, aunque conservó la numeración consecutiva de los capítulos divididos desde el primero hasta el 267 de acuerdo con el manuscrito original. También se completaron algunas lagunas dejadas por Las Casas, en cuanto a títulos de autores citados o números de capítulos.

La edición de O’Gorman, en dos volúmenes, además de apéndices puntuales sobre la vida y las otras obras lascasianas, va precedida por un magnífico estudio suyo titulado: “*La Apologética Historia Sumaria*, su génesis y elaboración. Su estructura y sentido”; este texto es tal vez la mejor pieza crítica escrita sobre la obra.²²⁵ *La Apologética Historia Sumaria* era un desglose de su *Historia de Indias*, para autores como L. Hanke esta obra tenía el propósito de argumentar contra Sepúlveda, quien como ya dijimos en su lugar, sostenía el carácter de barbaros de los indios.

Las Casas emprendió una demostración del nivel de desarrollo cultural de los indios, aunque en la introducción señale que su objetivo es “dar a conocer la disposición y descripción del suelo y cielo de las Indias”²²⁶. El origen de esta obra resulta, entonces, de un equívoco, pues Sepúlveda toma sus referencias históricas de la *Crónica de Indias* Fernández de Oviedo que va hasta 1523. Oviedo solo conoce el proceso de Conquista de las Antillas y las culturas que ahí habitaban, sabe en 1523 por boca de Diego Velázquez la existencia de Yucatán. Transmite a Sepúlveda su imagen negativa de los antillanos como gente de natural ocioso, melancólica y cobarde, vil, mentirosa, desmemoriada e inconstante²²⁷. Caracterizaciones que venían bien al propósito legitimador de Sepúlveda, también Oviedo había sido llamado, según él, por el Rey en Toledo en 1525 y otra vez en Medina del Campo en 1532 precisamente a dar un concepto respecto a la capacidad de los indios de las islas y tierra firme. Esto nos conduce a pensar que Sepúlveda se quedó con una parte de la historia, sin acertar sobre el talante y policía del imperio azteca e incaico.

²²⁵ Cf. Duran , L *Bartolomé de las Casas*, 273

²²⁶ Fabié, A. *Vida y escritos de fray Bartolomé de Las Casas, Obispo de Chiapas*. Tomo. I. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1879 p. 246

²²⁷ *Cron. Ind.* L. III cap. VI

Así pues el Debate de Valladolid entre Sepúlveda y Las Casas, apunta Herbey Frey²²⁸, no era si la racionalidad constituye la esencia humana, sino en saber hasta qué punto las culturas desarrolladas del nuevo mundo participaban de esa racionalidad y en qué medida podía igualarse a la de los habitantes de países más desarrollados. Las Casas, en cambio, busca enaltecer las culturas de los indios de las Antillas para argumentar de este modo su racionalidad y mismo nivel con otras civilizaciones tales como los griegos y los romanos. Como señala Bataillon, Las Casas tiene una concepción clásica del hombre como creatura racional.²²⁹

La redacción final de *La Historia* y *La Apologética* parece ser en España y esto lo plantea a modo de hipótesis Marcel Bataillon en su análisis del uso de Las Casas del demostrativo de la primera persona²³⁰. Las Casas escribe que inició de su *Historia* en 1527, sin embargo el uso de expresiones como “esta isla española” en pasajes de los que se tiene evidencia que se escribieron en España, permiten comprender que corresponden a los últimos años de la vida de Las Casas. Quizás, apunta Bataillon, Las Casas se refiere a su actividad como historiador, o que algunas de las partes de la *Historia* iniciaron en la Española, o, tal vez, esperaba que su historia fuera leída en la Isla.

De unico vocationis modo es una de la más emblemática obra de Las Casas. Se tiene noticia de ella por el biógrafo, también dominico, Antonio de Remesal en 1619 en su *Historia general*. Los textos originales se conservaron en el Archivo de Indias, Biblioteca Nacional y Biblioteca de los Dominicos en Sevilla. En esta obra, como en las otras, Las Casas enfatiza en la destrucción de los pueblos originarios. El estudio que ha recibido *De unico modo* ha sido significativo, aunque no todo el que merece, pues es útil para la comprensión del pensamiento lascaciano, las fuentes de la teología, la historia y la filosofía desde donde apoyó su argumentación, y la exposición del método de la evangelización pacífica que orientó el proyecto de pacificación. La bula Paulo III, *Sublimis Deus*, proclamada el 2 de junio de 1537 es entendida como una respuesta a esta obra del

²²⁸ H, Frey. *El otro en la Mirada. Europa frente al universo americano-indígena*. México, Miguel Ángel Porrúa Editores- Universidad Quintana Roo. 2002, p. 206

²²⁹ M. Bataillon. *Las Casas en la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013, p.52

²³⁰ Vease al respecto, BATAILLON, M. *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*. Trad. J. Coderch y J.A. Martínez Schrem. Barcelona: Ediciones península. 1976, p. 291-300

dominico²³¹, bula que promoverá el surgimiento de Las Nuevas Leyes de Carlos V²³². Asimismo, *De único modo* vertebra ideológicamente el contenido de sus otras obras, tales como *Thesaurus*, *Historia de Las Indias*, *Treinta proposiciones muy jurídicas*, y *De regia potestate*.

Para 1878 señala A. Fabié²³³ que el Padre de Las Casas solo conoció impresos sus *Tratados* impresos en Sevilla en 1552 y 1553, permaneciendo todas sus obras inéditas hasta la fecha que escribe Fabié.²³⁴ El biógrafo de Las Casas divide la obra de Las Casas de acuerdo al asunto que tratan en: doctrinales, históricos o polémicos. Y por su forma y dimensión los divide en políticos, cartas, tratados u opúsculos y obras de gran extensión, (*Historia general y Apologética*).²³⁵

Retórica y voces en la obra de Las Casas

Han constituido un amplio y fructífero campo de análisis actual de la obra lascaciana²³⁶ el uso que el P. Las Casas hace del lenguaje, su mención a los Padres de La Iglesia, los cánones y la Biblia, junto a recursos estilísticos y persuasivos, la sintaxis conclusiva, matices intensivos, el tono polemista²³⁷ y la sustitución del régimen causal por el proposicional, entre otros.²³⁸ Luzio Duran ha enfatizado en la construcción de Las Casas de escenas narrativas orientadas a crear efectos en lector, por ejemplo mediante el empleo de descripciones detalladas de las torturas a los indios, de alusiones proféticas y lamentos con tono bíblico que revelan la influencia del libro de Jeremías en la reiteración del castigo

²³¹ Aunque es muy conocida la carta del Obispo Julián Garcés al Papa que es tenida actualmente como el motivo principal de la Bula.

²³² Véase Hanke, Lewis *El papa Paulo III y los indios de América*. México: Fundice

²³³ Fabié. A. *Vida y escritos*. 1992, 779

²³⁴ Desconocía el historiador que Miguel Ginesta ya había publicado en 1875 la Historia de Las Casas, posiblemente su biografía fue redactada antes de esta fecha.

²³⁵ Fabié. A. *Vida y escritos*. 280

²³⁶ Véase María Asunción Sánchez Manzano, *La Apología de Fray Bartolomé la Casas: estilo y composición*, Valladolid, Consejería de Educación y Cultura, 2000 P. LXXXI-LXXXVIII

²³⁷ Véase: Antonio Cortijo, "Creación de una voz de autoridad en Bartolomé de las Casas : estudio del "Prólogo" de la Historia de Indias". *Revista Iberoamericana*, vol. LXI, núm. 170-171 (enero-junio 1995), pp. 219-229 Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2015

²³⁸ Mauricio Beuchot , "Argumentación, retórica y conversión en Bartolomé de Las Casas", en Cuadernos para LÍ historia de la evangelización en América Latina, 1989, p. 123

a España, dotándose así su discurso de un tono doliente y desesperanzado propio de la tradición poética del Nuevo Testamento.²³⁹ Junto a lo anterior se ha evidenciado el uso creativo y decidido de la ironía como recursos retórico en Las Casas, para distanciarse así de lo que ve y ubicarse en el lugar de quien juzga los acontecimientos que presencia, para enfatizar en el convencimiento de sus posiciones y transmitir la agresividad, tenacidad y determinación, reclamando del lector ir más allá de la adhesión a sus tesis o a sus intenciones.

El análisis del discurso lascaciano corrobora un uso apasionado del lenguaje; sin esa pasión varias de sus denuncias de la *Historia de Las Indias* se desvanecerían, carentes de fuerza expresiva por medio de la cual el escritor desea mantenerlas vigentes. Bartolomé de Las Casas no tiene interés de aparecer como un historiador imparcial porque escribir encierra para él un asunto moral: enfoca el tema asumido desde el lado que considera tanto ético como verdadero. La historia debe cumplir una función justiciera, y tal actitud queda del todo patente en su peculiar uso de la escritura. Así concibe y expresa la verdad de lo sucedido en indias. Temprano en su vida aprende que la búsqueda y posterior escritura de lo verdadero es la tarea específica del historiador. Sabe también que su labor, como científico, consiste en establecer las diferencias entre lo verdadero y lo erróneo.²⁴⁰

La identificación y contextualización de estos usos del lenguaje han posibilitado la caracterización de la tendencia literaria en la composición de los textos lascacianos, por ejemplo el *romanismo medieval* que para algunos autores configura su discurso.²⁴¹ De igual manera, tales trabajos han buscado además las claves para comprender la obra de las Casas a partir de los “códigos” presentes en los textos, un ejemplo de este tipo de trabajos es el libro de Sánchez Macgrégor de 1991 *Colon y Las Casas*. Por otro lado, ha sido objeto de interés la lectura de Las Casas por Montaigne a partir de expresiones u oraciones de tono lascaciano en el ensayista, esto a falta de una evidencia de la lectura directa del moralista francés de la *Brevísima Relación*.²⁴² Un ejemplo de esta tradición en los estudios

²³⁹ Duran, L. *Bartolomé de las Casas*. 177

²⁴⁰ Duran, L. *Bartolomé de las Casas*. 266

²⁴¹ Someda, H. *Apología e Historia*. 44

²⁴² “Al reproducir la voz de Bartolomé de Las Casas en sus propios ensayos, Montaigne la expande aumentada por toda Europa, no sólo ya como una forma eficaz de repetición textual, sino como doctrina, dotada de un sentido irónico y penetrante, manifestando así su propia denuncia por la vida del ideal humanista que se reconocía incapaz de generar acciones tendientes a evitar, o al menos detener, tan innecesaria destrucción” Durán, L. *Bartolomé de las Casas* ., 361

lascasianas actuales es la obra de Cárdenas Bunsen publicada en 2011: *Escritura y Derecho Canónico en la obra de fray Bartolomé de Las Casas*, donde sostiene que “Las Casas adapta la glosa jurídica al lenguaje narrativo de sus tratados y también de la exposición histórica”²⁴³

Esta investigación identifica las voces presentes en la obra histórica y jurídica de Las Casas en particular de su *Historia de Indias* de 1527 a 1561 y en los argumentos de la *Apologética Historia Sumaria* de 1560. A partir del análisis de la dimensión retórica y argumentar el autor identificar los principios epistemológicos que articulan la argumentación de Las Casas. Sostiene la tesis de que el “Derecho Canónico es la disciplina donde se sitúan sus escritos jurisprudenciales (y las derivaciones de estos) por encima el Derecho Civil o de la Teología.”²⁴⁴

El libro de Bunsen está dividido en cinco capítulos. El primero se titula Las Casas, canonista. El segundo: los procedimientos argumentales de los canonistas y los tratados de 1552. El capítulo tercero se titula: La dimensión legal de la *Historia de las Indias*. En el cuarto encontramos: “La prudencia política y la *Ius Gentium*: la protoantropología de la *Apologética Historia Sumaria*. Y finalmente en el capítulo quinto se trata de “El diálogo de Bartolomé de las casas y la Escuela de Salamanca”. Bunsen parte de los hallazgos documentales de Helen Rand Parish en donde Bartolomé de Las Casas habría optado grados académicos de Derecho Canónico por la Universidad de Salamanca; así, el libro de Bunsen estudia el “filtro” con el que Las Casas observaba los acontecimientos que vivió y analizó. Además se exalta la pericia legal del obispo de Chiapas con la que analizaba el problema de las indias. Él trata en últimas de responder a la pregunta: ¿de qué modo se refleja esta búsqueda del derecho de las indias en sus escritos?, ¿cómo influye este punto de vista en su estructuración textual?, ¿cuáles el marco epistemológico en que se inserta la argumentación de sus tratados y libros mayores?

La investigación reveló, además, que en términos de su escritura, los *Tratados* derivan, como decíamos, de la aplicación de la técnica de la glosa jurídica que constituía

²⁴³ José Alejandro Cárdenas Bunsen, *Escritura y Derecho Canónico en la obra de fray Bartolomé de Las Casas*. Madrid: Iberoamericana, Vervuert. 2011, p. 16

²⁴⁴ Cárdenas, *Escritura y Derecho*. 17

la herramienta de trabajo propia de los legistas, canónigos y teólogos. La *Historia de las indias* es según el autor, una glosa de un cuerpo documental calculado en 94 piezas. Es claro para Bunsen que a partir de la concepción del trabajo histórico, Bartolomé de Las Casas hacía uso de las distinciones aristotélica de las cuatro causas para organizar sus lecturas jurídicas según era del uso de célebres glosadores del derecho común. “Sobre la base de esta afirmación resulta posible identificar la causa eficiente con la voz autorial de Las Casas y, al aislarla, se puede comprobar que sus intervenciones se informan asimismo de las estipulaciones del Derecho Común sobre las condiciones de legitimidad de la ley, la guerra justa y los falsos consejeros.”²⁴⁵

En conclusión, los estudios actuales sobre el discurso lascaciano ha buscado la codificación mediante la cual se puedan organizar y mejorar el *Corpus lascaciano*. En este sentido se entiende que mientras los historiadores se preocupan por determinar la fecha de redacción de los textos frente a la de su publicación y la organización más lógica de los capítulos, los estudiosos del lenguaje de Las Casas han centrado sus esfuerzos en encontrar la red semántica textual e hipertextual que vincula el pensamiento, la acción y el contexto del P. Las Casas; pero todos pretenden, en últimas, establecer “la verdad histórica”, lo que realmente sucedió, y que junto a las otras tradiciones histórico hermenéuticas de Las Casas constituyen el asunto primordial: el problema lascaciano.

B. El problema Lascaciano.

La figura y obra de Las Casas fue polémica no solo en su tiempo sino después de su muerte. Existe una importante bibliografía alrededor de esa dimensión polémica del defensor de indios. Un referente importante es la obra de Ramón Meléndez Pidal (1869-1968) *El Padre Las Casas: su doble Personalidad* en donde conceptualiza lo que se llamaría “el problema lascaciano” que para este autor surge de una falta de crítica arraigada

²⁴⁵ Cárdenas, *Escritura y Derecho*, 16

en la biografías de Las Casas y que obedecían a circunstancias determinadas que formaron y difundieron una fama póstuma.²⁴⁶

La notoriedad del obispo de Chiapas, para Meléndez Pidal, obedece a la publicación de la *Brevísima Relación*; a su juicio, esta obra no tenía ningún valor histórico y su fama no se debe entonces a “objetivos méritos intelectuales y sociales” sino a intereses políticos muy precisos. Meléndez arremete contra la biografía de José María Quintana, “guía de los posteriores,”²⁴⁷ en donde presenta a Las Casas como un “inmenso benefactor de América y de la humanidad”, entronizando así la imagen de santo consagrada por los biógrafos decimonónicos. Continúa el maestro Meléndez despachando la biografía de Fabié, a la que le observa su total falta de crítica histórica:

No los interroga para destacar lo que Las Casas propugnaba en concreto sobre el dominio español en América, sobre el derecho de los señores y pueblos indios, sobre el pecado mortal de España. La biografía de Las Casas debe tener presente siempre esa doctrina; debe ante todo informarse de los que Las Casas pensaba fundamentalmente sobre las cuestiones capitales, móviles de su acción, para ver como obraba en consecuencia (...) Falta también en los cuadros biográficos la conveniente perspectiva histórica que sitúa al personaje en el ambiente que le rodea. Se ensalza la acción o el pensamiento de Las Casas, sin confrontarlos con la acción y el pensamiento de sus contemporáneos.

Es aquí precisamente donde plantea Meléndez Pidal el “problema Lascaciano”: La desconexión entre el pensamiento de Las Casas, la narración biográfica de sus actos y el contexto de su época. Meléndez defiende “La verdad Histórica” y sigue la escuela de Ranke de escribir la historia como “realmente fue”. A tal fin, hace una triangulación para determinar la necesidad de la acción a partir de la personalidad de biografiado, los estímulos del entorno y los documentos disponibles. Ahora bien, esta triangulación no se ha logrado debido al velo ideológico sobre la vida y obra del Padre Las Casas.

Pero Tampoco Menéndez Pidal lo logra; su biografía transcurre en la descripción de la vida narrada por el mismo Las Casas, acompañada de un análisis psicológico donde el mismo confiesa ser un lego. Las Casas, afirmará, sufría de una idea fija patológica que le hacía pasar a un estado de anormalidad, este es el dictamen del filólogo e historiador en

²⁴⁶ Menéndez Pidal, R. *El padre Las Casas. Su doble Personalidad*, Madrid. Espasa-Calpe, 1963, p. V

²⁴⁷ Menéndez Pidal, *El padre Las Casas*, p. VIII

trance de psicólogo. No obstante, no vemos compelidos a admitir que Menéndez Pidal, además de ser un referente de las posturas polémicas en torno a la figura y obra de Las Casas, establece con claridad el conflicto historiográfico denominado “el problema lascaciano”, este fue un aporte significativo; sin embargo, tal labor suponía una reconstrucción histórica de dimensiones tales que desbordaría la vida de un hombre por muy erudito y dedicado al estudio que fuera.

Conclusión

Los debates contemporáneos sobre la obra de España en América, que como decíamos tienen su ascendente en el siglo XIX, obedecen principalmente a la incomprensión del proyecto de Bartolomé de Las Casas y cómo este cambió y se adaptó a las distintas formas de asumir la conquista y colonización de Nuevo Mundo. La cuestión sobre la obra de España en América se identificó con la figura del Padre de Las Casas y recibió los mismos juicios que se hicieron de aquella. Es comprensible cuando se piensa, por ejemplo, que Bartolomé de Las Casas esgrimió siempre en favor de los indígenas los mandatos de los Reyes Católicos y los sumos pontífices. Sin embargo, se suele olvidar que los proyectos de Las Casas cuestionaban de alguna forma el ejercicio del gobierno supremo de las indias e incluso sus ideas replanteaban la función de la misma monarquía. Su disputa con el obispo de Burgos, Juan Rodríguez de Fonseca, refleja muy bien su postura crítica ante los manejos de los castellanos en las tierras del Mar océano.

Bartolomé de Las Casas es la clave de comprensión de uno de los periodos más importantes para los pueblos latinoamericanos, la Conquista y Colonia española. A mediados del siglo XX el estudio de los procesos socioculturales servía para explicar el subdesarrollo del continente mediante una comprensión sistemática del sistema colonial renuente a morir y dinamizador de la realidad contemporánea. La investigación sobre la obra de Las Casas fue, por lo tanto, complementaria a estos estudios y tenía sentido dentro de la comprensión de los fenómenos históricos de dependencia, reverberados a su vez por los movimientos de liberación. Por ejemplo, evidencia la asociación del lascasianismo con ideologías anticolonialistas y anti hispanistas el hecho de que en expresiones más

equilibradas como el de “encuentro de civilizaciones” se suele hacer poco o ningún énfasis en Las Casas.

Por otro lado, los estudios sobre el Defensor de los Indios han aportados sus mayores luces a una mejor comprensión de la experiencia indiana de Europa, la política española sobre los indios, el derecho del siglo XVI, el surgimiento del Derecho internacional, el paso de España por el Renacimiento y la Modernidad, la imagen del Nuevo Mundo en Europa, la construcción de la idea de América, el sistema de gobierno de la Colonia y una importante parte de la historia de los Derechos Humanos y las prácticas de evangelización; permitieron, asimismo, actualizar la pregunta por la relación entre la religión y el poder, esta vez desde la historia latinoamericana. En México como en Cuba y República Dominicana²⁴⁸ Bartolomé de Las Casas explica buena parte de su historia y vida como nación. Asimismo, en la configuración del derecho moderno, la actual figura del Defensor del pueblo (Ombudsman), el “Justicia de Aragón” o el “juez de agravios” (Sahib al Mazalim) de la España musulmana se pueden relacionar parcialmente con la institución histórica del Defensor Universal de los Indios.

Llamados a hacer un balance de las múltiples tradiciones histórico hermenéuticas de la figura histórica de Las Casas encontramos que la historiografía contemporánea han seguido los derroteros de Meléndez Pidal y ha integrado el pensamiento, los escritos, el contexto y la vida de Las Casas, en una totalidad de sentido que nos acerca a una comprensión clara del papel de Las Casas en los procesos del establecimiento de España en América. Sin embargo, no se ha hecho un estudio prospectivo que relacione a las Casas con el movimiento indigenista del que fue una parte muy importante. Los estudios lascasistas se han centrado tanto en Las Casas que consideraron a los demás defensores de los indios tan solo como una red de solidaridades a favor del sevillano sin mayor trascendencia histórica. Nombres como fray Bernardino de Minaya, fray Julián Garcés, Domingo de Soto, Melchor Cano, José de Acosta, Alonso de Sandoval, Diego de Covarrubias y Leyva, se caracterizaron por buscar “el rostro sufriente” en el indio

²⁴⁸ Un pueblo de la provincia de Azua en República Dominicana se llama “Padre Las Casas” fundado en 1776 y a 2007 contaba con 29, 455 padrecasences.

occidental, pero no han tenido el mismo significado que Las Casas en la defensa de Los indios en los imaginarios del presente²⁴⁹.

Mientras no se haga un estudio de las Casas dentro de este movimiento internacional, el lascasianismo no irá más allá de concebir a Las Casas como opuesto a su época, la dualidad de la política de la corona y las cooptaciones ideológicas dificultarán la valoración de la obra del obispo de Chiapas, y de igual manera Vitoria seguirá siendo entendido como el intelectual en tanto Las Casas concebido un símbolo del hombre de acción, lo que supondría un reduccionismo y una pérdida del contenido filosófico de su obra.

Más allá de los aportes de la historiografía a la solución del “problema lascaciano” la reflexión filosófica está llamada a explicar precisamente la actualidad del defensor de los indios, a partir de los tópicos discursivos lascacianos que permitirían explicar la actualidad y prevalencia del obispo de Chiapas. Estos tópicos discursivos darían cuenta del pensamiento filosófico de Las Casas y apoyaría los estudios históricos de Las Casas.

La presente investigación, en consecuencia, se apoya en los desempeños narrativos de la historiografía contemporánea como un horizonte de comprensión que va más allá del documentalismo de la historia tradicional y su idea reduccionista de un asunto de región como explicación de la obra del “apóstol de los indios”. Aborda a Las Casas en tanto su aporte simbólico a la cultura en temas tales como el mal moral, la lucha del bien contra el mal y la cuestión del poder, temas que no aparecen en la historiografía convencional ajena a la reflexión integradora de la filosofía, enraizados como estaban en dar al presente un perfil más o menos estable del defensor de indios, pero que no puede explicar la actualidad de Las Casas sin reconocer el “significado” para el presente la vida y obra de Bartolomé de Las Casas.

Para la consecución de esta empresa hermenéutica es necesario reconstruir la imagen narrativa de Las Casas erigida con motivo de las independencias americanas y de

²⁴⁹ Actualmente el Gobierno español concede el premio Bartolomé de Las Casas a figuras destacadas por su trabajo en el conocimiento y el aprecio de las manifestaciones culturales, pasadas y presentes, de los pueblos indígenas de América.

los movimientos sociales campesino-indígenas del siglo XX para contrastarla con la narración autobiográfica de Bartolomé de Las Casas a fin de integrarla en una reflexión filosófica que dé cuenta de los núcleos de significación para la cultura latinoamericana contemporánea, y aportar así una perspectiva a la comprensión clásica del hombre en la persona del indio americano²⁵⁰. Mediante la identificación de las irrupciones de sentido²⁵¹ nos proponemos, en concreto, ir a las raíces más allá de la gesta personalista, reconociendo, en cambio, el colectivo y complicado empeño por dar al Nuevo Mundo una conformación filosófica que satisficiera los imperativos de la escisión del hombre contemporáneo entre la conciencia y la realización.

²⁵⁰ Bataillon, *Las Casas en la Historia*. 52

²⁵¹ Por ejemplo la concepción actual de Las Casas como un representante del imperialismo eclesiástico, cuando, por el contrario, el siglo XIX lo concibió como un representante de la libertad.

CAPÍTULO III

BIOGRAFÍAS POLÍTICAS DE LAS CASAS

*El fue quien descubrió la gran solapa
De males hechos aquesta gente,
Defensa fuerte, protector y capa
De los bárbaros indios de occidente;
Siendo después Obispo de Chiapas,
Acabo su carrera santamente;
Y en las Indias el protervo y el sencillo
Tiene justa razón de bendecirlo.*
Juan de Castellanos.
Elegías de varones Ilustres de Indias.

Elegia XIII, Canto II

Introducción

En las páginas que anteceden a esta parte dejábamos sentado que la figura de Bartolomé de las Casas ha alcanzado un nivel de complejidad tal que los actuales estudios sobre su persona y su obra buscan, en principio, sintetizar una idea clara y precisa. Estos intentos obedecen a los múltiples “usos” que a lo largo de la historia se ha hecho del padre de Las Casas, Daniel Castro,²⁵² por ejemplo, nos presenta un cuadro de esta condición.

Durante los últimos cuatro siglos la figura el Padre Las Casas ha sido adoptada para diferentes épocas y propósito. Los primeros fueron los dominicos quienes lo utilizaron como punta de lanza para el movimiento reformista frente a la corona. En el siglo XIX precursores de la independencia de indoamérica como Simón Bolívar en Venezuela y Fray Servando Teresa y Mier en México con frecuencia invocaban su obra con un paradigma de lucha y resistencia a ser emulado. En la primera parte del siglo XX fue asumido como un símbolo

²⁵² Daniel Castro. *Another face of empire. Bartolome de Las Casas, indigenous rights, and ecclesiastical imperialism*. Durham–London: Duke University Press, 2007

por los defensores y oponentes en la leyenda negra para argüir sus causas sobre el verdadero rol de España en la creación del nuevo mundo. En la segunda mitad del siglo XX Las se convirtió inspiración para transformación del poder del pensamiento cristiano reformista propuesto por los portadores del movimiento de la teología de la liberación”.²⁵³

En efecto, a partir de la muerte de Bartolomé de Las Casas, el 18 de julio de 1566, nace la leyenda que ha estado presente en la interpretación de los movimientos de resistencia y emancipación de América Latina. La prohibición de sus obras por las autoridades españolas desde el siglo XVII al XIX, no fue obstáculo para que su “testimonio” influyera notablemente en la configuración de las naciones del Nuevo Mundo. Muchos ven en su figura y en su obra los orígenes y la inspiración de los actuales Derechos Humanos, los movimientos sociales e indigenistas y de los trabajadores sociales. En el plano católico, su causa de canonización sigue en curso y hay quienes anteponen a su nombre el título de “Siervo de Dios.” La Teología de la Liberación lo erigió como su punta de lanza que sustentaba a una tradición evangélica de resistencia a la opresión.

El objetivo del presente estudio busca caracterizar cinco tendencias historiográficas en torno a la vida y obra de Bartolomé de Las Casas con el fin de comprender la figura actual del defensor de indios. Las cinco corrientes las podemos reunir en: 1) *biografías morales* principalmente del siglo XVII que tomaban como dato histórico los escritos lascacianos y de otros cronistas; 2) *Biografías románticas* de la primera mitad del siglo XIX con su énfasis en la libertad, el genio y las fuerzas irracionales del P. Las Casas; 4) *biografías críticas* del positivismo documentalista (abierto por Ranke y consagrado por Louis-Prosper Gachard) mediados del XIX y principios del XX que buscaban la *verdad histórica* frente a la figura construida por los biógrafos testimoniales y románticos, y reacción contra la leyenda negra, enfatizando las aportaciones culturales de Felipe II y la idea de la predestinación hispánica, y 5) *biografías Socio-culturalistas* de la segunda mitad del siglo XX²⁵⁴ donde, mediante un revisionismo histórico, pretenden comprender a Las

²⁵³ Castro. *Another face of empire*, 5

²⁵⁴ Historiografía de la posguerra española, véase: García Cárcel (coord.) Beltran J. L; Peña Manuel; Alabrús Rosa Ma.; Soria, E.; Bravo J. J; Fernández, A. *Historia de España, Siglos XVI y XVII. La España de los Austrias*. Madrid, Cátedra, 2003

Casas en su contexto (principios de la modernidad), por encima de las leyendas, para explicar los alcances de la obra de España en América, no adjudicándole toda la responsabilidad a la Corona sino teniendo en cuenta las dinámicas sociales e internacionales del momento: crisis estructurales y factores culturales y socioeconómicos presentes en el “encuentro” de civilizaciones. Esta última se apoya en las cuatro anteriores y permite una visión más equilibrada de Las Casas, sin que por ello se afirme una superación de las polémicas históricamente construidas.²⁵⁵ A pesar de lo controvertido que fue su “apostolado” para algunos españoles, América Latina, en cambio, ha cerrado filas bajo su sombra, viendo en él la encarnación de sus anhelos de libertad y rebeldía. Este hecho nos demuestra a todas luces que la figura y obra del Apóstol Sevillano ha sido vista de manera maniquea, privilegiado una u otra cara de la moneda sin arribar a la genuina necesidad, a la legítima y necesaria figura para nuestro tiempo: *La paz entre los pueblos*. La altura del presente y la serenidad que nos da la conciencia de la marcha de las épocas, nos urge preguntar: ¿cómo es posible pasar, en nuestra representación del pasado, de los rencores, de las viejas heridas, a la concordia entre los hombres? Sea pues este el propósito central de este estudio.

El conflicto y acuerdo Biográfico.

La vida del apóstol de los indios está referida a un acuerdo y a un conflicto, el acuerdo biográfico consiste en 22 episodios abordados por la mayoría de los biógrafos; el conflicto se refiere a los debates surgidos en torno a las decisiones de Las Casas en cada uno de esos episodios. Además, otro acuerdo señala que Las Casas en los principio de sus vida en las indias no tenía mucha conciencia del mal que se le hacía a los naturales, pronto las narraciones mostrarán a un clérigo que va tomando conciencia paulatina del estado de las cosas y de misión en aquellas circunstancias.

²⁵⁵ Recuérdense las polémicas afirmaciones del papa Benedicto XVI sobre la conquista del Nuevo Mundo que causaron polémica y de la que el mismo pontífice hubo de rectificar.

Episodio	
1.	Familia y Viaje al Nuevo mundo
2.	Ordenación Sacerdotal
3.	Llegada de los Dominicos a La Española
4.	Expedición de Pánfilo de Narváez
5.	Conversión de Las Casas
6.	Renuncia a la encomienda.
7.	Discurso ante el Rey Fernando
8.	Encuentro con Cisneros y Utrecht
9.	Envío de los Jerónimos
10.	Propuesta de poblamiento con labradores.
11.	Dispersión de los pobladores
12.	Nuevo proyecto de población en Tierra- firme
13.	Disputa con el obispo del Darién y entrevista con Carlos V
14.	Guerra de Cumaná
15.	Profesión dominica
16.	Cacique don Enrique
17.	<i>De unico modo</i>
18.	Tierra de guerra
19.	Obispo de Chiapas
20.	Renuncia al obispado
21.	Debate de Valladolid
22.	Muerte de BdlC

Fuente: elaboración propia

A. Las Biografías morales de Las Casas, Siglo XVI y XVII

La Conquista era cosa del pasado. Los asentamientos españoles estaban establecidos y con un aparato de gobierno hasta cierto punto eficaz. España era la sede del emperador del Sacro Imperio, Fernando I. Esta experiencia desde tiempos de Carlos V significaba la unificación del mundo en Dios y el emperador, constituía el logro del cristianismo de dar un único gobierno que a su vez replegara a los infieles. La unión entre

la Ciudad Terrena y la Ciudad Celeste parecía consolidada, lo temporal y lo espiritual alcanzaba plena identificación con el Evangelio. La Reforma protestante iniciada en 1517 se opuso a esta unificación, pero fueron tenidos con relativa tolerancia en virtud a las corrientes erasmistas. De lo que se trataba era de unir lo que estaba separado en torno a la fe cristiana. Europa buscaba la concordia entre los que profesaban opiniones distintas en materia religiosa, pero siempre dentro de la cristiandad. No tardó mucho para que en 1618 Europa se viera inmersa en una guerra que tenía como telón de fondo la religión, pero que buscaba principalmente un equilibrio de poderes. La unidad parecía perdida.

Mientras el Viejo Mundo buscaba la unidad de forma violenta con Carlos V en Nuevo, casi como un acto reflejo, se sumía las guerras intestinas que inevitablemente llevarían a la independencia de las repúblicas americanas. En este estado de cosas, un primer grupo de biógrafos relatan la vida de Las Casas teniendo por tema la promulgación de las Nuevas Leyes. Se caracteriza por su falta de crítica, como es natural, pues su intención es presentar la vida de un personaje importante, por lo que buscan el detalle y la anécdota que pueda dar al lector una idea clara de su obra. La evangelización y las constantes guerras de indios y españoles son el tema central de estas biografías. Las Casas es tomado indirectamente bien sea para explicar las guerras del Perú, como la fundación de la Provincia de San Vicente de Chiapas. Desde estos principios Las Casas será asociado con el conflicto y la división por los biógrafos posteriores, y estrechamente vinculado a la vida política del Nuevo Mundo. Desde entonces la Vida y Obra de Las Casas adquieren una connotación política que reverberará hasta el presente, significando el imperio de la ley y del Evangelio como una manera de encaminar la vida encontrando la unidad perdida.

Pedro Gutiérrez de Santa Clara: La guerra y Las Casas.

En 1602 el mexicano²⁵⁶ Pedro Gutiérrez de Santa Clara escribe la vida del Padre Las Casas en *Historia de las Guerras civiles del Perú (1544-1548) y otros sucesos de las indias*. De este historiador no se tiene datos históricos firmes, solo los aportados por sus escritos donde al parecer fue encomendero, soldado de Pablo de Meneses y secretario de

²⁵⁶ Mexicano a juicio de Clavijero pero no se tiene exacta referencia de su nacimiento.

Lorenzo de Aldana. El relato sobre el Bartolomé de Las Casas inicia en el capítulo II de *Historia de las Guerras*, explicando el origen de las Nuevas Leyes surgidas de sus trabajos y peligros. Cuenta muy brevemente sus orígenes en Sevilla, la venida al nuevo mundo y el repartimiento de indios recibido. Luego se hizo clérigo y cantó la primera misa en el Nuevo Mundo. Al principio, Las Casas no percibía el mal que se le hacía a los indios, sino en Santiago de Cuba donde conoció a los dominicos quienes influenciaron en su determinación de proteger a los naturales, iniciando con una predicación osada. Gutiérrez de Santa Clara pone de relieve en su narración la conversión del clérigo Las Casas, su renuncia a la encomienda y la lectura del profeta Isaías donde se narra que Dios no acepta los sacrificios impuros de manos de crueles e injustos.

Comenta su viaje a España a abogar ante el Rey Fernando, su posterior deseo de visitar al nieto del rey, Carlos, en Flandes, tras la muerte del rey Fernando para exponer sus reclamaciones, pero fue detenido por los Gobernadores de España Don Francisco Ximenes y el cardenal Adriano de Tortosa²⁵⁷ (futuro papa Alejandro VI) y posteriormente enviado con los padres Jerónimos, pero esto no dio resultado y Las Casas regresa a España para entrevistarse con el Rey Carlos donde no encuentra remedio volviendo defraudado al Nuevo Mundo, Tierra-Firme exactamente a Cumaná (en la actual Venezuela). Testigo de los excesos de los conquistadores regresa a España una vez más a solicita al Rey labradores con los cuales hacer realidad un proyecto de colonia pacífica en Cumaná, los labradores vestirían con una cruz roja en el pecho. Los españoles de Cumaná previenen a los labradores de la fiereza de los indios, Las Casas hace valer las instrucciones del rey y desplaza a Cubagua. Instalados los labriegos con el auspicio del cacique, marcha Las Casas a la Española y mientras su ausencia los indios codiciosos por las cosas que traían los labriegos queman sus chozas, dándoles muerte a unos y expulsando a otros. Cuando Las Casas supo de la muerte de los labriegos, dice Gutiérrez de Santa Clara, se fue a la Española donde ingreso a la orden de los dominicos, por consejo de fray Domingo Betanzos. Luego se va de misionero a Puerto de Plata, Nicaragua, Guatemala y la Nueva España, discutiendo con los que hacían mal a los indios esclavizándolos y maltratándolos.

²⁵⁷ Se refiere que fue obispo de Tortosa, pero de origen Holandés

Vuelve a España con intención a poner fin al maltrato, o, de lo contrario, se iría a predicar a China o a la India de Portugal. De este viaje obtuvo del rey Carlos cuarenta leyes, y por todos sus trabajos, se le concedió el rico obispado de Cuzco el cual no aceptó, prefiriendo el de la provincia de Chiapas en 1544.

Obtuvo cuarenta y seis frailes dominicos y los envió en dos carabelas, pero una de ellas, por la impericia de los marineros, naufragó salvándose solo uno de los frailes. Con los restantes funda un monasterio. Posteriormente se presenta a su nueva jurisdicción, siendo bien recibidos por todos, luego manda exponer, para arruina a los españoles, las Leyes Nuevas. Viendo la hostilidad con la que ahora se le trataba a él y a sus religiosos y los impedimentos que se oponían a la aplicación de las leyes, regresa a España para renunciar a su obispado, no sin antes participar de un sínodo en México donde exhortar a los obispos a proteger a los indios o a dejar sus dignidades. La causa de su renuncia, refiere Gutiérrez de Santa Clara, obedece al cansancio del obispo al haber peregrinado de un lado a otro por su causa, cruzando el océano de las indias más de doce veces. Mantuvo una vida retirada en el monasterio junto a su inseparable amigo y hermano de orden Rodrigo de Adrada, que por ser mayores y de la misma edad, los frailes los llamaban, graciosamente, Elías y Enoc.

A pesar que *La Historia* de Gutiérrez de Santa Clara no es exhaustiva en detalles, sintetiza los momentos historiográficos más significativos de la vida de Las Casas, siguiendo el argumento narrativo de la *Historia de Indias* que será reproducido por otros historiadores contemporáneos. No refiere las fuentes documentales de las que parte su narración por lo que Bataillón lo acusa de plagiar a otros cronistas.

La labor de Las Casas, para este primer biógrafo, consistió en contradecir y reprender a los esclavistas y encomenderos en procura de la moralidad evangélica “defendiendo con palabra y escritura,”²⁵⁸ la libertad de los “miserables indios”. Pone a las Leyes Nuevas como el principio de las guerras que se sucederán en el Perú, motivo por el cual, como señalábamos, la figura de Bartolomé de Las Casas es importante en su *Historia*.

²⁵⁸ Gutiérrez de Santa Clara, P. *Historia de las Guerras Civiles del Perú (1544-1548)* Tomo I Madrid: Victoriano Suarez, 1904

Lo que busca Gutiérrez es explicar la causa de la guerra. Cabe anotar que la biografía surge en unos momentos donde afirma Gutiérrez de Santa Clara las relaciones entre los colonos entre sí y los indígenas son tensionante, debido entre otras cosas a las medidas proteccionistas de los Austrias.

La biografía de Gutiérrez de Santa Clara da un vistazo al paso para explicar la enemistad que percibe entre los dos actores de la conquista de América. Aquí, por lo tanto la narración de la vida de Las Casas tiene el papel de memorial, Gutiérrez no ve una salida a la hostilidad y su biografía del clérigo sevillano no hace más que ahondar en los rencores, es de este modo que la figura de Las Casas se “utiliza” no solo para explicar unas circunstancias sino para motivarlas. No es una narración que defienda al indio, al que ve como seducido por el demonio en ritos de superstición. La vida de los hombres, inicia su historia, es en sí miserable y una de esas miserias lo constituye en constante cambiar de las cosas y esta variación se debe en principio al irrespeto de las leyes y a la corrupción moral de quienes gobiernan los pueblos.²⁵⁹

La historia surge entonces de un problema moral que hace variar las situaciones al tenor de la fortuna. El cristianismo, por el contrario, tenía la función de hermanar a los hombres, pero estos siguen su propio interés creando facciones como los almagristas ó chileses y los pizarristas, seguidores de Pizarro o Almagro. La narración hace énfasis en que se encontraban en armonía españoles e indios cuando llegaron los emisarios de Rey a crear una “real audiencia y cancillería” con nuevas leyes que protegían a todos, pero que iban en contra de sus intereses económicos. La guerra principia entre los militares conquistadores a la que después se sumará la de los indígenas. Con todo, el historiador, lo observábamos líneas antes, debe explicar el origen de estas leyes que iban a traer tantos males al Perú y pensó que Las Casas tenía directa injerencia en sus creación, motivo de su biografía. Se puede ver la contradicción que supone la predicación del Evangelio, que hermana a los hombres, y sus costumbres que los dividen. Es una historia escrita en contra del tirano quien se aparta de la voluntad del Rey (Carlos V) y de Dios dando comienzo al mal gobierno y posterior alzamiento entre vecinos.

²⁵⁹ Gutiérrez de Santa Clara , *Historia*, 3

Fray Antonio de Remesal: Las Casas y el problema del Mal.

La mayor parte de las obras escritas por Bartolomé de las Casas son de carácter autobiográfico²⁶⁰; sin embargo, la primera biografía extensa (o hagiografía) fue realizada por su hermano de orden, Fray Antonio de Remesal. Nacido en la Villa de Allariz, provincia de Orense en c.a 1570, estudió en Salamanca en 1592, fue profesor sustituto de griego en la Universidad de Alcalá en 1603²⁶¹ y en 1605, se traslada al Nuevo Mundo en 1613 como acompañante del obispo de Comayagua Fray Alonso de Galdo, movido no por un celo misionero, sino por la curiosidad de conocer los lugares por los que estuvo Bartolomé de Las Casas de quien había leído sus escritos en la biblioteca del Colegio de San Gregorio.

Dos años después iniciará su carrera de escritor que dará como resultado la publicación en Madrid en 1619 de su *Historia de la Provincia de S. Vicente de Chiapa y Guatemala de Nuestro Glorioso Padre Santo Domingo* con dedicación al Conde de la Gomera quien fue su protector y le facilitó importantes documentos como presidente de la Audiencia. Remesal fue criticado y perseguido por los miembros de su propia orden que no veían con buenos ojos que un religioso se prestara al oficio de historiador y menos en una provincia que no le correspondía, logrando así su expulsión de Santiago de los Caballeros a Oxaca y luego a Chiapas. Terminada su *Historia* en 1617 la lleva a México para ponerla en conocimiento del Franciscano Juan de Torquemada quien ya había publicado su *Monarquía Indiana*.²⁶² Parte a España donde publicarán 1500 ejemplares de su *Historia* en 1619. De regreso a Guatemala Remesal es encarcelado y su obra recogida debido a su contenido que a juicio de sus carceleros iba en “perjuicio de la fama” de personas muy dignas.²⁶³ Marchó de un lado a otro desconocido por su orden, parece ser que murió en tierras americanas, en Zacatecas, pero esto no ha sido corroborado todavía por los historiadores.

²⁶⁰ De Las Casas, Bartolomé. *Historia de las Indias*, Capitulo LXXXII, libro I, en Obras completas, dir. Paulino Castañeda Delgado, Comisión nacional del Quinto Centenario, Sevilla, Alianza editorial.1989-1999

²⁶¹ Gudrun Lenkersdorf, “Remesal, historiador controvertido.” *Estudios de cultura maya*, 25, 2004, 121-147

²⁶² Lenkersdorf, *Remesal*, 125

²⁶³ Lenkersdorf, *Remesal*, 127

La *Historia* de Remesal consta de 820 páginas distribuidas en 11 libros y numerosos capítulos que comprende 85 años, de 1524 a 1609. Inició su la escritura, según comenta el mismo Remesal, en Guatemala en 1602 y la terminó en Oaxaca en 1617.²⁶⁴ La *Historia* de Remesal es una historia eclesiástica en donde se confunde el poder civil con el religioso. Se narra la llegada de los religiosos a Guatemala, numerosos altercados con los naturales, fundaciones de conventos y monasterios, vidas y muerte de clérigos y obispos, y varias anécdotas. Su interés coincide con la historiografía de su tiempo: de enseñar *a bien vivir*²⁶⁵. Escribe una *Historia* que contiene las fundaciones de “los excelentes varones”, firmes por su entereza de espíritu, pero débiles por su condición humana. No teme a equivocarse en lo que relata pues

Antes aprovecha la memoria, o advertencia de algún descuido, para no cometerlo otra vez. Que por esta razón los romanos con mayor cuidado mandaban escribir, leer y repetir las batallas en que fueron vencidos, que aquellas en que fueron llamados victoriosos, porque advertidos los casos porque se perdían las unas, se enmendaban para ganar las otras.²⁶⁶

La vasta bibliografía de Bartolomé de Las Casas inicia en el capítulo diez del libro segundo,²⁶⁷ en el año 1533, cuando Bartolomé de la Casas (de Casaus) es nombrado Obispo de Chiapas. Al ser la primera biografía extensa del padre de la Casas ha servido de referencia a todas las posteriores. La imagen de Motolinía y la de Remesal sobre la personalidad del Padre de Las Casas tendrán una larga tradición en los estudios lascasianos. La *Historia* comprende la vida de las Casas desde que su padre Francisco Casaus pasa las indias y le da, a su regreso, un indicito que el Almirante Colón a su vez le había dado, pero que hubo pronto que devolver por reclamos de la misma reina.

No menciona fecha de nacimiento de Casaus, solo refiere que era natural de Sevilla y que pasó a las indias en 1502 con Nicolás de Ovando y Cáceres quien sería gobernador y administrador de la isla Española, los acompañó en ese viaje Fray Alonso de Espinar (o Espinal como lo llama Las Casas) cabeza del primer grupo de franciscanos que viajaron

²⁶⁴ Remesal. *Historia*, 746

²⁶⁵ Remesal. *Historia*, 15

²⁶⁶ Remesal. *Historia*, 1

²⁶⁷ Remesal. *Historia*, 58

al Nuevo Mundo y quien moriría once años después en un naufragio; figura importante pues junto con Montesinos escribirá unos informes que darán lugar a las Leyes de Burgos.

Termina la biografía, que se alterna con datos de la provincia de Guatemala, con la muerte del obispo Don Bartolomé de Las Casas a la edad discutida por los historiadores contemporáneos de noventa y dos años.²⁶⁸ El problema principal con esta bibliografía son sus imprecisiones, las cuales un ejército de historiadores han venido corrigiendo a lo largo del tiempo, imprecisiones de las que el mismo Remesal es consciente. Sin embargo, otro problema que detectamos es que los historiadores posteriores sacarán trozos de la narración de Remesal en función del efecto de sentido que querían transmitir, descontextualizando los hechos en donde la figura de Las Casas tiene significación en la Historia de Remesal.

El objeto de la presencia de Las Casas en la *Historia de la Provincia de S. Vicente de Chiapa y Guatemala* es precisamente por ser el segundo obispo de Chipas y “Único patrón de los indios, restaurados del convento de Guatemala, Apóstol de la Vera paz, y propiamente fundador de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala²⁶⁹.” No considera que escribir sobre el obispo Las Casas fuera cosa ociosa toda vez que busca exaltar su labor en la salvación de las almas tanto de españoles como de los naturales y corregir el gobierno.²⁷⁰ Es por eso que la labor del Defensor de indios es tanto civil como religiosa enmarcándose en el espíritu de la Contrarreforma. Los indios eran “propiedad” de las autoridades y particulares quienes los tenían como objetos de lucro, en tanto que para la Iglesia eran almas que debían ser conducidas a la salvación. Los sucesos narrados por Remesal en cuanto la constatación de tensión entre la Iglesia, los encomenderos, las autoridades y los indios, permite ver cómo los españoles vivían en un perpetuo estado de guerra, puesto que dependían de la mano india para una producción básica que solo suponía su fuerza física, por lo que dichas condiciones de producción fueron creando el imaginario del indio como animal irracional que abiertamente contradecía la misión de la Iglesia que no venía a bautizar seres irracionales.

²⁶⁸ Remesal. *Historia*, 668

²⁶⁹ Remesal. *Historia*, 59

²⁷⁰ Remesal. *Historia*, 59

Para Remesal el hombre es esencialmente bueno pero también libre, tal libertad lo lleva a escoger entre el bien y el mal. El espíritu lo anima a la búsqueda de lo justo y saludable, pero su naturaleza humana lo hace proclive al apetito sensual. Las fundaciones de ciudades y monasterios está encabezada por hombres rectos, sin embargo el capricho de la circunstancias trae el mal a tanto a seglares como a religiosos. Las Casas es señal del conflicto moral que supone la ordenación racional mediante la ley y los impulsos del alma concupiscente. No se trata de que Remesal, como pensaron los lascasistas posteriores, hiciera una hagiografía del obispo, sino que su interés radicaba en mostrar lo difícil que le resulta al individuo seguir la coherencia evangélica, esto lo demuestra en los contrastes entre la acción del obispo, siempre bondadosa para con los indios y su áspero trato para con los españoles, quienes tenían la obligación del ejemplo.

Toda la biografía de Remesal es un reproche a un presente que olvida el bien de sus orígenes entregándose a las vanidades del mundo, en esto consiste el mal: en olvidar que en un principio estaba el bien encarnado en los descubridores y misioneros quienes llegaron al Nuevo Mundo con un mensaje de paz, pero que luego la ambición los hizo conquistadores y encomenderos. Las Casas, de Remesal, es el intento de regresar mediante la memoria a la unidad del bien de los orígenes. El proyecto de Las Casas de poblamiento de Tierra firme, por ejemplo, significa, a ojos del biógrafo, un nuevo inicio del proceso de conquista, esta vez de forma pacífica, retomado los orígenes y genuinos intereses de la empresa española en el Nuevo mundo. En eso consiste precisamente la labor del moralista, el de devolver y enmendar y para este fin la memoria es un instrumento valioso.

Conclusión

Las biografías iniciales de Las Casas surgen en el marco de la Guerra y la acción evangelizadora del Nuevo Mundo. Conciben al hombre dividido entre lo que le exige la religión y lo que comprenden de sus circunstancias. Bartolomé de Las Casas evidencia un hombre escindido respecto de su religión y sus deberes morales. La historia en estos primeros biógrafos sigue los cánones tradicionales de “maestra de la vida”, escrita para el escarnio e instrucción de sus lectores. Su función es moralizadora, por lo que resulta

injusto, en cierto sentido, el reproche de fábula o “novela” que los historiadores posteriores de Las Casas han lanzado sobre estas realizaciones biográficas. No perciben el enorme contenido simbólico que ya en el primer siglo posterior a su muerte representa para la comprensión de la relación del hombre con su realidad.

Las Casas simboliza también al hombre reformado de sus costumbres, quien unifica su actuar con la voluntad de Dios y del rey mediante un acto de arrepentimiento que reconcilia al individuo entre el ser y el deber ser. Cuando él mismo se encuentra reconciliado con su conciencia se convierte en instrumento de Dios para juzgar los acontecimientos. Las Casas es el hombre recobrado que busca un mundo armonioso, porque es allí donde adquiere sentido su existencia. No puede vivir prendiendo una vela a Dios y otra al diablo, debe decidirse a dar coherencia a la serie de sus actos como condición de poder vivir en el mundo trascendido por la norma del Evangelio.

B. Las biografías románticas siglo XIX

La ruptura y búsqueda de la unidad encuentran otro escenario y otro acto en teatro de la historia. Las ambiciones imperialistas de Napoleón fueron las causantes de la guerra de independencia española de 1808, lo que devino en profundos cambios sociales y políticos en torno a la “nacionalidad española” y a lo que se sumará la pérdida de los dominios transoceánicos de España. La marcha napoleónica sobre Europa era consecuencia de la necesidad de expandir su ideología revolucionaria, por lo que fue vista, en su día, como una invasión anticatólica. Carlos IV y su plenipotenciario primer ministro Manuel Godoy simpatizantes de las ideas revolucionarias francesas y se aliaron en 1796 con Francia en una guerra onerosa con Gran Bretaña (1796 a 1802). Tras una segunda derrota contra los ingleses la monarquía absoluta borbónica entra en un periodo de profunda crisis de gobierno que llevará a la “Abdicación de Bayona”. Aparece la idea de la “conquista de España” por la huestes francesas haciéndose énfasis en la necesidad de unas reformas políticas y sociales proyectadas desde el siglo XVIII y que tenían por objeto la modernización del país pero sin cambios sociales o políticos significativos.

Como resultado a la represión de las tropas napoleónica sucede un levantamiento en la capital española el 2 de mayo de 1808. La abdicación borbónica a favor de Bonaparte produjo un vacío de poder que fue suplido por la conformación de la Junta Central Suprema establecida en septiembre de 1808 y que luego, para 1810, se llamará Consejo de Regencia de España e Indias, compuesto por los diputados de las juntas supremas de las capitales del Antiguo Reino.

Las disputas entre ilustrados y anti ilustrados, fraguadas a lo largo del siglo XVIII, se verán intensificadas con ocasión de las guerras napoleónicas. Se identifican y combaten tres sectas: jansenista, filosófica y masónica, estereotipas por las reacciones contra la filosofía moderna y la creencia de que dichas sectas tenían por objeto el desmantelamiento del Antiguo Régimen en una especie de conspiración universal.

El “opresor de Europa”, como se llamó a Bonaparte, buscó alianzas con las elites del Antiguo Régimen con el Estatuto de Bayona de 1808 de espíritu reformista que compaginaba muy bien con el anhelo ilustrado de una parte de territorio español. El documento, de cariz liberal moderado, abogaba por los derechos civiles y el vínculo entre la nación y el trono como forma de gobierno que ponía fin a la monarquía absoluta a favor de un sistema representativo.

La unidad se buscaba a hora en el campo político. La modernidad exigía transformaciones basadas en la igualdad y fraternidad del género humano. Significaba el agotamiento de los antiguos cánones de comprender las relaciones sociales basadas en rangos y privilegios de cuna. El espíritu romántico no podía comulgar con trescientos años de hegemonía religiosa, la razón desde tiempo de Descartes se mostraba independiente incluso para hacerse una idea de Dios, lo que daba paso a una religión natural que a su vez significaba una conquista de la libertad individual. Al no existir ya un pétreo orden establecido el hombre encontraba un amplio campo de acción para la construcción de su destino individual y colectivo. Las circunstancias no emanaban de un origen bueno, como en Remesal, sino todo lo contrario, el pasado significaba atraso, opresión y esclavitud física y mental. Por lo tanto la labor del hombre concienciado es la de confrontar las circunstancias y orientarla hacia otro comienzo. Para este fin debía ver en el pasado las causas de los malestares del presente, causas que obedecían a actitudes frente a las

situaciones que se presentaban y que se perpetuaron; el hombre, en tanto libre, pudo reaccionar a dichas situaciones de otra forma lo que hubiera dado lugar a otro presente.

La historia es eminentemente historia de las decisiones humanas ante la realidad. El núcleo moral de esta manera de entender la historia es la imprudencia de aquellos que siguieron sus impulsos (siempre irracionales) hacia lo más fácil, sin detenerse en las nefastas implicaciones para el futuro. La precipitación de las acciones pasadas explicaría las coyunturas del presente. Con esto no se quiere restar importancia a los impulsos de la animosidad humana, sino exaltar el cálculo y la planeación como expresión de esa pasión. Las Casas es símbolo del ardor evangélico en causado en proyectos, escritos y debates. La historia, en síntesis, es comprender el pasado para reformar el presente, pero esta historia debe ser coherente con el espíritu fogoso que requieren los nuevos inicios, un espíritu que se oponga a la inercia de las circunstancias, aunque tenga que salir abrumado por ellas, pues no se trata simplemente de la acción reformadora de una persona, sino de las señales claras de la decadencia de una era. La acción frustrada del romántico es símbolo de la necesidad de Dios en el gobierno del mundo: de la conquista de la unidad en el bien.

Manuel José Quintana: Las Casas, el genio y sus circunstancias.

El siglo XIX inicia con una importante biografía sobre Bartolomé de Las Casas en su: *Vida de Españoles Célebres* publicada en 1808 (tomo 1); 1830 (tomo 2); 1833 (tomo 3). Madrileño de nacimiento y de padres extremeños, Manuel José Quintana y Lorenzo fue prestigioso poeta y uno de los personajes más importantes en la literatura del Romanticismo español.

En *Vidas de Españoles Celebres*, el poeta historiador, caracteriza a Bartolomé de Las Casas como un espíritu de “carácter eléctrico,”²⁷¹ lo que a juicio de Quintana dificulta hacer una biografía imparcial sin llegar a una “sátira o aun panegírico;” sin embargo, es necesario hacer una biografía —señala Quintana— que resulte coherente con la

²⁷¹ Quintana, Manuel José. *Vida de Españoles Célebres*, en Biblioteca de Autores Españoles. De la formación de la Lengua hasta nuestros días. Obras Completas de M.J.Q. M. Rivadeneira: Madrid; 1867 p. 449

“vehemencia de su genio y el ardor de una disputa tan prolija y tan empeñada.” Reconociendo los principios que animaban su acción: las máximas de la religión, la equidad natural y el sentido común.²⁷² En este propósito biográfico Quintana exhibe su talante romántico²⁷³, el cual se opuso al neoclasicismo a favor del reconocimiento de la fuerza irracional, la fantasía y la imaginación. Consiente de las polémicas entono del padre de las Casas, Quintana decide, en cambio, hacer una biografía independiente del defensor. No quiere justificar, como lo hará Serrano y Sanz en 1918, el incidente con los naturales y los soldados de Ovando en la Española, para Quintana, en cambio, la masacre era previsible ante unos españoles “empeñados en dominar y oprimir”²⁷⁴ y perturbados frente a lo desconocido, enfatizando la relación entre el sujeto y el contexto, como una combinación de circunstancias y personalidades causantes del relato. Las relaciones entre indios y españoles se pacifican en virtud del “buen nombre de Las Casas”²⁷⁵. El personaje que encarna Bartolomé de Las Casas en el relato de este incidente, es el de restaurador el orden y la tranquilidad después de un estado de conmoción.

La causa de los orígenes de la lucha lascaciana está relacionada con la institución de los *Repartimientos*. Quintana explica brevemente los orígenes de esta institución en tiempos de Colon (1495), resaltando de ella las buenas intenciones que tenía: la de evitar que los indios se dispersaran como rechazo al pago de los tributos de oro y algodón, imponiéndoles la labranza de las tierras de los castellanos. Posteriormente, a juicio del historiador, esta institución degeneró en razón a la codicia, pues el objeto del trabajo indígena era, en sus orígenes, el mismo que realizaban a sus señores naturales, los caciques; en ese sentido no se perturbaba las costumbres, solo se cambiaban los patronos. Pero luego Bobadilla, continua Quintana, propició el uso indiscriminado de los indios a toda clase de “granjerías,”²⁷⁶ minería, construcciones y servicios varios, lo que devino, ya en tiempos de Ovando y Las Casas, en un sistema esclavista de explotación cruel. Para Quintana el problema surge, entonces, de una obstrucción a la libertad, lo que nos da una

²⁷² Quintana. *Vida de Españoles*, 450

²⁷³ El mismo que lo llevó a participar en la guerra de independencia al lado del bando liberal.

²⁷⁴ Quintana. *Vida de Españoles*, 450

²⁷⁵ Quintana. *Vida de Españoles*, 450

²⁷⁶ Quintana. *Vida de Españoles*, 453

regularidad en la explicación histórica de la época de redacción de esta biografía de Las Casas muy influenciado por las aparatosas y afamadas revoluciones de 1776 y de 1789.

El sermón de Mortecinos, en la obra de Quintana, sería el grito, el momento detonante, la manifestación del descontento entre los propósitos de la empresa evangélica de la colonia y el trato dado a los indígenas. Los reclamos de Montesinos fueron aplacados por el mismo rey, se dice en la *Vida de Españoles Celebre*, que el monarca les indicó que los repartimientos fueron leyes emanadas de los Reyes de Castilla en la concesión de la Santa Sede, y que si en algo había en ello pecado, recaería solamente en la conciencia del Rey y sus consejeros; les exhortó, entonces, a volver a Indias y evangelizar con el ejemplo. Esto trajo consigo peregrinos beneficios para los indios, pero se radicalizó la institución de los repartimientos y encomiendas al punto que se instrumentalizó a los indios convirtiéndolos en un botín de intereses de lucro en desmedro de su libertad. Es ahí precisamente donde Quintana enmarca la airada reacción de Bartolomé de Las Casas.

El proyecto de Casas debió cuadrar en gran manera con el temperamento de su espíritu naturalmente llevado a las cosas grandes y difíciles. La libertad de la opresión en que gemía aquel linaje de hombres que la Providencia había puesto bajo protección de la corona de Castilla; traerlos a la fe con otros medios más eficaces y humanos que los usados hasta entonces, y reformar los abusos enormes que se cometían en el gobierno de aquellos remotos pasajes, eran objetos de su atención y empleo de todas las energías de su alma²⁷⁷.

La expresión “Libertad de la Opresión” denota la estructura ideológica de donde parte la narración de Quintana. Concibe, como veíamos, la bondad de una institución en sus comienzos pero se va tergiversando cuando median los intereses particulares y de facciones, caso sucedido con la Revolución francesa, que empuñando el estandarte de la libertad se dedicó después a sojuzgar a los demás pueblos. Las instituciones encarnan ideas pero es la voluntad del hombre la que las trae a menos, retomándose la necesidad de las reformas donde el poder no recaiga en individuos sino en el pueblo, conforme con el ideario de Rousseau.

²⁷⁷ Quintana. *Vida de Españoles*, 457

Posteriormente al episodio de Montesinos y como reacción a la decisión de Rey, Quintana refiere la venida de los Jerónimos al gobierno de las indias como un acto de “reforma” de cardenal Cisneros. Quintana los presenta como prudentes administradores que regresaron a sus celdas una vez cumplido su deber. A Bartolomé de Las Casas se le nombra protector universal de la Indias. Acto seguido se refiere al episodio del proyecto de poblamiento encabezado por Las Casas, el cual se vio frustrado debido a unos religiosos de Cumaná que estaban en alta estima por los indígenas que, sin querer y debido a dicha estima, fueron responsabilizados de que un cacique y una cacica se acercaran a un barco esclavista y fueran por ellos apresados — los “verdaderos caribes”, dicen Quintana—.

Los indios tratan de dar muerte a los misioneros creyéndolos cómplices, los frailes les consolaron y les afirmaron que en cuatro lunas los cautivos volverían; pasó el tiempo y sin rastro de los indios los frailes fueron sacrificados, a pesar de las labores de Montesinos y demás compañeros religiosos para que se entregaran los indios cautivos, los cuales fueron impunemente repartidos entre las corruptas autoridades de Santo Domingo a donde habían sido llevados por el barco pirata. “Siendo así aquellos frailes —escribe Quintana— mártires, no de la barbarie e idolatría india, sino de la alevosía y codicia de los europeos”²⁷⁸. Se trató entonces de una conspiración del poder en contra de la Iglesia, lo que supuso una lucha entre los poderes eclesiásticos y los de la corona en favor de los indígenas, de ahí que el licenciado Las Casas se ensañara contra las autoridades de Santo Domingo y de paso contra los jerónimos por su silencio.

De regreso a España con un sabor de expulsión de la isla, narra Quintana, el padre Las Casas incurre en la tacha que, según él, los historiadores no comprenden ni los filósofos aciertan en entender. Como remedio a la condición de los indios occidentales propone la empresa que había hecho en Cumaná de llevar agricultores, suma a esto su paradójica propuesta de poder llevar negros para el trabajo insoportable en los cañaverales y en las minas. Hecho que después se arrepentiría en su *Historia de Indias*.²⁷⁹ Las propuestas de Las Casas fueron bien aceptadas, refiere Quintana, lo que propicio una trata

²⁷⁸ Quintana. *Vida de Españoles*, 443

²⁷⁹ Quintana. *Vida de Españoles*, 445

de negros, indiscriminada y cruel. Las Casas, por su parte, recluta labradores para su nuevo proyecto, pero debido a los malos manejos del administrador, los labradores, llegados a Santo Domingo, se desbandan en búsqueda de su acomodo y sustento. Una vez más se pone de relieve el conflicto entre los ideales y las acciones de los individuos.

Pasado este episodio Las Casas planea otro proyecto el cual consistía en la solicitud de cien leguas de Costa en Tierra-Firme a donde pudieran ir los dominicos y predicar, siéndole vedado el ingreso a españoles y hombres de mar. Percatadas las autoridades de que este negocio no reportaría renta a la Corona, Las Casas decide, como él decía, “comprar el Evangelio”²⁸⁰, esto es, presentarlo como generador de tributación y puso a consideración de las autoridades un proyecto que suponía cuantiosos ingresos al monarca con una poca inversión²⁸¹. Los que a esa tierra fueren tendrían que vestirse de blanco con una cruz de calatrava visible para que los indígenas no los vincularan a los españoles, consiente Las Casas de la mala imagen que tenían los indios de sus conquistadores. Esta excéntrica forma de vida le atrajo las burlas y no pocas controversias con el obispo del Darién al punto de verse, una vez más, en presencia del monarca, tanto el obispo como el clérigo Las Casas, discurrieron en torno de la idea de los indígenas como siervos *a natura*, pero el interés del obispo era, en cambio, desacreditar a Pedrarias para arrebatarle la gobernación en favor de Diego Vázquez.

El discurso del padre Las Casas frente a Carlos V quedó plasmado por muchos historiadores y por supuesto Quintana lo reproduce indicando el aprecio y la simpatía que le produce la figura de un clérigo que renuncia a sus intereses en favor de la santidad de su causa. Enfatiza, Las Casas, la idea de que el cristianismo no supone despojar a los pueblos de sus señores naturales y que la religión se adapta a las condiciones de todas naciones del mundo.²⁸²

La muerte del obispo del Darién, narra Quintana, junto a la urgencia del joven monarca por ir a Alemania a recibir la corona imperial, puso en suspenso los proyectos de

²⁸⁰ Esta expresión no parece en la *Historia de Chiapas...* de Remesal

²⁸¹ Quintana. *Vida de Españoles*, 446

²⁸² Quintana. *Vida de Españoles*, 449; Remesal refiere en Su *Historia de La provincia de Chiapas y Guatemala* que fueron quince mil ducados de renta y el cuarto año quince mil ducados más, y el quinto otro tanto y el sexto p. 95

Las Casas. Pero solo hasta 1520 se le permitió solo 200 leguas de las mil que había pedido. Jubiloso hace todos los preparativos y las previsiones para el viaje, pero el historiador se apresura a adelantar lo desdichado del empeño. “*¡Desdichado, que no sabía los contratiempos crueles que le esperaban, y en qué raudal de amarguras se iba a convertir al instante aquel manantial de ilusiones!*”²⁸³ En efecto, debido a los desmanes de Alonso Ojeda se precipitó una guerra de castigo que dejó varios religiosos muertos y monasterios destruidos en el lugar mismo donde Las Casas pensaba su utopía. Cuando llegaron los labradores y al escuchar lo sucedido se volvieron a dispersar presos del pánico, la noticia de muertes en Cumaná por mano indígena se dispersó rápidamente. Era el fin de la aventura lascaciana, y añade Quintana:

Su hacienda y sus amigos estaba ya consumida, la del Rey inútilmente gastada, sus proyectos destruidos, sus esperanzas desechas, sus émulos triunfantes, él vilipendiado por todos como hombre sin ceso y sin cordura, entregado a vanas ilusiones, a cuya realización desatinada había sacrificado tantos hombres y tantos caudales. El cielo a su parecer se le venía encima y la tierra le faltaba. Su asilo y abrigo contra esta tempestad de confusión y dolor era el convento de Santo Domingo, y solo sus religiosos, sus constantes amigos y fieles compañeros de su opinión, podían sostenerle en el abatimiento y amargura que experimentaba. Ellos le daban consuelo. ²⁸⁴

El cuadro que pinta Quintana corresponde al héroe romántico, trata de sacar un estado de ánimo a partir de hechos documentados, trata de entrar a la subjetividad de padre Las Casas y hacer que el lector simpatice con él, para eso hace una narración donde presenta los planes y los objetivos, por cierto, nobles, con el mayor detalle que le permite la verdad histórica, acto seguido presenta el antagonista, en este caso Ojeda, —que representa todo lo contrario a Las Casas— quien vuelve al caos las circunstancias, y ese mismo desorden da al traste con los propósitos iniciales. Pareciera como si el “destino” se confabulara para que en momento mismo en el que se da la realización de los planes, interfirieran fuerzas que el biógrafo y lector apenas pueden percibir; a mi entender dicha fuerza es la de un sentimiento de decadencia que valiéndose de la inercia de la desgracia

²⁸³ Quintana. *Vida de Españoles*, 450

²⁸⁴ Quintana. *Vida de Españoles*, 471

apaga toda iniciativa, todo ideal y toda concordia. Se presenta, así, al héroe romántico no como quien pleitea con uno u otro, sino como quien se opone a una época decadente que adquiere distintos nombres, lugares y circunstancias pero que siempre supera al personaje romántico sin restar con ello un ápice al valor del gesto.

Mas sabemos que no se rinde, y a pesar de los tropiezos continuará su larga marcha por la libertad del indio. Esta es precisamente una nota del romanticismo, su optimismo en un mejor presente, y como herencia del neoclasicismo toma la idea de la intervención del individuo en el contexto. El romanticismo europeo es la manifestación de las contradicciones sociales y políticas y donde es la literatura una manifestación de esa tensión entre la realidad y la utopía.

Quintana hace un ahora un giro en la narración, deja atrás los proyectos de Las Casas y acierta a compararlo con hombres de estado que se les va mejor la crítica y la controversia que la planificación y la acción.²⁸⁵ En esta segunda parte se resalta al sevillano como prelado, misionero y publicista, facetas que le reportarán, a juicio de Quintana, mayor lustre que el obtenido como poblador y gobernador²⁸⁶. Pero este cambio no se da sin un “alejamiento absoluto del teatro del mundo”, el cual dura siete años. Practicando la observación de la regla monástica que había abrazado desde 1522, a la oración y la austeridad, en la soledad mística de su retiro da inicio a la escritura de su *Historia de Indias*. Quintana no da mucho crédito a la actividad de pacificación de Las Casas con el levantado cacique Enrique, ni la visita que realiza a España en favor de los indios del Perú, para el historiador estos relatos no tienen soporte documental ni histórico, por lo que se aparta de la primera biografía del defensor de los indios hecha por Fray Antonio de Remesal OP. Relata los sinsabores que tiene como obispo de Chiapas debido a su voluntad de hacer cumplir Las Nuevas leyes probando de los sacramentos a todos aquellos que incurrieran en pecados, guerras y esclavitudes contra los indios. Sale

²⁸⁵ Quintana. *Vida de Españoles*, 472

²⁸⁶ En la *Historia de Indias* Las Casas narra los consejos que recibe de fray Betanzos quien le consuela diciéndole que la vida de clérigo no compagina con la de colonizador; la opción de vida que había escogido tiene otros propósitos y era mejor dejar el asunto de los poblamiento a los seglares quienes pueden dedicar mayor entereza y tiempo a tales menesteres. Cf. Pérez Fernández, Isacio. *Bartolomé de Las Casas viajero por dos mundos. Su figura, su biografía sincera, su personalidad*. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1998, p. 52

derrotado, continúa Don Manuel José, casi huyendo por su vida, las autoridades y hasta el mismo clero se había rebelado a su gobierno. Luego participó en un sínodo donde hizo exposición de su doctrina, acabada la junta, apunta Quintana, “el obispo de Chiapa quedaba todavía con la amargura de que no se hubiera tratado en ella el punto de la esclavitud de los indios con la prolijidad y atención que él quería.”²⁸⁷

Este fue el último servicio que el protector hizo en la Indias, renunció a su obispado y regresó a España donde tuvo que sortear demandas que llegaban a oídos de las autoridades respecto de sus manejos en favor de los indios. Así mismo se vio convocado a la junta en Valladolid a defender su causa contra Ginés de Sepúlveda que superaba al obispo en elocuencia y elegancia, pero no se comparaba, dice Quintana, con la vehemencia del discurso de Las Casas. En este lugar es donde Quintana hace una exposición del ideario de Apóstol cuya intención principal era refrenar los excesos que cometían los españoles sobre los débiles habitantes y controvertir las razones de sus más enconados enemigos relacionados en su *Confesionario* que esgrimían la idea de que Las Casas negaba los justos títulos de los reyes de Castilla.

Bartolomé de Las Casas fue para Quintana “el campeón más infatigable”²⁸⁸, le reprocha que también participara de la intolerancia eclesiástica de su tiempo, pero a la vez lo justifica por dirigirla hacia el “azote de la raza americana”. Los defectos del obispo de Chiapas eran opacados por la bondad de su misión. La historia hará justicia del Defensor cuyo nombre no pertenece a España, dice Quintana, sino a América y con en ella a todo el mundo que lo admira en la distancia del tiempo por su celo, humanidad y virtudes.

²⁸⁷ Quintana. *Vida de Españoles*, 470

²⁸⁸ Quintana. *Vida de Españoles*, 475

Juan Antonio Llorente. Las Casas, entre lo divino y lo humano.

Un año antes del final de su vida Juan Antonio Lorente escribía *Oevres de don Barthelemi de Las Casas, évéque de Chiapa*. El insigne historiador de la Inquisición nace en La Rioja en 1756 y muere en Madrid en 1823. Erudito sacerdote, doctor en derecho canónico en 1780, ejerció el oficio de secretario del Santo Oficio en los años 1789 a 1791²⁸⁹, su carrera como reformador del “antiguo Régimen” inició haciendo una crítica a los procedimientos inquisitoriales que le dieron cárcel y posterior despido de su cargo. Meléndez Pelayo lo calificó como “doble traidor: a su patria y a su religión.”²⁹⁰ El objeto de su crítica radicaba en demostrar que el establecimiento de la inquisición no había sido conforme con las “leyes tradicionales” de los reinos de Castilla y Aragón.²⁹¹ Su obra de 1812 titulada *Memoria histórica sobre la cual ha sido opinión nacional de España acerca del tribunal de la Inquisición* fue objeto de discusión acerca de la compatibilidad del Santo oficio con la constitución de 1812. Para 1813 tuvo que huir a Francia; en Paris entre 1817 y 1818 publica su obra maestra *Histoire critique de l'Inquisition espagnole*, donde denuncia el atraso que supuso para España aquella odiosa institución:

On reconnaître que la conduite du Saint-Office a été une des principales causes qui ont affaibli la population d'Espagne, en obligeant à toutes les époques une multitude innumérable de familles d'abandonner le royaume, en provoquant l'expulsion des juifs et des maures ; en immolant sur ses bûchers, dans l'espace de trois siècles, plus de trois cent mille personnes, et arrêtant, par un zèle aveugle de religion, les progrès des art, de l'industrie et du commerce, qui auraient fait la gloire et le bonheur de la nation si l'on eût laissé libre l'entrée du royaume aux Anglais, aux Français et aux Hollandais, seulement avec des précautions convenables pour empêcher l'invasion des mauvaises doctrines.²⁹²

Su *Oevres de don Barthelemi de Las Casas, évéque de Chiapa* de 1822 está dividida en cuatro partes o memorias. En la primera trata de las crueldades cometidas por los españoles; en la segunda, de los medios para arreglar la destrucción de los habitantes de las Indias Occidentales y el efecto desastroso de la esclavitud, en la *memoria tercera*

²⁸⁹ Juan A. Llorente. *Historie Critique de l'Inquisition espagnole* Paris: Treuttel et Würtz. Trad. Alexis Pellier, 1817 p. XII

²⁹⁰ Cf. Dufor, Gerard. *En los orígenes de la historiografía sobre la Inquisición: la obra de Juan Antonio Llorente y su evolución de 1797 a 1817*. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2016, p. 15

²⁹¹ Dufor, *En los orígenes*, 17

²⁹² Llorente, J. A. *Historie Critique*, XIX

describe las *Treinta proposiciones*; en la cuarta refiere el contenido doctrinario del *Confesional* y relata la discusión entre el obispo de Las Casas con el doctor Sepúlveda sobre el derecho del rey de España a la conquista de América, defendido ante el consejo supremo de Indias.

Para Llorente la vida de Bartolomé de las Casas ha sido muy valorada después de su muerte, pero más por cuanto defensor de los derechos individuales de las indias que se pueden aplicar a otras situaciones políticas más o menos análogas. Al no respetar el derecho de los habitantes, la ocupación de los europeos se constituyó a los ojos de Llorente en un acto de usurpación que al volverse incierto e insostenible eran menester, por el bien general, las revoluciones que sucedieron.

Los habitantes de las nuevas repúblicas, señala Llorente, le deben a Bartolomé la argumentación a favor de los derechos de los indígenas por cuanto conceptos utilizados por él como tiranos, crueles y codiciosos, corresponden muy bien a los conquistadores, (hay que tener en cuenta, sin embargo, que el significado de tirano lo toma Las Casas de las *Siete Partidas* del código medieval castellano donde refiere a quien que se adueña del poder por encima del Rey). Una de las tareas que tiene Llorente, es hacer desaparecer los errores de escritura propios de una formación escolástica de Bartolomé, tales como la repetición innecesaria y la construcción los largos periodos que fatigan la lectura y a veces la hacen de difícil de comprender. Así mismo rehacer los textos bíblicos que por su larga extensión hacían perder el hilo de los que se quería narrar; asimismo la diferencia en el estilo de latín de texto a texto complejizaba su lectura. Llorente quiere que el lector capte el genuino mensaje del Bartolomé en sus escritos “*faire sentir la raison et la force des syllogismes que l’auteur fait valoir pour la défense des indies*”, para lo que es preciso reestructurar el estilo retórico propio de la época que Lorente llama “imperfecciones de escritura” (*défaut des écrits*)²⁹³.

En biografía que realiza de Bartolomé de Las Casas, Llorente refiere el origen francés de los Casaus, familia que dice haber conocido en Calahorra, la Rioja, de donde era Llorente. El primer Casaus provenía de Francia y vino a España en tiempos de Fernando

²⁹³ Llorente, J. *Oevres de don Barthelemi*, IV

III,²⁹⁴ El Santo, a luchar contra los Moros de Andalucía. Siguiendo los biógrafos anteriores menciona que Bartolomé de Las Casas realizó su viaje a América a los veinte cuatro años junto con su padre el 30 de mayo de 1498, aunque el historiador de los viajes de Colón, Augustin Saluchi, refiera la salida de Las Casas con fecha más temprana de 1493 cuando Las Casas contaba solo diez y nueve años.

El 9 de mayo de 1502 Bartolomé se embarca de nuevo con el Primer Almirante arribando a Santo Domingo el 29 de junio. En 1510, menciona Llorente, Las Casas es ordenado y canta la primera misa del nuevo mundo, en ese mismo año llegan los dominicos quienes inician la fuerte crítica al modo como eran tratados los indígenas. La conducta de los dominicos es aprobada por Bartolomé de las Casas aun sin tener la conciencia de su destino y se une a su causa. Mientras esto sucede el Rey Fernando “El Católico” envía a América cincuenta negros para ser empleados en las minas. Para Llorente resultar incomprensible que Las Casas no hubiera reaccionado frente a tal empresa, pero agrega que no estaba en España y no gozaba aun de crédito ante el gobierno, por lo que no se le puede considerar el promotor de la trata de esclavos negros al nuevo mundo. Era tan solo un clérigo encomendero con problemas de conciencia que solo posteriormente se enfrentaría a poderosos adversarios con el objeto de realizar reformas al gobierno imperial.

Con esto Llorente salva de responsabilidades a Las Casas al presentar a la trata de negros como una política de estado anterior a la fecha de actuación del “defensor de los indios”. Fue en la isla de Cuba en la villa de Zanguarama donde Las Casas toma conciencia de su misión: oponerse a un sistema de opresión. Para Las Casas, los indios son niños (*enfants*) sin ninguna ayuda de la humanidad y su misión se encamina desde ese sentir a luchar contra los conquistadores y otros europeos que pretenden establecer una nueva raza.

Los dominicos alzaron, entonces la voz en favor de los naturales de la española, y a tal efecto se valieron de su prédica (poco escuchada) y de sus influencias, es así que García Loaiza, futuro cardenal de Sevilla y confesor del Rey recibía memoriales de los frailes

²⁹⁴ n. 1199 - m.,1201

buscando intercesión ante el monarca; con esto, Las Casas participará de una gran red de solidaridades que entrados los años tendrá en él su centro y difusor. Las acciones de la empresa dominica repercutieron en la restricción del uso de esclavos indios en detrimento de los negros de Guinea y Caribes que serían marcados con hierro al rojo para evitar su fuga. Las acciones, por lo tanto, en favor de unos se convertían en contra de los otros reflejándose así la falta de humanidad encubierta por un sistema económico.

Las Leyes de Burgos de 1512 marcan una huella en la vida de las Casas narrada por Llorente, era su despertar al derecho como instrumento para mediar en las relaciones entre colonos e indígenas. De igualmente representaban la voluntad de la Corona soportada en la teología y el derecho, es decir, por lo divino y lo humano. Se plasmaba así el deseo de unificar lo temporal con lo espiritual en favor de la evangelización del Nuevo mundo. Se establece la íntima relación expuesta por San Agustín entre el derecho y la justicia: no hay derecho donde no hay justicia. El derecho orientado por el Evangelio permite unificar la Ciudad Celestial con la terrena.

Así como las Leyes de Burgos le señalan el camino a Las Casas, también es el comienzo de una serie de altercados con las autoridades.²⁹⁵ Las Nuevas leyes, piensa Llorente habrían creado expectativas entre los nativos las cuales iban a empeorar los conflictos, otros biógrafos más adelante señalaran precisamente estas disposiciones legales como la causa de la guerra que se extenderá durante varios años con periodos de relación pacífica entre los naturales y los españoles. ¿Sería Bartolomé de Las Casas, los dominicos de la española, causantes de una cadena de acontecimientos que produjeron aquello contra lo que precisamente luchaban? Lo cierto es que Bartolomé, siguiendo la narración de Llorente, se convierte en una especie de mediador que se ha ganado la confianza de los indios como es el caso de la Provincia de Caonao, —donde Pánfilo de Narváez perpetro una masacre indígena en 1513, hecho que dejará una profunda huella en la mentalidad del clérigo—, se comunicó con los indios mediante un joven indio llamado Adrianico. Así afirmará Llorente: “*Sa réputation comme ami des Indes produsait des effects*

²⁹⁵ Llorente, J. *Oevres de don Barthelemi*, XVIII

merveilleux.²⁹⁶ Incluso, Llorente, lo pondrá como mediador en el rescate de un español que cayó en las manos de los indios. Una carta enviada por Las Casas es necesaria para que fuera liberado pues “*Le cacique ne perdit pas un moment pour satisfaire au désir de Las Casas*.”²⁹⁷ Mediación que también puso a salvo a los indios de la cruel determinación de Narváez. Los españoles, refiere Lorente, despreciaban contantemente las leyes que se les enviaba de España en favor de los indios, movidos principalmente por la codicia que constituía su propia ley.

En la biografía que plantea Llorente del padre de Las Casas se puede apreciar que su figura es tomada como la encarnación de un movimiento, esto es, que no lo circunscribe al juego de los actos individuales en favor del bienestar de los indios, —que por lo general son fracasados—, sino que plasma una lucha solidaria entre múltiples actores en distintos lugares que coordinan sus propósitos consciente o inconscientemente. Esa red que tiene su manifestación en la figura y obra de las Casas está relacionada con el poder el eje Castilla-América que se integra y moviliza mediante el discurso de la crueldad de los conquistadores y la mansedumbre india. Los viajes y escritos de Bartolomé de las Casas pueden comprenderse desde la idea de acción publicitaria y su incidencia en la construcción de los cuerpos normativos, y es esto precisamente lo que contribuye las biografías lascasianas y en particular la de Llorente: la intensión de motivar cambios en virtud de un discurso “mundial” que se apoya en referentes significativos pero de difícil acceso. El discurso de la crueldad de los conquistadores se puede encontrar en Fernández de Oviedo, pero es justificada por él en razón a las condiciones de los indios, sin dejar por ello de ser un reproche para la conciencia del conquistador.

Bartolomé de Las Casas también tiene su leyenda negra, y esta es la de haber promovido la introducción del negro africano, Llorente, como decíamos líneas antes, quiere salvar al clericó sevillano justamente para apartarlo de una contradicción que pudiera poner un velo a sus verdaderas intenciones. Llorente aclara que si Las Casas propuso aquello no era para traerlos al Nuevo Mundo de los conquistadores y colonos,

²⁹⁶ Llorente, J. *Oevres de don Barthelemi*, XIX

²⁹⁷ Llorente, J. *Oevres de don Barthelemi*, XX

sino al “Proyecto de Las Casas”. Tener esclavos suponía un modo de vida hidalga ampliamente criticada a los castellanos y moralmente reprochable por el catolicismo. Las Casas proponía, en su lugar, el envío de labradores donde el valor del trabajo radicara en el trabajo de la tierra y no en la acumulación de riquezas. Sus propuestas suponían un cambio estructural en los modos de producción que se diferenciara diametralmente de lo propuesto por los portugueses que ofrecían fortunas a corto plazo, pero con un alto precio en vidas indígenas.

Llorente es un ilustrado que escribe en el siglo XIX, para él los estragos de la conquista corresponde al grado de conciencia de la época: “*par l'ignorance des droits de l'homme et des nations, ou par les prejuges de l'enfance qu'aucune instruction solide n'a pu dissiper.*”²⁹⁸ La evangelización, desde esta óptica, no puede desentenderse de las condiciones temporales y comprende un conocimiento de los derechos que le son inherentes al ser humano. Los prejuicios y la avaricia serían, en la biografía llorentina de Las Casas, el marco de comprensión del contexto en donde el accionar del religioso adquiere sentido.

Pero también tiene cabida las contradicciones en la narración de las disputas de Bartolomé de Las Casas con los obispos; en algunos momentos de la descripción historiográfica se confunden obispos, clérigos y conquistadores. La actitud fiscalizadora de Las Casas cuadra bien con los anhelos de reforma al interior de la Iglesia, proyecto sensible para el cardenal Cisneros. La contrarreforma iniciaba precisamente en el reconocimiento de que la Iglesia de Cristo es una, esto mismo se plasma en el discurso que el licenciado Las Casas pronuncia en presencia del emperador con ocasión de la disputa que sostiene con el obispo del Darién, Juan de Quevedo. Una religión supone un concepto, un punto de vista que, en términos de las Casas, puede adaptarse a todos los pueblos mundo y es precisamente en el reconocimiento de la racionalidad de los indios donde se puede dar esa adaptación.

²⁹⁸ Llorente, J. *Oevres de don Barthelemi*, XXXIV

En la narración la presencia ante el emperador constituye un punto de inflexión en el conjunto de la biografía, antes de este momento se presenta a Las Casas como un clérigo con problemas de conciencia y testigo de las crueldades de los conquistadores con los nativos. Las Casas se convierte en un puente entre dos mundos en búsqueda de la concordia. Las razones sostenidas ante el emperador es la presentación de Las Casas ante el lector, en ninguna parte, antes de ese momento, el lector de la biografía “escucha” las intenciones de Las Casas, antes de ese episodio es el biógrafo quien ambienta mediante la descripción de las acciones de uno y otro bando.

Tras ese discurso sabemos, por ejemplo, que Las Casas fue uno de los primeros que pasó al Nuevo Mundo, tiene un discurso ideológico elaborado en sus partes generales que lleva al lector a la segunda parte del relato, sus planes de poblamiento en Cumana interrumpido por la guerra con los indios. Fracasado su plan entra en la orden Dominicana. Llorente vuelve al auxilio de Las Casas, ve como razonable el desenlace de la empresa lascaciana debido a los comportamientos de los gobernantes y a los labradores que había llevado, es comprensible la desconfianza de los indios.

Una vez vestido el hábito de santo Domingo (su segunda conversión) inicia una parte interesante de la narración, Llorente lo presenta como un hombre dedicado a los estudios y a la observancia de la Regla. Es un momento de reflexión donde puede combinar su experiencia con las sentencias de las autoridades divinas y humanas. La pluma será ahora su arma de combate dando ideas para la reforma del gobierno de las Indias, en primera medida aboliendo la esclavitud y domesticando a los indios,²⁹⁹ remaclamando que fueran libres, independientes, propietarios como lo eran antes de la llegada de los conquistadores y protegidos por los tribunales, alcaldes y gobernadores. Llorente afirma que de haberse ejecutado el proyecto de acuerdo a leyes hubiera sido muy útiles para América y para la metrópoli; sin embargo, señala que las ideas lascacianas jamás fueron completamente ejecutadas.

²⁹⁹ “domesticité des indies” Llorente, J. *Historie Critique*, XVIII

Las Casas es en esta biografía “el grande” y el “héroe” que se ha convertido en “*martyr de la carité*,”³⁰⁰ un modelo de obispo³⁰¹, hace un recuento de los logros del venerable obispo de Chiapas: logra la abolición de la esclavitud en el derecho mediante el decreto de Carlos V, disminuye el número de encomenderos y restringe su accionar, disminuye las cargas de los indios, aumenta sus derechos y ordena a las autoridades cuidar de los oprimidos³⁰².

Las Casas no hace distinciones: “*il voyait les Indes et les Espagnols égaux devant la loi*”. Aquí se aprecia la influencia ilustrada del biógrafo, La ley es la manifestación de la voluntad general que viene a ocupar lo que antes era la Voluntad Divina (el derecho divino), no refiere que los hombres sean iguales ante Dios, más cercano al pensamiento de Las Casas, sino ante la ley, principio de la reforma ilustradas. Los hombres son iguales ante la ley y no ante el Rey, el cual está también bajo el imperio de las normas. Se puede ver aquí una influencia de la Constitución de 1812 o de Cádiz (La Pepa) de corte liberal que abogó por la propiedad, libertad y derechos individuales a “ciudadanos” de España y América, todo dentro de un espíritu reformista del que Las Casas refleja la tradición que inspiraba dicha constitución.³⁰³

No es de extrañar, entonces, que un hombre como Llorente, perseguido político que se ve obligado a huir a Francia, testigo de las arbitrariedades y crueldades de la Inquisición y dispuesto a proponer su abolición, haya decidido escribir una biografía de Las Casas que sirviera de marco para la comprensión de los textos del obispo de Chiapas. Existe una identificación tacita de Llorente con Las Casas, ambos se encuentran en un juego de poderes que genera víctimas, ambos pedían transformaciones que privilegiaran la justicia frente a los intereses particulares, ambos creían firmemente en la inviolabilidad de la libertad de conciencia y real. Tanta para Las Casas como para Llorente, el derecho es una estructura reguladora de las relaciones de los hombres, pero en tanto ellas revelan un orden natural y divino en los acontecimientos.

³⁰⁰ Llorente, J. *Oevres de don Barthelemi*, XXVII

³⁰¹ La etimología de obispo es de origen griego ἐπίσκοπος, el guardián, el vigilante.

³⁰² Llorente, J. *Oevres de don Barthelemi*, XXVI

³⁰³ La Constitución de 1812 se volvió a aplicar en el Trienio Liberal de 1820 a 1823 y la biografía de Las Casas de Llorente se publica en 1822.

Arthur Helps: Las Casas y el significado del poder

Sir Arthur Helps nació en Streatham al sur de Londres el 10 de Julio de 1813 y muere en 1875.³⁰⁴ Educado en el prestigioso colegio Eton y posteriormente en el Trinity College fue miembro del grupo intelectual llamado *Cambridge Apostles*. Prestó servicios al Gobierno Inglés como secretario privado del Chancellor of the Exchequer y comisionado en litigios referentes a la Guerra Gunboat. Terminado su servicio oficial se retira a una vida de estudio y escritura en Vernon Hill, de donde saldrán obras como *Essays written in the Intervals of Business* de 1841; *Claims of Labour, an Essay on the Duties of the Employers to the Employed* de 1844; de dramas y tragedias; para 1848 compuso *The Conquerors of the New World and their Bondsmen*, a partir de sus visita a España en el cuarenta y siete, y de consultar en Madrid numerosos documentos. De este trabajo surgió en 1855 *The Spanish Conquest in America, and its Relation to the History of Slavery and the Government of Colonies* publicada en cuatro volúmenes: el primero publicado en Londres, el segundo en 1856, el tercero y cuarto publicados en Nueva York, en 1857 y 1868 respectivamente. En 1868 publica *The Life of Las Casas, the Apostle of the Indians*, al año siguiente *The Life of Columbus* y, ese mismo año, *The Life of Pizarro*. En 1871 aparecerá *The Life of Hernando Cortés*.

Helps era ante todo un moralista público de ahí su interés por la vida de las figuras significativas,³⁰⁵ trabajo que permitía su carrera como periodista. Su prestigio vino por sus cualidades literarias como ensayista y por su vocación de reformador social. Para sus lectores, señala Keck (2013), su énfasis en las consideraciones morales obstaculizaba la exactitud en los datos. La sabiduría práctica (*Practical Wisdom*) fue un tema recurrente en las obras el Helps, que oponía a los problemas de la sociedad moderna y que hacían necesario un “predicador laico.”

³⁰⁴ Stephen L. Keck, *Sir Arthur Helps and the Making of Victorianism*. Cambridge (UK), Cambridge Scholar, 2013, p. vii

³⁰⁵ Keck, *Sir Arthur Helps*, 2

En el segundo volumen de su “*Friends in Council*” (1852) Helps aborda el asunto de la esclavitud³⁰⁶. La limitación a la individualidad estaba en contra de las ideas utilitarista que tenía su referente ideológico en John Stuard Milll, principalmente en su ensayo *On Liberty* (1859). La relación del individuo con la autoridad configuraba el éxito de las sociedades bien organizadas. Entre más cultivada este la individualidad en un orden político es más realizable el bienestar (wellbeing) de la colectividad. Después de *Friends in Council* su interés se dirige a los conquistadores del Nuevo Mundo, el estudio de las sociedades pasadas confirmaba el principio liberal movilizado por el utilitarismo. La historia de la interferencia de Europa en las sociedades primitivas permitiría, para el historicismo, hallar aquellas leyes que tenían su paradigma en la física. Así pues, si las sociedades originarias el nuevo mundo interrumpieron su desarrollo se debió a la pérdida de la individualidad a la que fueron sometidos. Desde Hobbes el pacto de los individuos con el gobierno supone la libertad de los asociados, por el contrario, el uso abusivo de la autoridad se soportaba en supersticiones agenciadas por la religión.

En *The Life of Las Casas, the Apostle of the Indian*, Helps expresa en las primeras páginas su admiración por el “Apostol”, “*one of the most remarkable personages that has even appeared in history*”³⁰⁷. Las Casas de Helps es un filántropo muy culto que sostuvo con valentía sus ideas frente a los más notables hombres de su tiempo. El contexto de superstición de la época enmarca por oposición, para Helps, de la figura del sevillano. En un gobierno fundado en el derecho divino, Las Casas recuerda al Rey que su gobierno se orienta al bien de la gente. La independencia entre la religión y las fuerzas del estado era manifiesta en la obra lascaciana:

At a period when brute force was universally appealed to in all matters, but more especially in those that pertained to religion, he contended before Juntas and Royal Councils that missionary enterprise is a thing that should stand independent of all military support.

La evangelización pacífica era la prefiguración del paradigma del gobierno liberal que tantos logros a ojos de Helps había traído a Inglaterra, ante todo en el periodo del

³⁰⁶ Keck, *Sir Arthur Helps*, 10

³⁰⁷ A. Helps. *The Life of Las Casas, the Apostle of the Indian*. London, Bell and Daldy, 1868, p. v

victorianismo medio (1851-1873), que significó una estabilidad económica importante para la nación. Las Casas es “Apóstol de las indias” para Helps, por cuanto el fraile tuvo a San Pablo como su prototipo, el “Apóstol de los Gentiles.” Figura señera del cristianismo primitivo. Bartolomé de las Casas como Pablo de Tarso tuvo una conversión que lo hizo ponerse al servicio de los “Otros,” de los gentiles. Su oposición a las prácticas de dominación imperial también iguala, a los ojos de Helps, San Pablo con Las Casas. Juntos fueron misioneros en tierras lejanas, apasionadas personalidades que resulto para ellos en incomprensiones y adversidades.

En *The Life*, Bartolomé de las Casas es presentado como un personaje influyente y poderoso dada su cercanía a la corte y por su conocimiento de primera mano de inventores, descubridores, conquistadores, y príncipes cristianos más destacados de su tiempo del que sería el último en morir³⁰⁸. Se había escuchado poco de Las Casas debido a que su obra no estaba al alcance de los estudiosos, sino que pertenecía a libros, manuscritos y documentos raros, hasta que el gobierno de España dio un amplio permiso para el estudio de su tesoro literario. A esto se suma el interés creciente, continua Helps, que en los últimos años (segunda mitad del siglo XIX) había suscitado el tema de los primeros registros de América.

El historiador inglés trata de hacer un retrato equilibrado del obispo de Chiapas contextualizando sus acciones en oposición a la leyenda que sobre él se había hecho, por ejemplo, sólo una mancha (blot) refiere Helps se suele reprochar en la vida de Las Casas: el de recomendar que se debería traer negros al Nuevo Mundo; sin embargo, no deja de señalar Helps que no fue el primero en su época de dar tal recomendación, y que en propósito del “Apóstol”, dicho consejo jugo una papel irrelevante. Además, de haberse cumplido el plan de Las Casas, serían también beneficiados los negros como los indios al sujetarse al Imperio colonial español reformado por sus propuestas, donde no habría esclavos sino “subditos” que acrecentarían las arca imperiales. Así mismo, pone de

³⁰⁸ “He survived Ferdinand fifty years , Charles the Fifth eight years, Columbus sixty years, Cortes nineteen years, Ximenes forty-nine years, Pizarro twenty-five years, Gattinara thirty-seven years”. Idem p. IX Estos datos debe ser recalculados debido a que Helps creía que BdlC había vivido 92 años, y los estudios contemporáneos de Helen Parish revelan que tenía 82 años al morir en Madrid.

manifiesto que una vida de sesenta años en defensa de los oprimidos (down trodden race) no se resuelve en un episodio. No termina su prólogo sin acometer a la civilización europea considerándola una pseudo civilización que destruyó tanto como civilizó.

Dividida en 12 capítulos *The Life of Las Casas, the Apostle of the Indian* inicia con su nacimiento del Licenciado Las Casas en la discutida fecha de 1474,³⁰⁹ y su muerte en julio de 1566, no sigue todo el plan narrativo de Remesal, inmediatamente después del Capítulo primero menciona “La conversión de las Casas”, su viaje a España y a la corte, y la muerte del Rey Fernando. En el Capítulo III refiere el encuentro de Las Casas con el cardenal Ximenes, la misión de los jerónimos y su nombramiento como “Protector de los Indios” y de nuevo se relata su regreso a España. El Capítulo IV menciona el encuentro de las Casas con el Gran Canciller, el establecimiento ante el Rey de su esquema de inmigración y sus conflictos con el Obispo de Burgos. Los arreglos de Las Casas para llevar a efecto su Plan de colonización son descritos en el capítulo V. El capítulo VI trata del intento de Las Casas por detener la expedición de Ocampo, sus requerimientos a la Audiencia, y posteriormente su designación como comandante de la expedición y fracaso por deserción de sus seguidores. En el capítulo VII Las Casas es recibido en un monasterio franciscano y se describe el destino de la colonia. Las Casas, en el capítulo VIII, profesa en la orden de santo Domingo dedicándose devotamente a la literatura. En el Capítulo X se describe su vida en el monasterio y sus escritos, y su determinación por “conquistar” (*conquer*) la Tierra de Guerra. Luego se menciona su envío a España y su retención por el Consejo de Indias. Los escritos lascacianos sobre los asuntos de indias, su nombramiento como Obispo, los conflictos con su rebaño y posterior renuncia al obispado, junto a su discusión con Sepulveda, son descritos en el capítulo XI. Para el capítulo XII Las Casas apela al Rey Felipe II mediante Carranza; escribe los Tesoros del Perú, y muere. Al final de la biografía Helps hace revisión de su vida.

Para Helps, la vida de del Padre Las Casas es una de aquellas que trasciende a la biografía, no fue un conquistador, un inventor ni un descubridor, sino que por la fuerza de su bondad adquirió fama inmortal. Su larga lucha por el bien de los indios, más allá de los

³⁰⁹ Dato que no refiere el primer Biógrafo, Antonio de Remesal

logros que haya o no tenido, le dan un lugar paradigmático en la historia, una historia construida hasta entonces sobre las obras del pasado y no sobre las intenciones. La narración de la vida de Las Casas permite comprender y escribir la historia de lo ocurrido en el descubrimiento, conquista y colonia del Nuevo Mundo, convirtiéndose así en un faro para el historiador que quiere adentrarse en una época. Las Casas constituye el ejemplo de aquellos personajes que dan cuerpo a la época en que viven y que más allá del logro de sus anhelos se vuelven imprescindibles. La historia, con Las Casas, ya no las escriben los vencedores.³¹⁰ No sólo su tiempo se explica por su persona, sino el porvenir, así los eventos posteriores al siglo XVI, señala Helps, se relacionan y se explican a partir de los éxitos y fracasos de Las Casas, la historia comprendida al modelo inglés W. Robertson, es la evolución a mejor de la especie humana.

Carlos Gutiérrez Lozano. Las Casas, el hombre y su tiempo

En 1878 Carlos Gutiérrez publica en Madrid *Fray Bartolomé de Las Casas, sus tiempos y su apostolado*, prologado por el historiador y eminente orador Emilio Castellar, exiliado político que como Llorente tuvo que marchar a Francia, en este caso por sus ideas anti monárquicas. Carlos Gutiérrez Lozano nació en Tegucigalpa en 1818 y muere en San Sebastián, España, en 1882. Hijo del Coronel José María Gutiérrez Osejo y de Margarita Lozano. Se licenció en derecho en la Universidad de Boston, posteriormente se dedicó a la carrera diplomática llegando a ser en 1860 Ministro de relaciones Exteriores de Honduras. Vivió una época de constante intervención de Guatemala sobre la política de Honduras, participó en el periodo de gobierno liberal presidido por Marco Aurelio Soto de 1876 a 1883 que orientó la educación mediante el positivismo, tan en boga en la época, y alentó la inversión extranjera principalmente de Estados Unidos.

La voluminosa obra de Gutiérrez sobre el Padre de Las Casas se divide en quince capítulos. Inicia, como decíamos, con el prólogo de Emilio Castellar para quien Bartolomé

³¹⁰ Un ejemplo de eso nos lo da la idea de que la publicación de *Brevísima Relación* fue publicada en Sevilla en 1552 sin problemas en tanto Sepúlveda, un oficialista, tuvo que en Roma y con retraso, como apunta el profesor Ricardo García Cárcel Op. Cit p. 23

es el producto de una época que dio a luz a grandes hombres, es una época creadora pero también de dolores de parto, pues la salida del paraíso para América. Castellar señala que no justifica la crueldad cometida con los naturales por ningún motivo, pero reconoce que llevar la modernidad al Nuevo Mundo no fue gratis y que España también tuvo que pagar un alto precio por aquello que llevó a América. Las irrupciones célticas, fenicias, griegas, cartaginesas, latinas, bárbaras, árabes, africanas fueron, a juicio de Castellar, muchos más crueles que la irrupción española en el Nuevo Mundo.

El apego a lo natural se vio remplazado por la religión de lo espiritual, indica el prologuista. Contrario a los ingleses los españoles aceptaron a los indígenas en su sociedad trasmitiéndoles en grados superiores todo aquello que ellos habían recibido, en particular un idioma que les abriría las puertas a la modernidad. Las nuevas repúblicas, continua Castellar, heredaron el estado social español que les permitió con el tiempo eliminar la esclavitud, sin caer en la guerra como sucedió con la “Republica del Norte”.

No se puede maldecir a España pues es tanto como maldecirse a sí mismo, su arte, su religión y sus leyes, ya son nuestras artes, nuestra religión y nuestras leyes. El alma de Las Casas es el Alma de España. Gutiérrez, afirma Castellar, escribe la biografía de Las Casas con el mismo espíritu religioso y liberal que animaba al Apóstol. En Las Casas hay una prefiguración de la “soberanía social,”³¹¹ del reconocimiento de la Igualdad entre los hombres, del derecho de los pueblos a gobernarse a sí mismo.

Entrando a la biografía compuesta por Gutiérrez encontramos que en la primera página titulada “introducción” se manifiesta el objeto de su trabajo, a saber:

Nos proponemos en este pequeño libro describir la vida y los hechos sobresalientes de uno de los varones más ilustres que España ha producido en el siglo XVI y presentar algunas consideraciones respecto a la poderosa influencia que pudo ejercer en sus tiempos.³¹²

Uno de los intereses de hacer la biografía de este eminente personaje radica en que a partir de su figura y persona se desatará una “extraordinaria agitación” que se mantendrá

³¹¹ Carlos Gutiérrez, *Fray Bartolomé de Las Casas, sus tiempos y su apostolado*. Madrid: Fortanet; 1878 p. XXXIX

³¹² Gutiérrez, *Fray Bartolomé*, 1

hasta fechas muy avanzadas. Gutiérrez se propone hacer un análisis, histórico, político y biográfico de Bartolomé de Las Casas, busca, ante todo, hacer una exegesis del momento presente en su relato tratado así de encontrar el hilo conductor que le permita dar razón del desarrollo histórico, lo que él denomina un “interés de actualidad.” Para Carlos Gutiérrez Lozano los monarcas no eran responsables de las acciones de sus súbditos, y por el contrario siempre quisieron defender y proteger a los indios. Los males hechos a los naturales de América fue el resultado precisamente de ignorar las ordenanzas del monarca. Gutiérrez justifica el poco o nulo cumplimiento de las normas benefactoras de la corona, debido a que un imperio tan grande que acarrea problemas de comunicación importantes, sumado a la codicia y corrupción de los que fueron enviados a gobernar.

Vislumbrar la figura y la obra de Las Casas es de suma importancia para comprender las prácticas de las repúblicas latinas y sus patologías. La desdicha de los indios subsiste, afirma Gutiérrez, las nuevas repúblicas latinas han nivelado al indígena con el resto de la población a la categoría de ciudadano, pero no les ha dado los elementos necesarios para el ejercicio cabal de sus derechos políticos. Por ejemplo, las crueldades con los indios continuaban en la república norteamericana que se había puesto como el ejemplo de buen gobierno; o en Australia, Tasmania y Nueva Zelandia donde se repetían los desmanes de los dominadores sobre las poblaciones originarias. La actualidad de Las Casas se dará, por lo tanto, siempre que exista opresión de un pueblo sobre otro por su superioridad armada.

Gutiérrez tiene frente así la revolución cubana de independencia y las anteriores guerras de Santo Domingo, y no duda en ver en ellas la influencia de Las Casas³¹³ entendiéndolas como fruto de la organización que España le brindó. Todos los conflictos humanos tienen su hilo de Ariadna que da cuenta de las motivaciones que pudieron existir y del curso natural del conflicto. La historia aquí deja de comprenderse como Maestra de la vida, y se vuelve en un modo de formación en política práctica.

En la parte introductoria de *La vida de Fray Bartolomé*, Gutiérrez recuerda, como sus antecesores, el reproche que se le ha dado a Las Casas de haber introducido a los

³¹³ Gutiérrez, *Fray Bartolomé*, 7

negros en el proceso esclavista español en el Nuevo Mundo. A esto Gutiérrez se opone haciendo ver que era opinión común, en tiempos de Las Casas, que los negros eran más útiles para el trabajo bajo³¹⁴ condiciones climáticas cálidas; y que los indígenas de natural afeminado y blandura eran incapaces de los mismos rendimientos.

Después de esto, Gutiérrez hace un recuento desde la antigüedad para demostrar que la esclavitud era un fenómeno de todos los tiempos y que por ello es injusto tachar a Bartolomé de Las Casas de ser su iniciador y, menos aún, su promotor. La obra de Las Casas, en cambio, es la manifestación de una época que llegaba a la conciencia de lo desafortunado de tan odiosa institución. Gutiérrez hace un recuento breve de todas las iniciativas legislativas de los países que han propuesto la abolición de la esclavitud con regulares resultados. Las revoluciones se pueden comprender, en la mentalidad de Gutiérrez, como la causa necesaria de los abusos e indiferencia de una clase privilegiada sobre otra menos favorecida. Dichas diferencias no son percibidas en su verdadera dimensión, requieren de la aparición de personajes como Las Casas que encarnen los males sociales heredados, por lo que la independencia se comprende como la superación de los factores negativos del legado Español. La abolición de la esclavitud por vía de revolución o por recursos legales estaba inscrito, para Gutiérrez Lozano, en las contradicciones de sociedades que se llamaban así misma civilizadas pero que albergaban y auspiciaban una institución bárbara.

En este sentido se habla de Bartolomé de Las Casas como un pacifista en tanto atacaba la raíz misma de las guerras, que en este caso correspondía a la violación de la libertad personal y a la restricción de las libertades políticas, conceptos que obviamente eran extraños al pensamiento de Las Casas. Consciente de esto Gutiérrez se apresura a ver en cristianismo el fin de las guerras de naciones por encima de los mecanismos de arbitraje internacional, pactos o tratados.

El oro que buscaba España se devolvió a sus colonias en arte y la arquitectura; con esta idea Gutiérrez debilitaba la del saqueo de la conquista como responsable de la miseria

³¹⁴ Antonio Herrera -en su *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas, y tierra firme de el Mar Oceano*- escribe: Y mandó [el rey] que se buscasse forma, como se llevasen Negros de Guinea, porque era más útil el trabajo de un negro, que de cuatro indios. Década I Libro IX , Cap. V p. 235

de las colonias americanas, caballo de batalla de las revoluciones de las repúblicas latinas. Las Casas para Gutiérrez en ante todo un amante de la verdad y de la libertad humana. Un adelantado a su tiempo que retomaba las antiguas enseñanzas del Evangelio que igualaban al conquistador y al conquistado en un derecho común y es norma suprema de las relaciones entre los pueblos “Paz en la tierra y concordia entre los hombres de buena voluntad.”³¹⁵

La Corona sale indemne y la culpa recae a los “gobiernos españoles,” y son estos gobiernos precisamente la causa de las insurrecciones de Hispano América y sus “independencias prematuras”³¹⁶. Guiado por la máxima de la ilustración: *Sapere Aude*, para Gutiérrez la independencia se hubiera dado naturalmente. Al final de su Introducción Carlos Gutiérrez Lozano plante el importante papel de la figura Las Casas de integrar a los pueblos Latino Americano al concierto de las “altas” naciones europeas, que debía naturalmente iniciar con el reconocimiento de su humanidad, pero para Gutiérrez la justificación de dicha integración se debe a la pervivencia de la raza europea en la sangre mestiza, eso sería un primer justificante del reconocimiento. El problema de la raza ya se asoma en esta manera de pensar de Gutiérrez, incluso entiende la guerra entre Haití y Santo Domingo como el intento de este último por no “fundirse” con la raza africana.³¹⁷

En la narración de la vida de Las Casas, Gutiérrez sigue casi al pie de la letra la propuesta de Llorente. Tanto el uno como el otro relatan el servicio que prestó el progenitor de Las Casas al rey Fernando III, El santo, con la diferencia de que Llorente menciona las prerrogativas de la nobleza otorgadas por lo que suprime la *u* de *Casaus* para ser más español, es decir, solamente se ganó el derecho de residencia; para Gutiérrez, en cambio, se gana el cariño del Rey y añade que gozaron del aprecio de los monarcas españoles recibiendo los honores de la nobleza.³¹⁸

Mientras Lorente inicia casi de inmediato con la narración del paso de Bartolomé a la Indias, Gutiérrez se demora presentando a joven Bartolomé como un hijo de la nobleza,

³¹⁵ Gutiérrez, *Fray Bartolomé*, 21

³¹⁶ Gutiérrez, *Fray Bartolomé*, 28

³¹⁷ Gutiérrez, *Fray Bartolomé*, 28

³¹⁸ Gutiérrez, *Fray Bartolomé*, 34

aprendiendo latín, griego y “terminado su carrera de Derecho en la Universidad de Salamanca”. Parte con su padre al Nuevo Mundo el 30 de mayo de 1498 regresando en 1500; por sus servicios recibe un indio para su servicio particular, también tenía un esclavo, dice Gutiérrez, cuando estaba en Salamanca, hecho que no menciona Llorente. Tanto Gutiérrez como Llorente narran la indignación de la reina Isabel al saber que sus súbditos estaban siendo repartidos como botín. Para Gutiérrez la formación de Las Casas fue en Salamanca, mientras que Llorente la ubicaba en la Villa de Sevilla. Las imprecisiones de uno y otro son notables entre sí, permitiéndonos comprender que su interés no era la verdad histórica, sino el de mostrar los vínculos de Bartolomé de Las Casas con Francia. Un padre que inicia como soldado y por sus méritos ingresa a la nobleza es un vivo ejemplo de las aspiraciones de la burguesía ascendente: ser reconocidos por su valor o ingenio.

Gutiérrez separándose de la narración de Llorente refiere que tras la muerte de la reina Isabel el rey, su esposo, inicia el proceso de las encomiendas que serán arrendadas por los miembros de la corte. En dichas prácticas radicaba el principio de las penalidades de los indios. Menciona a Pedro Mártir y su relato de los suicidios de los indios por evitar caer en las manos de los conquistadores. En su relato de la ordenación eclesiástica de Las Casas Gutiérrez copia amplios pasajes de Llorente diferenciándose en que el hondureño agrega cifras para mostrar las grandes cantidades de metálico que salía de la isla Española.

Llorente como Gutiérrez llenan los espacios que le permite la biografía de Las Casas con Datos de la *Historia general o Décadas* de Antonio Herrera y Tordesillas, posiblemente en la publicación francesa una narración más bien sobria que contrasta por ejemplo con la descripción que hace Gutiérrez de la masacre de Narváez. Muestra a los indios indefensos aunque numerosos superiores que simplemente “se dejan matar” sin oponer resistencia alguna. Aquí el historiador no habla de los conquistadores, de Narváez y sus soldados, sino que los llama “los crueles castellanos”, con “diabólica risa los hacen pedazos encima de los cadáveres de los demás”,³¹⁹ Gutiérrez no encuentra ninguna razón

³¹⁹ Gutiérrez, *Fray Bartolomé*, 43

para dicha masacre, Pánfilo de Narváez se mantuvo, en la narración de Gutiérrez, impávido mirando desde su caballo “las atrocidades que se estaban cometiendo”.

El cuadro que nos da de las Casas en dicha jornada es desolador: corre de un lado a otro procurando “arrancar alguna victima a su verdugo,” “forcejeaba, lloraba, amenazaba.” Al final convence a los indios de que bajaran, que la matanza había terminado y uno de ellos cree en sus palabras, baja con el clérigo y prontamente un castellano le clava su espada en el pecho dejando al clérigo atónito, quedándole únicamente el aplicarle los últimos ritos de la iglesia antes de que muriera. Antonio Herrera en sus *Décadas* refiere otra causa de este suceso —y que menciona también Llorente, pero Gutiérrez no lo toma en cuenta— pudo deberse a peleas por la posesión de unas yeguas de los castellanos o por las guirnaldas que llevaban los indios que les parecieron a los castellanos agujas para herirlos abrazándolos³²⁰.

Llorente hace un recuento más breve del incidente:

A Caonao il apaisa une violente séditions que les mauvais traitemens de soldats avaient espagnols avaient excitée parmi les naturels: ceux qui avaient fui dans les bois ne revinrent que lorsqu'on leur eut annoncé que le père Casas était fort triste de ce qu'il ne les voyait plus; il n'en fallut pas davantage pour les ramener dans leurs foyers; car, suivant le témoignage de Herrera, ils l'aimaient et le respectaient comme un pere et comme un défenseur³²¹.

Pero es obvio que este episodio marcó un hito para la vida del padre Las Casas, motivo por el cual Gutiérrez se detiene en una descripción cargada de emotividad. Se convierte en virtud de la narración en *testigo* de la crueldad, es *mediador* entre españoles e indios y *defensor*. Su figura crece mientras la de Pánfilo de Narváez es cargada de más notas negativas, se presenta como el que destruye las obras pacíficas de Las Casas.

En las *Décadas* de Antonio Herrera, Narváez y las Casas son amigos que trabajan conjuntamente por la evangelización de los indios;³²² Narváez es presentado como respetuoso de los indios, tratando en lo posible de separarlos de los castellanos para evitar

³²⁰ Herrera *Dec.* 1 Lib. IX Cap. XVI p. 260

³²¹ Llorente, J. *Oevres de don Barthelemi.* 18

³²² Herrera *Dec* 1 Lib. IX Cap. XVI p. 253

confrontaciones. No es el frío conquistador que mira impávido en su caballo cómo se cometen incontables crímenes. Como sea, es claro que Llorente y Gutiérrez toman esos datos de las Décadas de Antonio Herrera pero omiten, editan los acontecimientos del Cronista Mayor creando así la irrupción de sentido que opera en favor de Las Casas.

La figura del indio es igualmente idealizada, acepta sin reparo las descripciones que Las Casas hace de los naturales y acto seguido reprocha a Narváez por enfrentarse con gente tan pacífica. No describe causas probables de la conducta de los castellanos, las ve como inspiradas por el demonio. El Apóstol sevillano representa, por el contrario, la inspiración divina, la lucha del bien contra el mal sin más motivos que la voluntad de prevalecer el uno sobre el otro. Encarnación de la “rectitud y la justicia”³²³ que le era insoportable acompañar aquellas huestes destructoras. Solo la figura de un alma semejante, Pedro Rentería, viene a acompañar a Las Casas en estos momentos. Un “castellano acabado” como lo describe Gutiérrez que por su bondad contrastaba con aquellas gentes rudas justificando que con Las Casas fueran “amigos, vecinos y socios.”³²⁴ La figura de este castellano es importante, porque refiriéndose a la encomienda, dirá Las Casas: “*Pues en aquella época tan ciego estaba el buen padre como los seglares todos que tenía por hijos*”. Ver a un hombre bueno como Rentería en los mismos asuntos, lo justificaba o al menos atenuaba la gravedad que ya presentía respecto de la encomienda.

Dos hombres completos dedicados a los oficios de las granjerías, a la minería y a la construcción de locales, dice Gutiérrez, “*como si estas hubieran sido sus únicas ocupaciones y los empleos exclusivos de toda su vida.*”³²⁵ Llega el momento en la narración donde Las Casas y Rentería parecen asumir la vida de colono, se olvidan del fin sobrenatural de los indígenas, y es precisamente aquí donde se narra su “primera conversión,” en la Pascua de pentecostés del año 1514. La profunda reflexión a partir de la lectura del Eclesiastés Cap. 34 vv 21, 23 y 27, que sobrecogió a Las Casas en una enorme luz y a la vez en una profunda tristeza, obligándolo a dejar atrás los antiguos emprendimientos con una “*resolución heroica*”. Decide, en consecuencia, entregar los

³²³ Gutiérrez, *Fray Bartolomé*, 51

³²⁴ Gutiérrez, *Fray Bartolomé*, 53

³²⁵ Gutiérrez, *Fray Bartolomé*, 54

indios que se le había encomendado con sorpresa de Diego de Velásquez quien a partir de ese momento le tomó un gran respeto.

Esta narración nos hace preguntar, ¿cómo es posible que una persona como Las Casas, que según el relato de Gutiérrez, es testigo de los desmanes de los soldados de Narváez, sus crueldades e injusticias y, con todo, decida hacerse encomendero? Esto obedece a que Las Casas no asocia la guerra de los castellanos con la explotación; es decir, la idea de un sistema injusto es posterior, siendo antecedida por un estado de guerra entre los actores del conflicto. En ese orden de ideas la “conversión de las casas” corresponde a un nivel de conciencia del origen de aquel estado de cosas. Gutiérrez une este hecho con su viaje a España, al centro del poder. Ya no es un problema moral, con esta aproximación lascaciana al poder, la cuestión indígena adquiere connotaciones políticas. Por otra parte, Pedro de Rentería, del que Gutiérrez lamenta que se haya perdido su rastro en la historia, cumple la función de aprobar la determinación del clérigo.

Aunque Gutiérrez refiera la bondad y rectitud del modo que tuvieron de tratar a sus encomendados, el texto bíblico precipita la decisión de Las Casas entendiendo la encomienda como un abuso totalmente contrario al Evangelio y que refleja la incompatibilidad de un sistema de producción con sus más hondas creencias. Bartolomé de Las Casas encarna la crisis de conciencia de una época que como Lutero encontraba contradicciones entre el discurso y las prácticas.

En los días antes de su partida a España, Gutiérrez nos presenta a un clérigo que cual tábano predica a tiempo y destiempo, pero sin obtener los frutos que quisiera. Los que atienden a sus sermones, nos dice el hondureño, quedan apenas con una vaga impresión, pero sin la resolución de abandonar sus acciones. En península encuentra apoyo de algunos notables como Lope de Conchillos y rechazo de otros como el obispo de Burgos, que además de tener una personalidad difícil era propietario de repartimientos, según lo refiere Gutiérrez.³²⁶

³²⁶ Gutiérrez, *Fray Bartolomé*, 68

A la muerte del monarca Don Fernando, “El católico”, entran en escena el cardenal Jiménez de Cisneros y Adriano de Utrecht,³²⁷ personajes que no son fortuitos en la historia ni en la estructura narrativa que reproduce Gutiérrez. Son miembros eminentes del clero que en el interregno asumen el poder temporal en España. Cisneros representa la reforma eclesiástica y Adriano, igualmente la reforma del poder (fue preceptor de Carlos V). La primera relación de Las Casas con Cisneros y Utrecht es de tipo epistolar. Sensibles a la relación que daba Las Casas, Gutiérrez los muestra en extremo diligentes al punto que convocan una junta para tratar ese tema en particular.

Como resultado de aquellas reuniones surgió el plan de enviar padres jerónimos para que asumieran el gobierno de las Indias; reticentes al principio los religiosos a la labor que se les encomendaba, pues no se acomodaba al talante de la orden, tuvieron que ceder al fin, al imponerse la autoridad de Cisneros. Gutiérrez sugiere que la elección de estos religiosos obedeció a su fama de imparciales y muy estudiosos. No fueron los dominicos los encargados, nos dice Gutiérrez, debido a que no toda la orden compartía las intenciones de Las Casas. No correspondió tampoco a los franciscanos (Cisneros era franciscano) en principio debido a la cobardía de la orden de enfrentar las incomodidades que surgirían de confrontar los intereses de la población.

En esto, Las Casas sería nombrado “*Procurador o protector universal de todos los indios*,”³²⁸ y los jerónimos tendrían la principal función de reformar el gobierno de las indias enfatizando, —por especial encargo de Cisneros—, la idea de que los esclavos debían ser liberados. Este especial encargo orienta la labor de Las Casas y esto se refleja en la narración de Gutiérrez. Si antes su labor consistía en la defensa de los indios ante los abusos de los castellanos y la nula relación del repartimiento con los preceptos evangélicos, ahora organiza todo su discurso entorno a la “Libertad” de los indios:

Desde entonces Las Casas, y después de tener conocimiento del anterior preámbulo, ya ningún temor tenía de alegar en todas partes y afirmar que los indios eran libres y que todo lo que todo lo que con ellos se había hecho era contra su libertad natural, y todo lo que el Padre

³²⁷ N.A. Adriaan Floriszoon Boeyens, futuro papa Adriano VI

³²⁸ Gutiérrez, *Fray Bartolomé*, 72

alegaba contra la tiranía de los españoles y en favor de los indios era fundado sobre el principio incuestionable de que por derecho propio eran libres.³²⁹

Con este planteamiento Gutiérrez orienta la lectura de su biografía hacia la idea de la libertad, y hacia ella hace converger los anhelos de reforma de Jiménez de Cisneros y Adriano Utrecht. De igual manera, estos tres personajes introducen en las Indias el movimiento contra reformista que campeaba en Europa no sin ambigüedades notorias.

Aquellos propósitos eran todo un proyecto de estructuración de las poblaciones que tenía por objeto la mejor convivencia con indios, por ejemplo, dándoles de nuevo el poder a los caciques para que los indios llegarán a voluntad a las poblaciones. Así mismo el cacique tendría una jurisdicción propia donde pudiera actuar respecto de los crímenes que se cometieran. Así la libertad de los indios tenía su asiento en la libertad política de sus comunidades, pero una libertad “tutelada” por las autoridades españolas.

La imagen del indio de este programa de reforma es de un obediente súbdito, casi de un niño. El tema de la religión en esos pueblos de indios no era objeto de discusión. Al utilizar en las instrucciones dadas a los Jerónimos expresiones como “*Los indios que quedaren en el pueblo sean compelidos a trabajar lo que justo fuere a los conucos y en sus haciendas y también las mujeres y los niños*”,³³⁰ nos hacen pensar en una reforma solo pensada para los indios de las Antillas (Los tainos) que llamaban a sus porciones de tierra *conucos*, donde la explotación castellana, — en cuanto a la disponibilidad de mano de obra y carácter propio de los habitantes indígenas—, era distinta a la de Tierra firme, era, con todo un experimento social que surgía de una concepción unitaria de los habitantes del Nuevo Mundo de la que no eran responsables dada la mentalidad de la época y sus circunstancias históricas.

Sin embargo, en las *instrucciones* no todos los indios eran libres. A los españoles, paradójicamente, les estaba permitido ingresar esclavos en parejas a los pueblos de indios para poderlos reproducir; así mismo les autorizaban para cazar caribes que al no querer

³²⁹ Gutiérrez, *Fray Bartolomé*, 77

³³⁰ Gutiérrez, *Fray Bartolomé*, 85

recibir a los predicadores eran considerados bárbaros.³³¹ Dos condiciones para someterlos a la esclavitud: la voluntad manifiesta de no querer recibir el cristianismo y hacer mal a los cristianos; principios que abrían un campo amplio a interpretaciones convenientes.

La reforma política era principalmente una reforma moral. Estaba encaminada al buen trato de los que aceptaran la fe cristiana y “para el remedio y conservación de los indios”.³³² En las instrucciones dadas a los jerónimos se decía además que a los indios había que enseñarles un oficio de modo que pudieran vivir del producto de sus trabajos, lo que suponía poner fin a la encomienda, la cual era considerada una práctica parasitaria y principal promotora de un modo de vida que se apoyaba en el trabajo de otros.

Pronto Las Casas, continua Gutiérrez, se percata de la parcialidad de los Padres jerónimos en favor de los seculares. Viaja a España donde da relación a Cisneros de lo sucedido quien lo recibe con sorpresa. Las Casas está decepcionado por la tibieza con la que los jerónimos asumen la reforma y por su aceptación tácita de la encomienda en contradicción con las instrucciones dadas. Gutiérrez muestra que los franciscanos, poco ilustrados, y los dominicos, favorecedores de los españoles, fueron del mismo parecer de los jueces y oficiales reales en cuanto su complicidad con las encomiendas.

Llegando Las Casas a España se encuentra en los últimos días de la vida de Cisneros; muerto el prelado, toma la decisión viajar a Flandes a informar de lo sucedido al joven Rey Carlos V. Este nuevo acontecimiento supone un cambio en la narración biográfica de Las Casas, pues en el primer viaje a España muere el rey Fernando e igualmente decide ir a Flandes a entrevistarse con el Rey Carlos, pero es demorado por el Cardenal Cisneros, cerrándose de este modo el círculo de su primer proyecto.

En este nuevo momento en la narración de Gutierrez se aprecia una cercanía entre el rey y Las Casas pareciendo que “La fortuna por segunda vez pareciera poner en manos de las Casas la salud de los indios”³³³. El autor de *Fray Bartolomé de Las Casas, su vida y su apostolado* hace un extenso recuento de la expedición de Magallanes. Posteriormente

³³¹ “gente recia y estos son esclavos por no recibir a los predicadores (...) Por comer carne humana, Ídem p 88

³³² Gutiérrez, *Fray Bartolomé*, 88

³³³ Gutiérrez, *Fray Bartolomé*, 102

narra la propuesta de colonizar con labradores que compaginaba con la abolición de la encomienda en el sentido que la labranza de la tierra era para el pensamiento del renacimiento la actividad propia del hombre honrado³³⁴. En este momento aparece el reproche de traer negros como esclavos al nuevo mundo.

Para Gutiérrez la solicitud de Las Casas de una docena de esclavos africanos obedeció a la insistencia de los pobladores de La española a quienes se les había negado la absolución de sus pecados. Las Casas accede explicando en sus memoriales cómo esto traería ventajas para los indios. Se menciona el pasaje de la *Historia de Indias* donde Las Casas se excusa de su propuesta al no advertir entonces la injusticia con la que los portugueses capturan a los negros en la costa africana. De haber sido consciente de ello, dice el mismo Bartolomé, nunca lo hubiera sugerido³³⁵. El Gran Canciller de Carlos V y el Cardenal Adriano son señalados, en la biografía, como los responsables de enviar a cuatro mil negros esclavos al Nuevo Mundo.

Las Casas, nombrado capellán del rey, recluta sus labradores, se convierte en un caminante que recorre castilla convenciendo uno a uno a los labradores con las bondades de Las Indias y la posibilidad de enriquecerse rápidamente. Sin embargo, Berrio, uno de los confidentes de Las Casas, abusó de la confianza del apóstol y reclutó a toda suerte de rufianes y vagabundos. Una falta de coordinación entre las autoridades de los dos extremos hizo que los labradores pasaran miserias y penosos trabajos dispersándose finalmente, unos muriendo y otros terminaron en hospitales. Las Casas justificó este suceso a una falsificación de la cédula que se le dio a Berrio en donde en vez de decir “Hagáis lo que Las Casas os dijere” pusieron fraudulentamente y por órdenes del obispo de Burgos: “hagáis lo que os pareciere”, y fue allí donde se perdió el control sobre el proyecto. Una sutil treta para dar al traste con los proyectos de poblamiento de Bartolomé de Las Casas. En vano fueron los auxilio de comida que envió el Padre desde España pues aquellos labradores ya estaban muertos, dice Gutiérrez.

³³⁴ Véase FUERTES, J. L. *El discurso de los Saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*. Ediciones Universidad de Salamanca, 2012 p. 62

³³⁵ Gutiérrez, *Fray Bartolomé*, 109

Surge ahora un nuevo proyecto, el de poblar Tierra firme, Gutiérrez señala que uno de los motivos era sacar a Pedrarias de Tierra firme, y sacar oro que la tierra diera de sí. Se le concedieron 260 leguas desde Paria hasta Santa Marta, doce dominicos y franciscanos que se encargaran de la predicación y demás hombres que vestirían de blanco con una cruz de calatrava en el pecho y con el rango de “Caballeros de espuela dorada”.

El prelado de Burgos se opuso a este proyecto; sin embargo, Gutiérrez presenta un clero osado y de parte de las Casas que marcha al cumplimiento de su deber, no por fanatismo sino por un sentido evangélico. Este episodio le permite a Gutiérrez hacer un análisis del estado de los consejeros del Rey y un extenso elogio de Cisneros el cual encarnaba, para él, el significado del estadista íntegro y de una política sin intrigas de ningún tipo, sin artimañas. Tanto Adriano de Utrecht como Jiménez de Cisneros eran de origen humilde, Adriano por familia y Cisneros en cuanto franciscano.

Cisneros es el modelo de político, en lo encumbrado de su cargo abraza la pobreza usando a todas horas su hábito. Gutiérrez hace un contraste significativo que entre los gobernantes de su tiempo y aquellos que estuvieron favor de padre de Las Casas. No obstante, Cisneros no escapará del reproche histórico, Gutiérrez recuerda al lector que fue el causante de la quema pública del Corán en Granada. Lo cual contradice un espíritu liberal. Sin embargo, rápidamente Gutiérrez excusa la acción del prelado por el espíritu de su época donde se mantenía vivo aún el recuerdo de la guerra con los árabes.

De nuevo su plan se ve contrariado ahora por el obispo del Darién, juntos tendrán que comparecer ante el Rey cada cual defendiendo su causa. De esta jornada sale victorioso Las Casas y El obispo convertido a la causa de los indios, de gran provecho hubiera sido esa conversión de no haber muerto el prelado en tierras españolas. La negación del Rey de recibir a los Jerónimos en audiencia, quienes iban a dar relación de su obra en América, era interpretada por Gutiérrez como señal de la desaprobación del monarca a su trabajo y cierto favor hacia Las Casas.

Los planes de las Casas se ven perturbados en el Nuevo Mundo debido a Las guerras de castigo desatadas por el robo de unos indios a traición por Alonso de Ojeda y la venganza cruel de los indios sobre unos frailes que consideraban cómplices de los

españoles. Los rumores de guerra y más las terribles condiciones hizo que los labradores regresaran con Ocampo a la Española dejando a Las Casas con unos cuantos en la costa de Cumaná.

Persuadido de ir a España o a la audiencia de la Española, Las Casas decide marchar, Gutiérrez agrega: “Mucho le costaba a Las Casas (...) dejar desamparado el territorio”. Anticipando lo que sucedería, Las Casas da instrucciones de dejar dos barcos disponibles por si los indios atacaban a los castellanos. Efectivamente, los indios de Cumaná acometieron a los frailes devastando el monasterio donde Las Casas había ubicado a los labradores. El Apóstol se entera de lo sucedido de una manera curiosa, una vez llegados a Santo Domingo inicia su marcha y por el camino se queda dormido debajo de un árbol, en eso pasan unos españoles que le cuentan, sin saber con quién hablaban, que Bartolomé de Las Casas había muerto en un ataque de los naturales de Cumaná. Comprendió que algo terrible había pasado y esto, dice Gonzales, lo sumió en una profunda tristeza. Gutiérrez hace una reflexión: no siempre son necesarias solamente las buenas intenciones, sino que se requiere de la ocasión, de las circunstancias para la consecución de su objeto.

Horacio se alaba de poder sujetar y dominar las circunstancias, en vez de dejarse sujetar y dominar, en vez de dejarse sujetar y dominar por ellas; pero este precepto de la filosofía estoica y epicúrea debe solamente entenderse en el sentido exclusivamente moral e intelectual, y no es aplicable a los sucesos de la vida. Son las circunstancias las que hacen a los hombres.³³⁶

Para Gutiérrez, citando a Arthur Helps, Las Casas debió a acompañar a Ocampo a Cubagua y no marchar a Santo Domingo donde muy poco provecho se sacaría; debió volver desde un principio por sus trecientos labriegos y regresar con ellos lo que le hubiera dado mucho poder. Para Gutiérrez un factor que explica este fracaso era que Las Casas no estaba acompañado de lo que llamaríamos un equipo, hombres de confianza que siguieran su causa.

³³⁶ Gutiérrez, *Fray Bartolomé*, 163

Desengañado abraza la religión de los dominicos y se interna en el convento por siete años donde estudia y escribe, saldría con ocasión de la rebelión del cacique Don Enrique, altivo y valiente cacique que había causado derrotas a los castellanos. Las Casas se ofrece a ir y “ablandarlo,”³³⁷ lográndolo para sorpresa de todos. Gutiérrez recuerda a Quintana quien refiere en su biografía que “el mundo fue a buscar a Las Casas en su soledad.”

Este episodio marca un nuevo hito en la biografía de Las Casas, ahora ya no existirán planes ni proyectos, ya no cometerá el error, dirá Las Casas, de trabajar para Dios y para Mammón, es decir, para el poder espiritual y el temporal. Su labor será solamente la oposición a las autoridades coloniales en favor de los indios y de intermediación en sus guerras. Es llamado a pacificar la Tierra de Guerra (Tuzulutlan) en Guatemala lo que logra mediante cánticos que enseña a los indios, llamando así la atención del cacique que le permite a él y al padre Cáncer entrar a la Tierra de Guerra.³³⁸ Fundaron un pueblo de cien casas y una iglesia donde iniciaron a instruir a los indios en artes manuales, experiencia muy grata para Las Casas quien ahora busca que los españoles no tengan injerencia para poder expandir este modelo de evangelización.

Gutiérrez narra el estruendo que causó la publicación de *La destrucción de indias*, una de las nuevas facetas de Bartolomé de las Casas: la de escritor; obra que junto a *De unico vocationis* ya había iniciado con sus cartas y memoriales. Para Gutiérrez *La Destrucción de las Indias* refleja lo enceguecido que estaba Las Casas por su causa que no le permitió ver en su justo valor lo sucedido en la Conquista y trasgrediera los “límites de la prudencia y algunas veces los de la exactitud”³³⁹.

Para el capítulo VIII se narra varias catástrofes de los conquistadores, sus muertes y suicidios para después invocar a la Providencia que castiga a los operarios de crímenes guiados por la avaricia. Para el Capítulo IX Gutiérrez hace un salto en el tiempo y se remonta a la época en la que escribe, siglo XIX, la independencia de las nuevas repúblicas y las víctimas que produjo, todo para mostrar la continuidad de las tiranías y venganzas.

³³⁷ Gutiérrez, *Fray Bartolomé*, 173

³³⁸ Aun lo historiadores discuten acerca de la veracidad de la presencia del padre Cáncer en este momento.

³³⁹ Gutiérrez, *Fray Bartolomé*, 204

Las paciones de los conquistadores, a los ojos de Gutiérrez, renacían de nuevo en su tiempo en la independencia de los nuevos países: Nueva Granada, México, Argentina, Ecuador, Perú, Venezuela, Chile y Centro América... cuando los españoles se marchan queda una estela de guerra civiles que cobrarán las vidas de miles de personas. En aquel estado de cosas no duda Gutiérrez en la necesidad de otro Bartolomé de Las Casas que retome sus banderas en favor de las víctimas y denuncie los excesos de los victimarios.

Bartolomé obispo, nos dice Gutiérrez, fue blanco del desprecio en Chiapas y en las provincias por donde pasaba precisamente por denunciar a los que no respetaban la ley de liberar a los indios de sus pesados trabajos. Corresponde en propiedad la narración de Gutiérrez en este punto a una autentica hagiografía, particularmente cuando, por ejemplo, el obispo de Chiapas visita a uno que había jurado matarle y que se encontraba herido de gravedad en su casa; le perdona, logra su conversión y deja una huella imborrable en antiguo enemigo. Su obispado es descrito rodeado de controversias y rechazo de sus feligreses, se labra nuevos y más audaces enemigos. En su regreso a España tiene que ir al Consejo de Indias a defenderse de las acusaciones en su contra. Posteriormente vendrá lo que Gutiérrez denomina el evento más “ruidoso” de su carrera, el debate de Valladolid, donde presenta a la Casas como un “vencedor moral” frente a Sepúlveda, instrumento de oscuros intereses.

Ya para el final de su biografía Gutiérrez hace un análisis de las obras de Bartolomé de las Casas, señalando las ediciones de sus obras partir de la muerte del obispo. En el último capítulo cierra con la muerte de las Casas afirmando que fue el más eminente defensor de los indios junto a varios religiosos, sin embargo se asombra de que no pueda contar a un seglar entre los defensores. Los nombres que menciona como defensores de los indios son: Francisco de Vitoria, Antonio D. Ramírez, obispo de Segovia, El jesuita Avendano, Pedro de Córdoba y Antonio de Montesinos...Pero ninguno, afirma, tuvo el arrojo, el valor y la audacia y la infatigable actividad de Las Casas.

Frente a las acusaciones hechas contra Las Casas, por ejemplo la de la fallida colonización de Cumaná, Gutiérrez enfatiza que se debió a la “rapacidad y crueldad” de los conquistadores. En cuanto a la acusación de promover la esclavitud de los negros, Gutiérrez recalca que esta fue responsabilidad de los portugueses en 1474 mucho antes del

consejo de Las Casas. No se puede dar total crédito, afirma, a la confesión de Las Casas de haber promovido la trata de negros, pues es exagerada y tal arrepentimiento surgiría de su proverbial humildad. Sabido es que Carlos I, refiere Gutiérrez, en su estancia en Flandes ya había dado permisos a sus cortesanos para importar negros a la Española. También era conocido que los padres jerónimos recomendaban dicha importación³⁴⁰. La acusación habría surgido de la lectura de la obra de Antonio de Herrera interpretado por historiadores tales como Bryant, Edward, Gentil, Frossard, Marmontel, Raynald, Nuix y Roucher. Porque en tiempo de Las Casas, sus amigos y enemigos, y sus propios escritos no dicen una palabra acerca del trato de negros promovido por Las Casas.

Aún queda la historia en deuda con el padre de Las Casas, para Gutiérrez forma un parte muy importante en la historia de las naciones, ni siquiera en su patria, apunta, se le ha dado el mérito que merece: “Tal es la triste recompensa que la ingratitud depara a los más grandes bienhechores de la humanidad.”³⁴¹ Gutiérrez logra mediante la biografía del Apóstol explicar los acontecimientos de su siglo e incluso del siglo XVI. Trata de vincular las circunstancias a los planes y a los resultados de las acciones, sin embargo ve en el mal moral una constante y un código de interpretación de la política de todos los tiempos. Se involucra tanto en la narración que no duda en juzgar como debían haberse hecho las cosas, lo que denotaría una idea de lo apresurado que fue la dominación y la consecuente lucha lascaciana, era un ritmo vital que no daba cabida a la reflexión serena y profunda previa a la acción. No obstante, el biógrafo centroamericano acierta en ver una necesidad en los acontecimientos de su presente y de Las Casas, pero tales acontecimientos son como un laberinto donde cada nueva decisión complicaba aún más el curso de la historia.

³⁴⁰ Gutiérrez, *Fray Bartolomé*, 401

³⁴¹ Gutiérrez, *Fray Bartolomé*, 422

Antonio María Fabié: Las Casas y las leyes de la realidad histórica

Hijo de un farmacéuta, don Antonio María Fabié Escudero nació en Sevilla el 15 de junio de 1832 y muere a causa de un derrame cerebral en Madrid el 3 de diciembre de 1899. Vivió entre la función pública, la historia y la filosofía, en especial, la hegeliana. De extensa obra literaria, comprendió principalmente las biografías y cuestiones de filosofía moderna, así como la filología y el derecho. Fue socio fundador del Ateneo de Madrid frecuentado por escritores de la Generación del 98 y militó en el partido Conservador. Escribe su obra poco después de la tercera Guerra Carlista y dentro de la Restauración borbónica donde se establecerá un sistema liberal influenciado por la Revolución industrial y donde el poder de la Iglesia era significativo.

Su ingreso a la Academia de la Historia le permitió conocer importantes documentos sobre el padre de Las Casas, en especial le llamó la atención los últimos 6 años de la vida del apóstol de los indios. Le parece imposible que la *Historia general de la Indias* no vaya más allá del año de 1520 puesto que su último libro se escribió hacia 1561³⁴², cinco años antes de morir, y que al ser los años de las Conquistas de los imperios de México y Perú revisten una particular importancia. Se queja de que los documentos de su investigación habían sido reducidos o “purgados” debido al neoclasicismo introducido por los borbones y que proliferó en los literatos se principios del siglo XIX;³⁴³ este movimiento gustaban del equilibrio clásico frente a la “indigestión erudita”, por lo que no existió una crítica a falta de datos, borrados por una concepción de la belleza literaria.

Don Fray Bartolomé de las Casas, vida y escritos fue publicado en 1879, consta de dos libros y catorce capítulos. El primer libro trata de la “Vida del Padre de las Casas” y el segundo de sus escritos; en esto Fabié adopta el plan de Remesal quien también trata de comprender al fraile a partir de sus escritos, quedando igualmente la pregunta de qué tanto influye la lectura previa de obra lascaciana en la composición biográfica.

Después de la “ruina” de los proyectos Lascacianos se narra la profesión de Las Casas en la orden dominicana. Se presenta como un viajero que pasa contantemente de

³⁴² Fabié, *Don Fray Bartolomé de las Casas, vida y escritos*, Tomo I

³⁴³ Fabié, *Don Fray Bartolomé*. XII

España al Nuevo Mundo y viceversa en su lucha a favor de los naturales. Concluye con el obispado de Chiapas y las dificultades que encontró, su regreso definitivo a Castilla y posterior muerte. En el libro dos analizará Fabié las características generales de los escritos de Bartolomé de Las Casas, número y clasificación de estos, para concluir este primer tomo con un juicio de la *Historia general de las indias*.

En el segundo libro se presentan y analizan las cartas, representaciones y memoriales que envió Las Casas a nobles y autoridades que Fabié pudo obtener de sus estudios en el Archivo de Indias de Sevilla y Simancas, en su calidad de miembros de la Academia de Historia. Estos documentos son importantes para comprender las intencionalidades de defensor de los indios, pues ponen en su propia voz su versión de los hechos, que no nos lleva a pensar en la “verdad histórica”, pero que encuadran muy bien con la problemática tal y como la vio en su día Las Casas. La documentación del libro segundo del tomo primero, así como del tomo segundo, se presenta al modo de apéndices, no se relacionan la biografía con el contenido de las cartas, pero somos conscientes que esto no se lo propuso inicialmente Fabié, pero este análisis nos podría haber mostrado un Bartolomé de las epístolas más cercano que su *Historia de Las Indias* y la biografía de Remesal. La intención de Fabié es precisamente mostrar los hecho tal y como quedaron plasmados en los documentos sin intentar juzgarlos, son solo testigos de una actividad en favor de la dominación pacífica y evangelización de los indios. La mención de los trabajos de Bartolomé de las Casas, sin dar de ellos un juicio, es la manera de manifestar “la extraordinaria importancia de este notabilísimo personaje, gloria de nuestra patria”. Como resulta obvio no puede escapar a juzgar, por cuanto la neutralidad no es un principio metodológico para el historiador, sino ético frente al lector.

No hace, en cambio, uso de imparcialidad respecto a la conquista que presenta como una labor civilizatoria donde una “raza superior” absorbe poblaciones “menos aptas” para el desarrollo de la civilización. Siguiendo la ley de Malthus, Fabié ve como necesaria la conquista para evitar que los recursos de América se agotaran con el crecimiento de la población ociosa, esto es, la necesidad de establecer modelos de producción que revertieran la pobreza a tenor de los *Principle of population* de 1798, donde se escribe que el crecimiento poblacional es geométrico en tanto que los recursos alimenticios crecen

aritméticamente; así las cosas, la vida tranquila y holgada de los indígenas, a ojos de Fabié, traía larvada su propia destrucción. Que otra nación del mundo para lleva a cabo la empresa del descubrimiento que España, que había, según Fabié, alcanzado importantes cotas culturales gracias a sus contantes comunicaciones con el Renacimiento. Además, la lucha contra los mahometanos sostenida por ochocientos años le daba la consistencia moral para llevar el cristianismo al Nuevo Mundo. En síntesis, la obra de España en América es el tema de esta biografía lascaciana, obra, a ojos de Fabié, necesaria, merecida y providencial.

En la composición literaria de *Vida y escritos* se aprecia la influencia de las *Décadas* de Antonio de Herrera y Tordesillas en cuanto a la descripción de los paisajes que hace Fabié en las primeas páginas. Otra influencia que se puede percibir en Fabié es la del historiador Juan Bautista Muñoz de quien había leído sus obras en el Archivo de Indias de Sevilla. Su talante ilustrado que valoraba en extremo a la razón le impedida parcializar su narración, tratando de que fuera lo más objetivamente posible, sin embargo, con el firme propósito de controvertir las imágenes de la obra española que otros historiadores como William Robertson difundían en el mundo anglosajón, lo motivó al uso directo de los documentos más allá de la ideología,³⁴⁴ a fin de que el lector pudiera sacar sus propias conclusiones. Había la historiografía lascaciana alcanzado con Fabié la conciencia de la implicación ideológica, pero también se iniciaba un camino mediante la historia positiva para encontrar el verdadero rostro de Las Casas.

La biografía de Fabié tiene como eje central el proyecto que en nuestros días parecería paradójico: la “Dominación pacífica en Tierra- Firme”, pero influenciado per Serrano y Sanz, como dijimos, concibe a España como una de las naciones más avanzadas culturalmente de su época, tocándole por ello la empresa de dominación de Las Indias. La

³⁴⁴ Cabe anotar que Robertson en su *History of América* se queja de que no pudo ver los archivos de Simancas por que le era requerido un permiso de la Corona. Robertson afirma: “*Spain, with an excess of caution, has uniformly thrown a veil over her transactions in America. From strangers they are concealed with peculiar solicitude. Even to the her own subjects the Archivo de Simancas is not opened without a particular order from the crown; and after obtaining that, papers cannot be copy, without paying fees of office so exorbitant, that the expense exceeds what it would be proper to bestow, when the gratification of literacy curiosity is the only object*”. Robertson W. *History of America* in *The Works of W.R.* Vol. VIII, London 1817 p. XI

conquista es el tema de actualidad en su tiempo, lo que lo induce a publicar una vida de Bartolomé de Las Casas; de este mundo Fabié introduce la figura de Las Casas en los procesos de conquista que será una constante en la biografías del Sevillano.

Las Casas, dice Fabié, viene al Nuevo Mundo en la campaña de Frey Nicolás de Ovando, que había sido enviado como el tercer gobernador de las Indias. Su llegada coincide con el inicio de las rebeliones entre conquistadores, entre el Almirante y Bobadilla —que habría motivado el envío de Ovando— y la rebelión de Roldán, constituyéndose así: “la triste historia de los alzamientos, motines y rebeldías que anublaron la gloria y empañaron la fama de los conquistadores de América”.³⁴⁵

Parte Las Casas el primer domingo de cuaresma de Sanlúcar de Barrameda en el año 1502. Viaje aparatoso y acompañado por la fatalidad. El biógrafo afirma que hasta los reyes supieron del desastre y que la tristeza los hizo retirarse por algunos días del trato con las personas. A la llegada de Las Casas, resalta el biógrafo, le dicen los habitantes de las islas de una “pepita” de oro que pesaba “mil castellanos de oro”, y del descubrimiento de unos indígenas que servirían de esclavos. Las Casas refiere este caso en su *Historia de indias*. Con esto, Fabié presenta la explotación del oro como el motivo del viaje de Las Casas; el biógrafo quiso que este recuerdo fuera el primero de Las Casas para dar un ambiente y escenario de su acción: la primera forma que adoptó la conquista, y el secuestro de indios para la búsqueda del oro. La pepita de oro es encontrada por casualidad por una india que en el descanso de su “penosísimo trabajo a qué se destinaban los miserables indios,”³⁴⁶ dio un golpe con una varilla y salió la piedra que según el mismo Las Casas “tenía el tamaño de una hogaza de pan.” El hecho que hubiera sido una mujer indígena la que encuentra la piedra permite caracterizar a Fabié la desconsidera explotación de la mano india. El final de la narración de este episodio encierra un significado especial. Valorada en 3.600 pesos o castellanos de oro, la pepita fue embarcada hacia España junto al “tristemente célebre” Bobadilla, pero en el camino los sorprendió una tormenta que hundió la flota, perdiéndose la pepita el comendador, una señal del destino que correría el gobierno de las indias por su codicia desmedida. Fabié, hablando de

³⁴⁵ Fabié, *Don Fray Bartolomé*. 15

³⁴⁶ Fabié, *Don Fray Bartolomé*. 17

Bobadilla dirá: “pagó de este modo las iniquidades que cometió y dejó cometer con los indios,”³⁴⁷ castigo que hace además extensivo a Colón.

Debido a los ocho años de silencio en Cuba, Fabié responsabiliza a Las Casas de los desmanes cometidos con los indios. Piensa que participó como cualquier español en la explotación y reducción de la población nativa. La complicidad de Las Casas se funda, para Fabié, por cuanto fue testigo presencial de lo cometido en las guerras entre castellanos e indígenas. Más allá de esto, Fabié describe a Las Casas como un perpetrador de crueldades a quien después le pesa en el alma todo lo cometido. Por vergüenza o por su dignidad de párroco y licenciado no las refiere en su *Historia*, Fabié quiere, sin embargo, ir a ese pasado inconfesable del defensor, no tanto para juzgarlo sino para comprender los móviles de su lucha indigenista. De haber sido así, Fabié lo justifica por cuanto era muy joven y no ostentaba aun su sacerdocio, pero como todos los demás jóvenes eran seducidos por la fama que conlleva las grandes hazañas contra los infieles.³⁴⁸ Además, le parece inverosímil a biógrafo que Las Casas haya hecho campaña con los castellanos, solamente para mirar de lejos lo que sucedía.

No solo tomó parte Las Casas en las guerras y matanzas de que va hecha mención, sino que también él reconoce y declara que se utilizó del trabajo de los indios, y esto, antes y después de recibir las sagradas órdenes.³⁴⁹

Con esto quiere Fabié no solo que el lector tenga una visión imparcial de Las Casas, sino que se comprenda en términos generales que los sucesos que se le cargan a los castellanos, eran comunes en aquellos tiempos; tanto así que ni siquiera un perito en derecho objetó lo que sucedía. Las causas de la guerra estaban implícitas en la actividad de Las Casas quien, señala Fabié, conocía muy bien el territorio pues iba de un lado para otro cuidando sus propiedades e inversiones. La participación del joven y después clérigo en las luchas contra los indios estarían motivada por cuestiones económicas e ideológicas.

La primera conversión de Las Casas (la segunda sería su entrada en religión) estaría motivada por la predicación de los dominicos recién llegados a Santo Domingo, en

³⁴⁷ Fabié, *Don Fray Bartolomé*, 18

³⁴⁸ Fabié, *Don Fray Bartolomé*, 19

³⁴⁹ Fabié, *Don Fray Bartolomé*, 20

particular por el sermón del domingo siguiente a la octava de todos los Santos sobre “la gloria del paraíso” pronunciado por fray Pedro de Córdoba, que según Fabié influenció posteriormente en el pensamiento y los escrito del clérigo sevillano en defensa de los indios.³⁵⁰

En la campaña de Narváez, Fabié reproduce con algunos giros literarios la hagiografía de Remesal y la *Historia* de Las Casas. A diferencia de los biógrafos anteriores Fabié señala al miedo de los castellanos como el responsable de la matanza. Continúa la biografía al modo de anécdotas refiriéndose a guerras y alianzas entre españoles e indios, especial mente interesado ahora, de mostrar las sinceras intenciones del P. Las Casas de apartarse de toda aquella vida al modo como lo harían San Pablo y San Agustín. En los sucesos de Cuba sobresalen el bien y el mal, juntos, y ser consciente de esa convivencia es uno de los propósitos de la obra de Fabié.

En contra de la idea de una culpa de España por la desaparición de la población primitiva, Fabié, intenta comprender el pasado a partir de las ideas de su propio tiempo, ideas de corte positivistas que explican los hechos como el concurso de fuerzas que difícilmente se pueden comprender. Por ejemplo, como causa de la despoblación denunciada por Las Casas, Fabié, sin desconocer las guerras contra los indios, señala una ley “que gobierna el orden físico” según la cual cuando se ponen dos razas distintas en contacto “la superior aniquila a la inferior”³⁵¹ exculpados así, en parte, de la “total” responsabilidad de los españoles en la catástrofe demográfica de las Antillas. Asimismo Las Casas no sería responsable de sus juicios “exagerados”, pues desconocería la existencia de esta ley del orden físico. Por otra parte esta ley mostraría que España fue benigna con los indios, pues no fueron destruidos del todo como sucedió en otras partes del Nuevo Mundo.

³⁵⁰ Aunque no se conoce el texto del sermón de Pedro de Córdoba, es probable que el contenido de este estuviera referido en su “*Doctrina Cristiana para la instrucción de los Indios, México, 1544 y 1548*, Editorial San Esteban: Salamanca, 1987, donde aborda en uno de sus capítulos “las Glorias del paraíso” para explicar el artículo de fe en el Dios creador. véase también: Medina, M,A, *Una comunidad al servicio de los indios*; Madrid, 1983

³⁵¹ Fabié, *Don Fray Bartolomé*. 38

Pero así como existen leyes en el orden físico, existen otras el orden político. Por ejemplo el rencor entre flamencos y castellanos, surgido de la explotación económica de aquellos sobre la península, explicaría el hecho de que Las Casas en su visita a Flandes para ver al Rey recomendara la esclavitud de los negros, en un aparente acto de salvación de los indios solicitado por los colonos de las Antillas, pero que constituyó un objeto de interés comercial de los flamencos quienes astutamente recibieron a Las Casas y en un aparente acto de solidaridad con los indios “saciaron su codicia” otorgaron el privilegio negrero³⁵² a los genoveses quienes vendieron a su vez negros de Guinea a los “pobres” colonos de Cuba. Todo esto fue confirmado cuando Carlo V sube al trono y Adriano de Utrecht asume el solio pontificio: la condición de los indios, dice, Fabié seguía “tales como él las condenaba.”³⁵³

Respecto a la propuesta de poblamiento de Tierra- Firme Fabié explica que dicha empresa lascaciana no tenía futuro debido a una “misteriosa ley” esta vez del orden fisiológico según la cual los mestizos son casi absolutamente infecundos.³⁵⁴ Con esto todo lo que hace el hombre, Las Casas, es inútil si no se tiene el conocimiento científico de la realidad. La justificación histórica en el positivismo es determinista, por el contrario la Bataillon, como estudiaremos más adelante, Las Casas es “probabilista” y desde esa concepción se debe comprender el “plan de Las Casas.”

Conclusión, primera reconciliación de la memoria

En las biografías del Padre Las Casas que hemos reseñado se puede apreciar el conflicto de la representación entre una imagen idealizada y la búsqueda de comprender aquel siglo marcado por las independencias de las repúblicas americanas. Asimismo la huella del romanticismo se evidencia en las descripciones sobre la persona y los actos del clérigo sevillano. Principalmente se buscó hacer unas biografías que respondieran a la personalidad del defensor y a sus circunstancias, como es la de Quintana. Tanto la una

³⁵² véase: Alfonso Esponera. *B. de las Casas y la esclavización de los negros, según las aportaciones de I. Pérez Fernández O. P.* Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008

³⁵³ Fabié, *Don Fray Bartolomé* 122

³⁵⁴ Fabié, *Don Fray Bartolomé*. 72

como la otra no se podían explicar de modo independiente: la personalidad y las características de los acontecimientos son un hilo conductos para la comprensión histórica. Existe cierta correlación entre la naturaleza de los acontecimientos y el curso de las decisiones de los sujetos. Esta correlación se puede entender de un modo dialéctico, Las Casas no es el personaje que se adapta a un contexto de violencia y crueldad, su psicología debía reflejarse en la narración histórica, en eso consistía la construcción histórica de su vida; el historiador tiene como criterio orientador de su realización biográfica la imagen consagrada por los antecesores pero en diálogo con las condiciones políticas del contexto del siglo XIX. Los principios del Evangelio juegan también un papel importante en la interpretación histórica, al punto que no se aprecia con claridad hasta dónde Las Casas tiene un pensamiento propio.

La libertad es un tema recurrente en la historiografía biográfica de Las Casas, en ella la influencia del contexto de guerras de liberación da pie a la figura del sevillano como símbolo de la tradición de liberación que adquiere realización completa en los levantamientos de las jóvenes naciones. Estos historiadores refieren en sus narrativas del pasado al cierre de un ciclo histórico que tuvo su punto de arranque en la Conquista, una especie de justicia histórica se dejaba ver en algunos de sus escritos, evidencia de esta “filosofía de la historia”, es el intento mediante la “verdad histórica” de ubicar en su justo valor el papel de España en el Nuevo Mundo. Los españoles que asistieron a la conquista violenta de los pueblos originarios estaban dentro de un cuadro mental que le impedía ver un igual en la persona del indio; asimismo eran inexpertos en un modelo de producción de la riqueza que afanaba por los fines sin importar los métodos. La guerra surge de las tensiones que producen este modo de producción que debido a la premura de la colonia no acertó en hacer prontamente un marco moral.

Tanto Llorente como Gutiérrez ven en Las Casas el poder oponiéndose a sí mismo, la corona contra las autoridades de las Indias y los colonos, todos en torno al trato a los indios, que en últimas constituía un pregunta por la forma de comprender un fenómeno pasado del que no pudieron ser consciente debido a la inmediatez de los acontecimientos. Si le cabe responsabilidad a España es precisamente por no poder adelantarse a los acontecimientos, pero hay que anotar que en todo caso cualquier acción que se hubiera

tomado se apoyaría en suposiciones. Las leyes de Burgos, Las Nuevas leyes y demás disposiciones normativas representaron la paulatina conciencia del gobierno de las indias que no se coordinaba, como sucede también actualmente, con los poderes administrativos. En tanto uno recibían los requerimientos de la conciencia, los otros los de las urgencias de la producción. El poder de se autoevalúa, se critica, replantea sus derroteros o así lo busca bajo los principios del Evangelio. En efecto, la restructuración de los procedimientos de los encomenderos obedecía a imperativos morales que no se querían ver ajenos a ninguna esfera de la vida. No existía lo que ahora se llama una autonomía de las prácticas y los saberes. La coherencia moral daba cuenta de la estructura jerárquica de la mentalidad medieval que sentía fuertemente los embates de un nuevo orden mundial. Pero también el alto gobierno no lograba mantener una unidad de criterios y los biógrafos de Las Casas dan cuenta de ello específicamente en lo concerniente a la introducción de la trata negrera en el nuevo continente.

Huelga decir del papel de la religión como clave de comprensión de la vida de Las Casas. Antonio Llorente enfatiza en el fin sobrenatural de la campaña lascasiana. Denuncia en su biografía la injerencia de lo temporal en el curso de la evangelización, al mismo modo como denunció los intereses subrepticios a la institución de la Inquisición. Bartolomé de Las Casas representa una renovación del pensamiento católico, que asume sus debilidades en tanto organización humana, pero que no excluye la búsqueda de la perfección en tanto institución divina. Las Casas sería símbolo de aquello. La aspiración religiosa abrazaba el poder temporal y no lo contrario. La promulgación de leyes a favor de la evangelización pacífica era la realización del “venga a nosotros tu Reino”, suponía la unión del poder temporal con las aspiraciones religiosas prevista por San Agustín en la Ciudad de Dios. Con esta utópica visión del porvenir Llorente identifica “el plan de Las Casas” con el “Plan de Dios” que justificaría llevar los esclavos negros de África, pues este plan no puede basarse más que en la dignidad de su creación que principia en su reconocimiento como racionales. Por lo tanto un principio liberal de cariz político no reñía con los más altos propósitos evangélicos, sino que los complementa.

En términos generales las biografías lascasianas del siglo XIX buscan comprender un proceso que inicia en las prácticas y culmina en una conciencia que se concreta en un

cuerpo normativo que presiona la deteriorada relación entre dominadores y dominados. La vida de Las Casa en las narraciones decimonónicas experimenta dicho tránsito: de un encomendero ciego ante lo injusto de su empresa, a un fervoroso defensor de la causa indiana ante el delegado papal en Valladolid.

CAPÍTULO IV

BIOGRAFÍAS SOCIALES DE LAS CASAS, SIGLO XX

Para finales del siglo XIX España experimentaba el desastre que suponía la pérdida de sus últimas posesiones coloniales en ultramar. Esto produjo una profunda crisis que convocó a pensar el “ser” nacional que se nutría de saberse un imperio donde se podía recorrer el mundo por tierras de Felipe. Los dirigentes españoles decidieron expandir una nueva imagen, la nacional, que paliara de alguna manera la percepción de incompetencia en materia internacional experimentada en las guerras de 1898. Se encuentra en este esfuerzo los principios de una reflexión sobre la identidad española que tuvo en las letras un papel importante y que admitió una revisión de su pasado. Se quería integrar a España a en la era de las naciones y reconocerse ella misma como una nación. La voluntad de aferrar sus dominios americanos suponía, en cambio, un discurso legitimador del pasado indolente de la marcha de la civilización. Esta disputa se reflejó en las biografías y estudios históricos sobre el padre de Las Casas. La idea que había que atacar era que las prácticas culturales castellanas como la vida hidalga, desprecio por el trabajo, el cristianismo viejo autoritario e intolerante, y el despilfarro y corrupción de gobiernos venales de Iberoamérica, eran los causantes del fin del proyecto de España en América.

A. Biografías apologéticas

Manuel Serrano y Sanz Vs MacNutt: Las Casas y la cuestión española



Manuel Serrano y Sanz
(1866- 1932)

Uno de los estudios más importantes sobre Las Casas es la obra de 1918 del historiador americanista Manuel Serrano y Sanz, —nacido en Guadalajara, España, en 1866 y muerto en Madrid en 1932—, “*Los orígenes de la Dominación española en Américas*” publicada en la “Nueva Biblioteca de Autores Españoles” dirigida por D. Marcelino Menéndez y Pelayo.

El objetivo de esta obra planteaba la polémica que ha caracterizado el tema de los estudios lascaciano desde entonces:

Fue mi propósito, al publicar esta N. B. A.E., la Apologética Historia de Indias, escribir una biografía del padre de Las Casas y un juicio de sus obras, a fin de contrastar sus afirmaciones con los documentos y ver hasta qué punto hemos de dar fe a sus violentas diatribas contra la colonización española, contenidas especialmente en el calumnioso libelo de La Destrucción de Las Indias, y con más apariencia de verdad en su Historia de las Indias, arsenales que a los ojos cerrados han explotado los enemigos de España

Para contrarrestar el efecto de Las Casas, Serrano Y Sanz nos dice

He consagrado un estudio al gobierno de las Indias por frailes Jerónimos, no solo para vindicarles de las violentas acusaciones que contra ellos y su gestión lanzó el P. de Las Casas, más también por tratarse de un episodio que honra en alto grado a España, que encomendó la gobernación de sus colonias a quienes representaban la perfección evangélica; y porque, fuera de unos cuantos documentos incluidos en la Colección de Documentos de América, los demás yacían inéditos, y nadie se ha ocupado más que ligeramente de tal manera.³⁵⁵

Se apoya en la idea de que “La historia no debe ser una serie de canonizaciones a priori, ni mucho menos es lícito cerrar los ojos ante los hechos.”³⁵⁶ Refiere las críticas de su

³⁵⁵ Serrano y Sanz, M. *Los orígenes de la dominación española*, Madrid, Bailly-Bailliére, 1918, III

³⁵⁶ Serrano y Sanz *Los orígenes*, II

hermano de orden, Remesal, al “manchar la honra de su patria”³⁵⁷ y las observaciones de Quintana de ser un representante de la “intolerancia escolástica y religiosa de su tiempo”.³⁵⁸

Serrano y Sanz critica agriamente a MacNutt pues, a su entender, continúa con lo que denomina “las calumnias de los enemigos de España”³⁵⁹. El historiador norteamericano Francis Augustus MacNUTT (n. 1863- m. 1927) fue un católico practicante que llegó a un alto prestigio en el vaticano. En su obra, el historiador señala las controversias en las que Las Casas estuvo como figura central por más de medio siglo, resaltando que el asunto de la esclavitud no ha tenido otro defensor como él. Lo presenta entre los que han sostenido la lucha por la libertad en un proceso histórico de desarrollo. F. A. MacNUTT, nacido en *Indiana*, y estuvo influenciado por el proyecto de New Harmony (1825-1827) liderado por el reformista utópico escocés Robert Owen, que consistía en un pueblo ubicado en el condado de Posey donde se practicaría la idea de la fraternidad humana. Esto explica el énfasis que presenta el historiador de Las Casas como el promotor de una colonia Ideal. Caracteriza a los colonos españoles como “avaros y brutales” y a Las Casas como quien los exhorta moralmente. Diferencia las colonias inglesas de las españolas por cuanto las inglesas tenían un mismo sistema de gobierno surgido en un origen común, y el cual era estable; los funcionarios de las colonias españolas, corruptos y rara vez eficientes, en cambio, eran nombrados y depuestos por la voluntad caprichosa del monarca.

Esta diferencia era claramente antipática a ojos de Serrano y Sanz, lo que motivó la realización de la Biografía de Las Casas basado en un sentimiento de patriotismo herido. Poseía evidentemente mayor material documental primario³⁶⁰, a diferencia de MacNUTT, que solo contó con algunos escritos de Las Casas (*Brevísima Relación*) y las biografías de

³⁵⁷ La labor utópica de Las Casas, para Serrano y Sanz —en el prólogo a la Historia de Gutiérrez de Santa Clara (1906)—, trajo la ruina del Perú por las leyes que inspiró y que causó tantas rivalidades. Fraile de “criterio mezquino y estrecho, lleno de prejuicios y de errores en lo tocante a las bárbaras naciones”

³⁵⁸ Serrano y Sanz, M. Op cit p. IV

³⁵⁹ Del mismo parecer es la obra Vida de Españoles Célebre D. José Manuel Quintana 1807

³⁶⁰ Arthur Helps en su la *Life of Las Casas. The apostle of the Indies* de 1868 deja entrever que los documentos sobre Las Casas o que hicieran referencia a la Conquista no eran fácilmente accequible: “*The government of Spain has of late year throw open to all student, in the most unreserved manner, its literary treasure, and afforded every facility for their study*”. P. 17

Manuel José Quintana de 1845 y Carlos Gutiérrez de 1878,³⁶¹ por lo que su interés se orientó por la “verdad” histórica del gobierno de España en sus colonias oponiéndose a “*las calumnias de sus enemigos*”³⁶², *envidiosos de que Dios concediese a nuestra patria, en premio de su fe y de su espíritu cristiano, el dominio de amplísimas regiones en el Nuevo Continente*”.³⁶³

La obra de MacNUTT inicia refiriéndose a la familia de Las Casas, la educación recibida y su viaje al Nuevo Mundo, En el capítulo II describe el Descubrimiento del Nuevo Mundo por Colón. En el Capítulo III se remite a la Colonia de la Española, llegada de Las Casas y las condiciones de los colonizadores. En el capítulo IV hablará de los dominicanos en la Española, la ordenación de Las Casas y la conquista de Cuba. En el capítulo V relatará el discurso de Montesinos, la conversión (*Awakening*) de las Casas, Pedro de Rentería. Capítulo VI, el regreso de Las Casas a España; las negociaciones con el cardenal Cisneros; la comisión de los Jerónimos. En los capítulos VII y XII se narran los pasos para la constitución de la Colonia ideal. En el capítulo XIII se hace referencia a la profesión de Las Casas. El capítulo XIV describe la Bula de Pablo III, Las Casas en España, y Las Nuevas Leyes. Del capítulo XVII al XIX trata los conflictos y vicisitudes como obispo. El capítulo XX corresponde al “Debate con Ginés de Sepúlveda”.³⁶⁴ Finalmente, en el capítulo XXI, MacNUTT escribe de la estancia en el Colegio San Gregorio de Valladolid, los últimos trabajos y la muerte de las Casas. La biografía termina enfatizando la profecía lascaciana de la destrucción de España por las injusticias cometidas en el Nuevo Mundo.

La discrepancia entre estos dos autores radicada principalmente en el papel que tuvo los jerónimos enviados al Nuevo Mundo por el cardenal Cisneros tras los ideales utopistas de Las casas, Montesinos y Palacios Rubios. Para el sevillano, según la *Historia*

³⁶¹ J.A Llorente *OEuvres de Las Casas*, 1822. Juan de Torquemada *Monarquía Indiana*, 1614. Agostino de Vetancourt, *Teatro mexicano*, 1698; José Antonio Saco, *Historia de la Esclavitud*, 1875-76; Manuel José Quintana, *Vida de Españoles Celebres*, 1845; Carlos Gutiérrez, *Fray Bartolomé de las Casas, sus tiempos y su apostolado*, 1878; Antonio María Fabié, *Vida y escritos de Don Fray Bartolomé de Las Casas*, 1879.

³⁶² Hay que tener presente que estaba presente aún la enemistad de España con Estados Unidos por la pérdida de Cuba en 1898.

³⁶³ Serrano y Sans. *Los Origenes p. IV*

³⁶⁴ Nótese que no se habla del Debate de Valladolid, lo mismo sucede en la *Life of Las Casas. The apostle of the Indies*, de Arthur Helps de 1968 p.15 quien dice: “*Controversy with Sepulveda.*”

de Indias capítulo III, lo que hacen los padres jerónimos es una traición puesto que, a su juicio, ellos se confabularon con los colonos para dar al traste con su proyecto reformador.³⁶⁵ MacNUTT es del mismo parecer.

Las Casas was flouted as a fanatic, bent on destroying the Spanish colonies, and as an enemy of his country's interest. So adroitly were these and other arguments presented, and so overwhelming was the mass of testimony favourable to the colonist that constantly reached the Jeronymites from all sides, That They began to be ill-affected towards BdlC and to disregard his suggestions.³⁶⁶

Al tratarse de Cuba (llamada entonces Fernandina) y la Española (actual República Dominicana) atrajo el interés de Serrano y Sanz que mediante documentos controvierte las afirmaciones del P. de Las Casas y las MacNUTT, en el sentido de que Las Casas no conoció lo que los Jerónimos hacían en favor del evangelio o que sus datos no eran precisos debido a su natural desmemoria.³⁶⁷

El objetivo de Serrano y Sanz es efectivamente desacreditar la Historia de Indias, pues se lamenta que sea el único documento que se tiene de la comisión de los jerónimos en Las Indias. Pero de un mismo trazo buscaba controvertir las historias de anglosajonas que continuaban la Leyenda Negra. El historiador, para Serrano y Sanz es un funcionario de la verdad y su labor es de una dignidad tal, que de ejercerse mal, puede acarrear el descredito de las naciones en el presente. La identidad española, forjada tras años de lucha, debía recibir justicia del historiador, justicia que se expresaba en frecuentar los archivos, contrastar documentos y ser ante todo lo más detallista posible a fin de reducir la incertidumbre, de donde surgen los equívocos capitalizados por los enemigos de la patria. La lucha por la reputación histórica era otro escenario de guerra donde se disputaba ya no

³⁶⁵ De esto da clara cuenta Serrano y Sanz al decir: "Hecho que refirió Las Casas, muchos años después, en su *Historia de Indias*, cuando aún conservaba, como conservó hasta el fin de su vida, mala voluntad a los jerónimos, por no haberles estos doblegado a todos sus caprichos, sus aberraciones y su absolutismo". Serrano y Sans Op. Cit. p. CCCLIII

³⁶⁶ MacNUTT, F.A. *Bartholomew de Las Casas, his Life, his Apostolate, and his Writings*. Cleveland: The Arthur H. Clark Company, 1909, 83

³⁶⁷ "Dedúcese de los documentos arriba copiados que, o Las Casas no los conoció, o, lo que resulta más probable, con el transcurso del tiempo se le había olvidado muchos detalles de los negocios en que intervino, pues dice que Cisneros pidió al Provincial de la Orden de San Jerónimo *algunos religiosos*, cuando vemos en la cédulas transcritas que solo pedía dos." Serrano y Sanz, M. (Los orígenes de la dominación española, 1918, CCCXLVIII)

los dominios transoceánicos la integralidad de la obra de España en el pasado. La biografía de Las Casas bien para criticarla o para exponerla permitió a la nación española reconciliarse con su pasado colonial cerrando así un maravilloso capítulo de su historia que implicó a toda la tierra.

B. Biografías sociales

Gracias a autores como Serrano y Sanz y Meléndez Pidal no solo se pone en suspenso la significación de Las Casas para una cabal comprensión del pasado, sino que nos permite ver la configuración mítica del obispo de Chiapas. El héroe simbólico, que hemos llamado mítico, se comprende desde una lógica que estructura la relación de sus acciones. En el caso de Las Casas encontramos un *principio de identidad argumental* entre la personalidad y las acciones. Los primeros biógrafos, así como los románticos, basaron sus trabajos en torno a este principio: Las Casas era un hombre bueno. Las circunstancias eran las que se le oponían, pero si el buen clérigo se equivocaba era precisamente por la ingenuidad casi angélica que le caracterizaba. Estos primeros biógrafos se negaban o no podían ver ningún tipo de reserva mental en Las Casas. Era lo que hacía. Un segundo principio en estos historiadores era la siguiente: *a un efecto le acompaña una causa*, por lo que se podía explicar el presente remontándose a las causas. Un mal efecto es resultado de una mala causa. Las Casas luchaba entonces contra los efectos de una conquista apresurada. Los proyectos de población y de evangelización pacífica serían claras manifestaciones de este principio.

Serrano y Sanz y Meléndez Pidal, anatemas para los lascasistas, tratando de desenmascarar el “mito”, nos permiten, en cambio, comprender precisamente cómo se construye un mito historiográfico, abriendo así una fructífera ventana para los estudios de Las Casas y (en él) de la cultura. La narración de la vida y obra de Las Casas había servido para evidenciar una ruptura y un anhelo de unidad de épocas particulares. Ahora de lo que se trata es de ver esa ruptura y unidad en Las Casas. Se problematiza la “imagen” que el provenir debe hacerse del defensor universal de los indios. Se constata los

compromisos ideológicos implicados en la narración de su vida. Pero ahora nuevos documentos, traducciones, avances en los estudios históricos y sociales han de requerir a Las Casas por Las Casas para resolver el enigma del ser de América.

Marcel Bataillon. Las Casas y La Conciencia americana: Un descubrimiento espiritual.

En este viaje por las representaciones de un gran hombre, nos encontramos con un gran historiador. Nacido en la ciudad francesa de Dijon en la región de Borgoña el 20 de marzo de 1895, Marcel Bataillon fue un influyente hispanista especializado en el siglo XVI y XVII. Luego de experimentar los horrores de la Primera Guerra Mundial decide volverse un pacifista, lo que llevó al mundo de la política. Se doctoró en 1937 con su clásica obra *Erasmus en España*. En la Universidad de París y con otros colegas se opuso al hispanismo positivista y erudito del momento. Al ascenso del régimen nazi, fue encarcelado y llevado a un campo de concentración de donde puso salir gracias a sus vínculos con intelectuales influyentes. Se interesó en un primer momento por la literatura española picaresca y el humanismo en España. Este último lo llevaría a dedicar buena parte de su vida a estudiar a Bartolomé de Las Casas, especialmente en su obra de 1965 *Études sur Bartolomé de las Casas*, realizada en colaboración de Raymond Marcus, y *Las Casas et la défense des indiens* de 1971.

El americanismo en los estudios universitarios franceses se había dado a partir del último cuarto de siglo XIX,³⁶⁸ explicando el interés de los académicos de principios del siglo XX. Tales estudios tenían como objeto fomentar la acción francesa en el continente, “teoría de la unión latina”³⁶⁹ en su rivalidad con Alemania. En 1937 se funda la cátedra dedicada a las sociedades indígenas en la *École Pratique des Hautes Études*. En estos años estaba de actualidad el “paradigma braudeliano”³⁷⁰ —mientras en los Estados Unidos el “paradigma Prescottiano” orientaba los estudios americanistas— que integraba a América

³⁶⁸ Vélez Palmira. *La Historiografía Americanista en España, 1755-1936*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2007, 368

³⁶⁹ Vélez, *La Historiografía*, 369

³⁷⁰ Vélez, *La Historiografía*, 373

Latina a los procesos civilizatorios a partir del siglo XVI. Por otro lado, aparece la crisis de los *Annales* en 1968, representada por la historia de las mentalidades³⁷¹ que tendría a iniciadores y exponentes de la talla Lucien Febvre, Robert Mandrou, Georges Duby, Michel Vovelle y Jacques Le Goff, entre otros, todos influenciados por el psicoanálisis y por la obra de Lucien Lévy-Bruhl: “*La mentalité primitive*” de 1922. Le Goff definiría “mentalidad” con los siguientes términos: “La mentalidad de un individuo histórico, siquiera fuese la de un gran hombre, es justamente la que tiene en común con otros hombres de su tiempo”.³⁷² Este enfoque de la historia se contraponía a la historia de las ideas, de origen norteamericano, que estudiaba a los grandes constructores de los sistemas de pensamiento. Bataillon no sería en sus inicios de la escuela de la historia de las mentalidades, sino tiempo después al superar su “rezago positivista”.

El espíritu que animaba las investigaciones de Bataillon era “*poder fraternizar en alguna medida con el autor al escribir y con el lector para quien escribía*”,³⁷³ se puede apreciar, entonces, la fusión de horizontes que orientaba sus investigaciones históricas y el compromiso social surgido de haber presenciado los rigores de la guerra y la lucha anticolonialista argelina. Para el hispanista francés, las obras de los autores se justifican por el impacto y el “placer” que producen en su auditorio. Los textos son coherentes con los sentires de la época, volver sobre ellos es por tanto revivir aquel espíritu que los hace imprescindibles para poder escribir sobre un pasado en particular.

La Europa de Bataillon es la de la espiritualidad erasmiana, de la filología humanista y la Reforma católica. Como buen humanista, le atrajo la crítica histórica, en particular la que se centraba en las traducciones, un estudio eminentemente filológico. Esta tendencia se demuestra en su estudio de uso del lenguaje en *Las Casas* como clave para la comprensión del momento histórico de sus escritos. Le interesa la literatura del siglo de Oro y en un principio lo atrae la vida del *Lazarillo de Tormes*, obra que manifiesta, con

³⁷¹ Cano Vargas, A. “De la Historia de las mentalidades a la historia de los imaginarios sociales”. *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N° 1, 2012, pp. 135-146

³⁷² Cano, *De la Historia*, 138

³⁷³ Bataillon, Marcel. *Défense et illustration du sens littéral, The Presidential Address of the Modern Humanities Research Association*, Londres, 1967, cit. por Lafaye, J. *Un Humanista del siglo XX. Marcel Bataillon*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014

tono irónico, la crisis de una época sumida en las “apariencias”, pero en cuyo fondo palpita el hombre común, de carne y hueso, que lleva sobre sí el peso de la historia. El hombre sencillo es el verdadero héroe de la historia, en contraposición de aquel poder que llegará a su máxima expresión en la España de Carlos V, cuyo escudo real estaba adornado de dos columnas hercúleas que simbolizaban el avance, la conquista y el dominio; el hombre-de-a-pie, en cambio, significaba la resignación, la pobreza y el disimulo. Así pues, mientras España lleva el cristianismo al mundo, en su interior se anida una profunda crisis moral, imposible de identificar debido a la obsesión por desterrar las herejías luterana, e incapaz de ver el creciente anticlericalismo que se introducía en el teatro por el erasmismo portugués que se burlaba de los beneficios con los que Roma traficaba.³⁷⁴

El *Lazarillo de Tormes*, leído por Bataillon en 1915 en el Escorial, fue a los ojos del hispanista la representación desengañada de la vida, donde impera el dinero, la crueldad, el engaño y la astucia como formas de ganarse la vida. En esta obra se podía apreciar el impacto y placer que producía su lectura y los elementos propios de la ironía, que le permiten ser un puente, en tanto crítico histórico, entre el autor y los lectores. Así pues, la labor del crítico historiador es la de crear la atmosfera propicia para que la ironía alcance sus efectos. Conviene en el trabajo histórico vincular lo más próximo que se pueda al autor con su contexto histórico, asociando al lector mediante el símbolo a ese espacio reconstruido, que daría cuenta, además, del estado de la cultura.

Su rigurosa formación de historiador le exigía rastrear al verdadero autor del *Lazarillo*; nos dice Lafaye que con este propósito fue descartando una a una todas las hipótesis hasta llegar a la conclusión de la necesidad de profundizar en la idea de que fray Juan de Ortega, de la orden jerónima, como el autor de la novela. Esto reforzaría el principio irónico de su investigación histórica, pues sería un religioso quien reprocha mediante su obra los usos y abusos de la Iglesia. Otro ejemplo de esta actitud investigativa de lo tenemos en “*el memorial anónimo de Yucatán*” fechado el 16 de marzo de 1571 donde se presenta a Las Casas poseído por una diabólica veneración por los indios, dicho

³⁷⁴ M, Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 1950

texto era, según Bataillon, y a título de hipótesis, escrito por un religioso jesuita que quiso ocultar su nombre para no crear escándalo entre los feligreses en su crítica de las acciones misioneras. Bataillon basa su hipótesis en la firma de aquel memorial, donde el autor concluye con “su siervo” que le recuerda un término muy usado en los *Monumenta Historica Societatis Iesu*, pero que quizás pudo ser usado por la orden de Alcántara.³⁷⁵

Del mismo modo, la enigmática y anónima obra *Viaje a Turquía* c.a. 1556 atrajo su atención académica. Se centró en los acontecimientos históricos que rodearon al protagonista entre 1552 y 1556, por ejemplo, de la ciudad donde se desarrollan los hechos (Burgos). La obra se basaba en una comparación del occidente cristiano y el oriente islámico hecha por tres hombres: Juan de Voto a Dios, Mátalas Callando y Pedro de Urdemalas, donde la sátira y la ironía eran frecuentes.³⁷⁶ Bataillon le dedicó cuatro ensayos sobre el asunto del doctor Laguna como autor del *Viaje*.

Erasmus y España es la obra señera del hispanista. Había iniciado como una investigación sobre los estudios griegos en Castilla.³⁷⁷ El Erasmo de Europa, el mismo de Bataillon, era el símbolo de la rectitud de las costumbres: “Erasmus se había pasado la vida criticando la devoción sin alma, exaltando el culto en el espíritu, llamando a nuevas generaciones de cristianos que, incorporados a Cristo, fueran movidos desde dentro por la ley”.³⁷⁸ La rivalidad con el luteranismo estaba referida al uso que este le daba a la *sola fide*, mientras al luteranismo le servía para dividir la humanidad, para Erasmo significaba la unión universal de los cristianos, por encima incluso de las conclusiones de Trento. Era la hora de la conciencia que movía el espíritu de Europa y que se materializaba en la compleja vida religiosa española en los comienzos del concilio tridentino y que se decantó en la más tenaz ortodoxia; pero donde también brilló la antorcha erasmista con mayor intensidad. La *sola fide* había sido para los luteranos el instrumento de Dios puesto en el hombre para comprender la “Palabra de Dios”, sin necesidad de la tradición apostólica ni de las autoridades eclesiásticas; de esta forma, los erasmistas se acercaban muy

³⁷⁵ Bataillon, M. *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*. Barcelona: Ediciones Península, 1976, 317

³⁷⁶ Vease Ortola, M. *Un estudio del Viaje a Turquía. Autobiografía o ficción*. London: Tamesis Books limited, 1983, 32-37

³⁷⁷ Lafaye, *Un Humanista*, 48

³⁷⁸ Bataillon, *Erasmus y España*, 81

estrechamente a los luteranos, y por ello Bataillon encuentra los rasgos principales del erasmismo español en los procesos inquisitoriales contra el luteranismo e iluminismo. El humanismo y la libertad eran conceptos unívocos que solo podían manifestarse en una actitud conciliadora y tolerante que casi empezaba a desaparecer en la España de Carlos V, quien corría a apagar con crueldad cualquier levantamiento entendiendolo como de *lesa majestad*. El hecho de que el *Lazarillo* y el *Viaje a Turquía* fueran anónimos reflejaba cierta actitud española frente al pensamiento disidente que tenía al frente Bataillon, mientras escribía *Erasmus y España*: estallaba la guerra civil española, lo que hizo al estudio de Bataillon de honda significación para aquel momento histórico.

Le atrajo poderosamente el hecho de que Erasmo fuera un pacifista que vivió y murió al principio de la primera crisis de la conciencia europea, manifestada en él y en la tremenda figura de Lutero. Pero el mundo no estaba lo suficientemente maduro para la segunda crisis de la conciencia que se estaba generando al otro lado del Atlántico y en la persona de un joven clérigo en cuya cabeza se estaba entretejiendo los fundamentos de la conciencia americana.

Bataillon había aprendido, a fuerza de agotadores estudios del Siglo de Oro, que una obra histórica o literaria solo alcanza su consagración cuando ha podido engarzar el alma de un pueblo. Sin olvidar sus comienzos, Bataillon se interesa por la *historia espiritual* de Las Indias. Complementaría su sólida formación filológica con la Historia de las mentalidades donde será de mayor ayuda, al frío documentalismo histórico de sus comienzos, la fenomenología³⁷⁹, pues de los que se trataba era de leer en el espíritu de un continente que se descifraba a sí mismo.

Para Bataillon, el problema de Descubrimiento consistía en la creencia, por mucho tiempo sostenida, de que se trataba de un nuevo continente, idea reafirmada por O’Gorman para quien con la Conquista y la colonización lo que surgía era una nueva entidad histórico-geográfica,³⁸⁰ Para Bataillon, en cambio, el Descubrimiento del Nuevo Mundo es

³⁷⁹ Lafaye, *Un Humanista*, 57

³⁸⁰ E. O’Gorman. *Conciencia de la Historia*. Ensayos escogidos. México: Lecturas Mexicanas, 2011, 23

antes que cualquier cosa “un descubrimiento de hombres”,³⁸¹ con esto la naturaleza del descubrimiento había que encontrarla en sus raíces renacentistas y humanistas, saliendo así de la idea del descubrimiento como un evento medieval. Sin embargo, el episodio determinante del *sentimiento americano* tendría como trasfondo la mentalidad teocéntrica y milenarista, por lo que era preciso ir a los conventos por las raíces espirituales de América. Pero dichas raíces no se podían ver sino en la transición del trascendentalismo del gobierno divino al inmanentismo del progreso humano. La tradición entre el dominico Bartolomé de Las Casas y el jesuita Acosta. Bataillon se había propuesto a ir por el “hombre” y el primero que topó en su carrera fue con el obispo de Chiapas, y asumió como principio metodológico la conexión del apóstol con su época, siglo XVI, que conocía profundamente. Sin embargo, la *leyenda negra* se cernía oscureciendo la verdadera personalidad histórica de Las Casas. Para salvar a Las Casas de aquella tacha de propagandista antiespañol, Bataillon recurrió a la historia de las mentalidades para encontrar el sentimiento profético que animaba la acción evangelizadora de Las Casas.³⁸² Bataillon busca *el sentido* y la *significación histórica*³⁸³ y para ello es necesario “conocer la situación personal del autor”³⁸⁴ y la mentalidad es una clave de comprensión en su conocimiento. Así por ejemplo, en una parte de sus *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Bataillon intenta comprender las actitudes contra Las Casas de personas contemporáneas al fraile. Se apoya en una carta anónima llamada “memorial anónimo de Yucay” en donde, a modo de hipótesis, fue escrito, según infiere Bataillon, por el padre Jerónimo Ruiz del Portillo. Para identificar la *situación personal* de Las Casas, contrasta las dos mentalidades que se complementaban en parte: la mentalidad providencialista y de cruzada del padre Portillo, que explicaría su anti indigenismo, y el ideal misionero y el sentimiento de predestinación de Las Casas. A partir de esos tipos de mentalidades Bataillon muestra cómo la idea de evangelización es, en su sustancia, contraria entre ambos. La visión providencialista del padre Portillo veía en el imperio inca unos tiranos a quienes la Providencia permitió que sojuzgaran a los demás pueblos indios para que los

³⁸¹ Lafaye, *Un Humanista*, 56

³⁸² Cf. Saint-Lu, A. *Hacia un Las Casas verdadero. Novedad y ejemplaridad de los estudios lascasianos de Marcel Bataillon*. En AIH. Actas VII., 1980, 913-922

³⁸³ Bataillon, *Estudios* 332

³⁸⁴ Bataillon, *Estudios* 317

españoles los encontrarán ya reunidos y la evangelización fuera por tanto más fácil. Sin embargo, piensa el jesuita, el diablo habría inspirado a Las Casas para que los españoles dejaran aquellos territorios y los indios pudieran volver a sus idolatrías. De este modo, dice Bataillon, para el autor del *memorial*, los incas serían “tiranos modernos” y no señores naturales como los presentaba Las Casas. Es entonces donde se le da un pie a la *mentalidad de cruzada* de Portillo. La *mentalidad providencialista* también sería compartida por Acosta y Motolinía. Este último era el representante, entre los opositores al obispo de Chiapas, de la mentalidad apocalíptica en donde el Evangelio había que predicarse antes de la llegada del fin del mundo. A estos efectos, el emperador debía rápidamente conquistar mediante la guerra a los indios, para que después vinieran los misioneros a predicar y a convertirlos. Las Casas, a ojos de Motolinía, habría echado “el carro delante y los bueyes detrás”; del mismo parecer era el padre Portillo quien aconsejaba no iniciar misiones donde no se hubiera “pacificado” primero. Las Casas, por su parte, se ve a sí mismo como un *predestinado*, un instrumento de Dios para vencer al demonio, un hombre solo contra muchos, y es precisamente lo que le critica el padre Portillo, que “un solo hombre” fuera el motor único de amplios acontecimientos,³⁸⁵ refiriéndose a la promulgación de la Leyes pro indigenistas.

Con todo lo anterior, Bataillon, ve comprensible la actitud de rechazo frente a la propuesta lascaciana de una soberanía indígena, expresamente declarada en los *Tratados*. Pero más que esto, Bataillon hace una reflexión sobre la cultura donde la afirmación de que los pueblos tienen sus señores naturales, provocaba una controversia capaz de mover los cimientos del estado. El rechazo a la iniciativa lascaciana manifestaba entonces de modo indirecto los pilares simbólicos de la cultura representados mediante la metáfora del “cuerpo” y las “dos espadas”. El camino que nos propone Bataillon es comprender las concepciones del *poder político* como un estado de la cultura que las hace posible y que tienen en Bartolomé de Las Casas una oportunidad invaluable frente a la aparente unanimidad de la historia tradicional. Es por tanto, y en el plano historiográfico, el estudio de las excepciones que no confirman la regla. La cultura del siglo XVI en América se

³⁸⁵ Bataillon, *Estudios* 326

podía comprender desde el Providencialismo y el naturalismo organicista, discursos sobre el poder que buscaban dar una estructura de unidad al Nuevo Mundo mediante la sacralización de la historia y por ende del Descubrimiento, como empresa querida por Dios desde antes de todos los siglos. La idea de una “cabeza” universal que buscaba unificar lo temporal y humano con lo abstracto absoluto —mentalidad ontológica general de la teología escolástica que orientaba de la misión evangelizadora del Nuevo Mundo—, resultaba ser moneda de curso legal pero extraña a la doctrina del obispo de Chiapas.

La metáfora del cuerpo retomaba la idea muy renacentista de la unidad en la armonía y el equilibrio. Pero esta unidad se garantizaba en tanto existiera un poder central que aglutinara mediante la conquista lo que resultaba fragmentado. El Estado era un reflejo de la arquitectura del universo, el orden querido por Dios, pero referenciado siempre a un fin sobrenatural, pues no era posible que el hombre alcanzara la felicidad en el mundo; la última perfección del hombre se encuentra fuera del hombre³⁸⁶. El “amor”, desde esta perspectiva agustiniana, no podía estar dirigido a las criaturas sino a su creador. El estado es un mal necesario y la historia es la historia de la Ciudad de Dios. Desde la bula de Bonifacio VIII, *Unam Sanctam*, del año 1302 quedaba establecida la supremacía espiritual de la Iglesia sobre el poder temporal. Se establecía el dogma de que la iglesia es el “cuerpo místico de cristo” cuya “cabeza es Cristo”. No pueden, por tanto existir dos cabezas³⁸⁷, pues la historia del cristianismo se había originado cuando el mundo estaba bajo el imperio de un solo César: Augusto³⁸⁸. La idea de una soberanía de los indios, por lo tanto, sacaba a flote los fundamentos de esta doctrina antigua pero presente en la mentalidad de los opositores a Las Casas. No se quiere negar la diversidad de las cosas, muy evidente, sino enfatizar su sujeción a Dios. Esta idea se aplicaba incluso a la materialidad, pues según Santo Tomás, en la Suma de Teología, la novedad del mundo no

³⁸⁶ “*Gratia naturam non destruit, non tollit, sed perficit, elevat eam*” (S. Theo I q. 1 a 8)

³⁸⁷ Dante escribe en *De Monarquía*: “¡Oh género humano, cuantos tormentos, extravíos y naufragios has tenido que padecer desde que te has convertido en un monstruo de dos cabezas!”

³⁸⁸ Petrarca en una Epístola a los romanos dirá: “¿Cuándo hubo tal paz, cuando dominó tal calma y justicia, cuándo la virtud fue tan venerada, cuándo los buenos tuvieron tan grandes recompensas y los malos tan graves castigos, cuándo el estado estuvo tan bien aconsejado como antes, cuándo la tierra tenía una Cabeza y Roma era su capital? (...) ¡y cuánto más espantoso y horrible será un animal con mil cabezas distintas, que se muerden y lucha entre sí!

se podía explicar por sí mismo: “es necesario que la diversificación que se da a partir de la materia se reduzca a una causa superior” (I q. 47 a. 1)³⁸⁹. La divinidad es la causante de la diversidad de las cosas como necesidad para que existan grados de perfección: “el universo no sería perfecto si en las cosas no hubiera más que un grado de bondad” (I q. 47 a. 2).³⁹⁰ Esta idea hace pensar a Sepúlveda, por ejemplo, en la superioridad española sobre los naturales del Nuevo Mundo. Los indios estaban predestinados a ser gobernados por los europeos, así como los hijos de Noe, Sem y Jafet, estaban destinados a conquistar a su desobligante hermano Cam, condenado a la servidumbre perpetua.³⁹¹

Con todo lo anterior, resulta claro que el poder temporal secunda al espiritual, la guerra es la condición de existencia del estado en tanto ella permite unificar lo separado del “cuerpo místico”; esto explica no solo las incursiones armadas de los españoles frente a las culturas amerindias, sino también la hostilidad contra los moros, judíos y protestantes. Así mismo, nos aporta importantes ideas para comprender por qué Las Casas no recurre a Vitoria para argumentar sus posturas.

Las Casas se ubica por tanto en la transición paradigmática de mentalidades: entre *la doctrina organicista y de las dos espadas* (mentalidad de cruzada), hacia *la doctrina organicista de las dos repúblicas* (españoles - indios) que tendrá su representante a principio del siglo XVII en el jurista de la Universidad de Salamanca Juan de Solórzano Pereira. Bartolomé de las Casas y José de Acosta no se pueden entender de forma separada, y el estudio de uno nos remite al estudio del otro, al menos en el campo jurídico. Bataillon señala que el sueño del imperio universal amparó el ideal de Las Casas de hacer realidad el poder del rey de Castilla sobre muchos reyes en las indias, que supone la

³⁸⁹ Santo Tomás de Aquino. *Suma de teología I*, Madrid, Biblioteca de Autores cristianos, , 2001, 467

³⁹⁰ De Aquino, *Suma de Teología*, 468

³⁹¹ Justino Martir: “Y fue así que sucedió. Escuchen, entonces, ustedes, que por filiación son descendientes de Sem, ustedes invadieron, según la voluntad de Dios, la tierra de los hijos de Canaán y se apoderaron de ella. Después los hijos de Jafet, les invadieron según el juicio de Dios, les arrebataron la tierra y se apoderaron de ella: esto es evidente. He aquí, en fin, el texto mismo: «Se despertó Noé del vino y supo lo que con él había hecho su hijo menor, y dijo: “Maldito sea el niño Canaán, él será esclavo sea de sus hermanos”. Y dijo: “Bendito el Señor Dios de Sem, Canaán será su siervo. Que Dios conceda a Jafet un amplio espacio, él se establecerá en las moradas de Sem, y Canaán será su siervo”» (Gn 9,24-27). *Diálogo Con Trifón*

integración y no la anexión; política que fue recogida del lascasianismo por el Código Ovandino.³⁹²

La *mentalidad organicista de las dos repúblicas* vendría a crear un cuerpo místico donde el *Cuerpo* fuera España y el *Alma*, las Indias; metáfora que tendrá su realización en la idea latinoamericana del “Cuerpo nación”³⁹³ Por lo tanto, *en la mentalidad de las dos repúblicas estaba inscrita la conciencia americana*, y Bartolomé de las Casas sería uno de los iniciadores de esta ideología emancipatoria. Se establece aquí un nivel cultural alcanzado a mediados del siglo XVI donde se comprendía al “otro” dentro de un discurso integrador que reconocía un contexto multicultural, un camino para arribar a la concordia entre los pueblos. Sin embargo, la situación histórica de la Colonia de finales del siglo XVI vendría a replantear los ideales.

Una evidencia para Marcel Bataillon de la amplia acogida del pensamiento lascaciano en el Perú la encuentra cuando estudia la cuestión relacionada con el vínculo entre Las Casas, Vitoria y Carlos V. A partir de la lectura del memorial anónimo de Yucay, encuentra la idea de que la conciencia del emperador había sido arrinconada debido a los relatos de Las Casas de las crueldades de los españoles, al punto que el monarca había decidido abandonar no solo el Perú, sino todas las Indias. Solo Vitoria pudo detener, según el *memorial*, la decisión firme del emperador. Bataillon hace frente a estas afirmaciones mediante un estudio histórico, concluyendo que no hay un documento ni afirmación de los historiadores de Carlos V donde aparezca dicha preocupación por la salvación de su alma en estas cuestiones. Además, la intervención de Vitoria es también dudosa puesto que el mismo emperador había mandado expropiar las obras del profesor de Salamanca, con la prohibición de impartir clases o charlar incluso sobre sus *Relecciones*. Razón por la cual

³⁹² Bataillon, *Estudios* 332

³⁹³ Para José Ballón Vargas: “la metáfora naturalista del poder político es un conector discursivo fundamental desde el Acta de fundación española de Cuzco (1534), pasando por la Historia natural y moral de las Indias del Padre Acosta (1590), *El paraíso en el Nuevo Mundo*, de León Pinedo (1650), *Lima fundada* (1736) de Peralta Barnuevo (“cuerpo místico”), por Tupac Amaru (“Cuerpo político y restitución”, 1780) y Tupac Catari (“Hacer un cuerpo entre indios y españoles”, 1781). En la independencia la metáfora del cuerpo se encuentra por ejemplo en la constitución peruana de 1822: “*Todas las provincias del Perú reunidas en un solo cuerpo, forman la nación Peruana*”. Ballón Vargas, José (ed.) *La complicada historia del Pensamiento filosófico peruano*. Siglos XVII y XVIII. Tomo I. Lima: UNMSM. 2011, 122

Bataillon busca otras fuentes para poder comprender la intencionalidad del *memorial de Yucay*. Descubre, sin embargo, que la afirmación del abandono de las indias es reproducida por Solórzano Pereira en su *Política Indiana* (Lib. I, cap. XI, núm. 22), por lo que cabe creer que el escritor anónimo era una persona muy bien informada sobre una idea común. Al no encontrar evidencias directas de la intención de España de abandonar el Nuevo Mundo, y así restituir el poder a los gobernantes indios (lo que el *memorial* considera una inspiración demoniaca) Bataillon recurre a la situación histórica de la colonia en el Perú.

Tan bien estaba establecida la colonia que la sola idea de que los españoles salieran del territorio comprendía un gran riesgo. En principio, al dejar los españoles las tierras del nuevo mundo se cumpliría un servicio al diablo pues los indios regresarían a sus idolatrías y los señores incas (tiranos modernos) volverían a sojuzgar a los demás pueblos; o por el contrario, si lo que se retirara fuera el gobierno español, los españoles que se negaran a retirarse ejercerían un despotismo mucho más cruel que el anterior, ya sin Dios ni ley. Además Bataillon resalta que el memorial se escribe en tiempo de levantamientos de los señores incas contra los españoles, en particular el de un inca rebelde que se había resguardado en las montañas de Vilcabamba y que Las Casas, mediante algunos religiosos, había planeado una estrategia de negociación para reducirlo. La libertad de los indios era un tema controvertido y de mucha significación para la colonia española en el Perú y esto por cuestiones económicas, debido a su “situación” geográfica, los andes no podían aspirar a comerciar frutas, tabaco y especias como lo hacían las colonias antillanas. Su modo de sobrevivencia estaba en el intercambio de metálico con la metrópoli lo que suponía una empresa minera que requería de la mano indígena más adaptada a aquellas alturas que los negros. La idea entonces del abandono de España por cuestiones de conciencia y las nefastas consecuencias para la cristiandad y para los mismos indios estaba alimentada de un temor por un levantamiento indígena que pusiera fin al modo de subsistencia de los españoles en el Perú. El *memorial* sería un intérprete de esta “situación histórica” y que ve Bataillon como la única evidencia a las afirmaciones que contiene. Es interesante apreciar cómo el humanista francés reconoce en sus trabajos historiográficos la relación existente entre los documentos y el contexto económico y social. Aprovecha además para matizar la idea del requerimiento de Las Casas a que los españoles abandonen las Indias;

si bien hablará de una soberanía indígena que supone cierta independencia respecto de la Corona, Las Casas no quiere sacar a todos los españoles del Nuevo Mundo, sino mejorar su calidad, lo que a las claras significa una reducción de su número entre los indígenas. Los indios son más proclives a los vicios de la mayoría de los españoles, por lo que la reducción del número de españoles en las indias repercutiría en el mejoramiento moral de los indígenas. Para Las Casas, la grandeza de la Corona radica en la cantidad de reyes que se pliegan a su autoridad, pero España no debe abandonar totalmente a las indias, sino intervenir pacíficamente en su evangelización recibiendo un tributo en pleno derecho; por el contrario la situación con la que el obispo luchaba era la de una inmensa cantidad de “esclavos” doblegados a un Señor Cristiano por el garrote, aceptando el Evangelio más por miedo a sus predicadores que por una sincera conversión. Por lo tanto, Carlo V, Vitoria y Las Casas están relacionados por las condiciones y mentalidades de la colonia más que por los estudios históricos que han buscado las influencias de uno y otro sobre el emperador.

No se trata de recopilar solamente documentos y hacer hipertextualidad entre ellos, sino reconocer la actitud de los “proto-americanos” que van reconociendo las características de su existencia frente a las disposiciones de un país lejano. Con el tiempo las brechas se harán cada vez más grandes, aumentadas por la indiferencia de monarcas posteriores que traerán aparejadas las independencias americanas. Las Casas juega un papel importante en la emergencia de la conciencia americana. El estudio de su vida y sus ideas nos abre a la comprensión de uno de los capítulos más importantes de la historia americana y que marcarían su desarrollo posterior.

El Descubrimiento y Colonia, por tanto, no significan simplemente la integración de un continente a un discurso cosmológico, sino la comprensión del hombre que se adapta a las situaciones haciendo así *historia*; situaciones que generarán, con el tiempo, maneras particulares de comprender la existencia. No deja de ser paradójico, por lo demás, que el surgimiento de la conciencia, íntimamente vinculada con las exigencias del contexto, se enmarca en el problema de la explotación, la dignidad del indígena y sus derechos en tanto primer habitante del continente.

La doctrina de las *dos repúblicas* se verá matizada por la idea de la *criollización de los españoles*, en otras palabras, no el clima, como se pensó largamente, sino el contexto social de la colonia aportará al surgimiento de la conciencia americana. Los españoles que dejaron su tierra encontrarán en América una nueva patria y solo mantendrán una relación nominal con la metrópoli. La preocupación por las repercusiones económicas que supone adoptar las ideas lascasianas, y que como veíamos vertebraban los imaginarios del memorial de Yucay, era la manifestación de una conciencia de la realidad del nuevo mundo acosada por los desempeños comerciales europeos. La desconexión con las ordenanzas regias evidenciaban una conciencia de quienes había hecho vida en América.

La cultura hispanoamericana, que ya había iniciado un proceso de mestizaje de grandes proporciones, no se sentía identificada con la clase indígena, pero las disposiciones respecto a la prohibición de esclavizar a los naturales les hacía caer en la cuenta de la presiones extranjeras así como la naturaleza de los habitantes de las colonias. Bataillon nos presente una miniatura, un ejercicio de micro historia, donde se aprecia lo avanzado del proceso de criollización de los españoles en aquel camino a la conciencia americana, donde Las Casa adquiere una importancia capital.

Bataillon regresa a su estrategia historiográfica iniciada con la escritura de *Erasmus y España*, de ir a los archivos de la inquisición para encontrar episodios significativos que manifestaran idearios. En los folios encuentra que el dominico fray Francisco de La Cruz es condenado por la inquisición limeña a ser purificado mediante las llamas. Su pecado consistió en presentarse como un profeta al que Dios le había entregado la misión de restaurar la Iglesia en el Nuevo Mundo. Todo comenzó cuando María Pizarro, llamada la “criollita viciosa”, después de ser exorcizada de una posesión demoniaca, fue poseída por un “Ángel” que profetizó a fray Francisco como el futuro papa y rey de la nueva cristiandad en las Indias. El Fraile escuchó lo que la ex posesa le comunicó, lo que lo hizo caer un delirio predicando desde el pulpito cuantas herejías venían a su mente: los fieles mal avenidos con el celibato, se podían casas, era lícita la poligamia, la encomienda era a perpetuidad y la conquista violenta era querida por Dios. Las autoridades eclesiástica vieron en aquel discurso una amenaza potencial, representaba una ruptura con la rigidez moral que las ordenes reformadas traían al nuevo mundo. Pero Bataillón va más allá de las

alucinaciones de un exaltado y encuentra en aquel discurso la manifestación de una nueva sensibilidad que claramente chocaba con la ortodoxia española tridentina. Era una religiosidad para el mestizaje, fenómeno que estaba en aumento. La moral no es algo rígido, sino que se adapta al estado cultural de la colonia. El herético dominico había salido del colegio de San Gregorio Valladolid donde escuchó del propio Las Casas su doctrina indigenista y las profecías del sevillano respecto a la destrucción de España por haber destruido Las Indias; temeroso de las represalias inquisitoriales contra su orden decide embarcarse al Nuevo Mundo lleno de ideas milenaristas, de aquellas que afirmaban que los indios eran la tribu perdida de Israel en Mesopotamia y que habría de ser descubierta y convertida para desatar así el fin de los tiempos.

En los interrogatorios, sin embargo, el fraile rechaza abiertamente las Ideas de Las Casas, recomienda que las conquistas se hagan con mestizos e indios en gran número, evitando llevar militares castellanos que no luchan, pero sí se afanan por el botín; parecer similar a las propuestas de Las Casas de poblar con labradores Tierra-Firme. Dios, por boca de María Pizarro, quería “remediar al Perú”, para eso era necesario exigirle a los indios su adhesión por fe y no por la recitación de un credo difícil de entender. El cenáculo de Las Casas estaba, por tanto, equivocado, los indios debían ser conquistados por las armas y reducidos a la fe, siendo los mismos criollos e indios merecedores de encomiendas. Estas ideas del heresiarca claramente anulaban la concepción de las dos repúblicas, Venecia se retiraría de Lepanto y el turco se apoderaría del Viejo Mundo, solo los españoles del Nuevo Mundo, los indios y los mestizos constituirán la “Nación santa”. ¿Cómo no ver en estos arrebatos místicos la genealogía del discurso de la identidad latinoamericana que encontrará en el siglo XVIII su apogeo?

Poco antes de su condena a muerte, el fraile confesará tener un hijo, Gabrielico, con una mujer principal de la sociedad limeña y cuyo esposo se encontraba ausente. Esta circunstancia manifestaba para Bataillon una mentalidad sobre el Nuevo Mundo: un lugar donde la relajación de las costumbres y los pecados contra el celibato eran frecuentes. Sin caer en los viejos lugares de la influencia del clima sobre la condición del hombre blanco trasplantado a América, se puede ver, en cambio, la influencia de la sociedad que se ve nueva y por ello distinta y en un estado de crecimiento que requiere códigos morales que la

distingan de su origen hispánico, la relajación americana sería reflejo de la cohibición de las pasiones promulgada en el Viejo Mundo, el ideal estoico de abstenerse o manteniendo en un *estado de gracia* a toda la sociedad mediante la vigilancia de lo que hoy llamamos la vida privada. El Perú fue un importante receptor del pecado de probabilismo o doctrina moral del probabilismo condenada en el *VI Concilio Limense* como “*laxismo moral*”,³⁹⁴ Ballón Vargas se refiere a dicho pecado como la traslación de gran parte de los juicios morales a la esfera de la opinión y, por tanto, no sujetos a la certeza de la ley moral sino a los motivos contextuales “probables” que originan las circunstancias del acto moral.³⁹⁵ Es lo que llamaríamos una “moral de situación” que tiene su origen en la conciencia de las circunstancias que experimentaba el español criollizado y que aúna el tópico religioso-dogmático con el socio-cultural. Así el historiador encuentra en el estudio de la figura de Bartolomé de Las Casas un código filosófico útil en la comprensión de los acontecimientos del pasado.

El tema dogmático teológico si bien permite una comprensión de las mentalidades, no agota el análisis histórico. Se requiere identificar al individuo y a la colectividad en un constante diálogo con su medio, donde emerge cierto extrañamiento con sus orígenes, reflejado en la cultura que se adapta, y que se convierte en un genuino objeto del estudio del historiador hispano americanista. La actitud de Bartolomé de Las Casas, tachada por algunos escritores como antiespañola e incluso antipatriótica, sería el reflejo de una hispanidad americana que guarda relación con la Corona tan solo nominalmente. La obra del apóstol sevillano se contrapone a las acciones de los conquistadores, colonos y encomenderos, no solo por cuestiones religiosas, sino a partir de una experiencia vital con las circunstancias de las Indias. Hubo, en efecto, españoles que llegaron al suelo

³⁹⁴ El probabilismo tuvo como su primer expositor al dominico Bartolomé de Medina, aunque ese sistema moral ya había sido mencionado con anterioridad y recomendado por algunos moralistas como Tomás de Mercado en 1596. Medina lo formuló técnicamente en 1577 en los siguientes términos: “*Si est opinio probabilis [quam scilicet asserunt viri sapientes et confirmant optima argumenta] licitum est eam sequi, licet opposita probabilior est*” [si una opinión es probable (es decir, si ésta es sostenida por sabios y está confirmada por argumentos sólidos) es lícito seguirla, aunque la opinión opuesta sea más probable] Saranyana, Josep-Ignasi (dir.) *Teología en América Latina*. Madrid: Vernut-Iberoamericana, 2005

³⁹⁵ Ballón Vargas Op. cit p. 121

americano, se enriquecieron rápidamente y se marcharon, otros muchos, por el contrario, se quedaron y hicieron raíces posibilitando la implantación de la lengua y la religión.

Uno de los principales problemas que se pueden apreciar en ese proceso de intercambio cultural, es precisamente que la conciencia americana, surgida de una conciencia situacional del español trasplantado, y de la que decíamos que Las Casas era una manifestación, no alcanzó en términos generales a materializarse en una política indiana. La Iglesia no permitió la ordenación de indios acusándolos de afición a la bebida y a las mujeres, inobservancia que también le era reprochada al clero español en América.³⁹⁶ Esta falta de materialización de una política indigenista obedeció a la ambigüedad teológica, moral y social respecto a los indígenas. La idea de los naturales como reliquias de un paraíso perdido no prevaleció frente a la holgazanería y desmemoria que los frailes les imputaban.³⁹⁷ *Olvidar*, sea dicho de paso, era una estrategia de los indios para resistir a la colonización religiosa; culturas como la Azteca y los Incas se caracterizaron por su memoria, ejemplo de esto son sus calendarios tan precisos como tan remotos en el tiempo.

La progresiva simplificación de los catecismos reflejaba, no obstante, el imaginario de los primeros evangelizadores del Nuevo Mundo respecto a la supuesta incapacidad de los naturales para comprender las verdades de la fe, debido al “embrutecimiento” producido por siglos del imperio de satán y por sus costumbres desviadas como la idolatría y la bebida.³⁹⁸ Imaginarios que beneficiaban a los explotadores de la mano indígena quienes, al igual que los franciscanos, creían hasta cierto punto en el trabajo como una forma de redimir de a los indios la aparente barbaridad. La represión de la cultura alternativa y la imposición de un modo de producción foránea son, por tanto, códigos de comprensión del proceso de criollización del componente español. Pero del mismo modo nos permite comprender un proceso de identidad, pues como señala Fontana: “Todos los hombres se definen a sí mismos mirándose en el espejo de «los otros», para diferenciarse

³⁹⁶ Cf. Sonia Concuera de Mancera. *El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 100

³⁹⁷ Concuera, *El fraile, el indio*, 285

³⁹⁸ Concuera, *El fraile, el indio*, 288

de ellos”.³⁹⁹ Así las cosas la conciencia americana desde un análisis filosófico historiográfico comprende dos movimientos, el primero hace relación con el extrañamiento que se va de los españoles radicados en el Nuevo Mundo respecto a la patria española, y, el segundo, a su proceso de distanciamiento del componente indio y su cultura. Con esto, el código teológico dogmático sede en la comprensión al código histórico-religioso.

La historia del loco iluminado fray Francisco de la Cruz, estudiada por Bataillon, pone de manifiesto esta tensión esencial en la identidad americana. En una publicación en *Annuaire du College de france*, de 1953, Bataillon caracteriza el caso del dominico como “una fuente capital para la ideología y la sociología religiosa del Perú de 1570 a 1580.”⁴⁰⁰ Lo herético en esencia de las declaraciones de fray Francisco fue el que depositara en los indios occidentales la confianza en la restauración de la Iglesia siempre y cuando las costumbres de los indios hubieran desaparecido.

Las afirmaciones del *memorial de Yucay* representaría el primer movimiento de la conciencia americana como extrañamiento del origen; y la actitud antilascasista del alucinado se comprende como el rechazo a la cultura y la soberanía de los “otros”, el segundo movimiento de la conciencia americana. En ambos casos la figura de Las Casas adquiere un protagonismo sin precedentes en la comprensión histórico-política y social del Nuevo continente. Esto sin embargo puede parecer una lectura muy fina del *memorial* pues la preocupación percibida, a las claras, en el documento es que España abandonará las Indias por una inspiración demoniaca, pero, como demuestra Bataillon, esta idea carece de sustento histórico, pero sí ideológico: puesto que la península es la fuente de ingresos del modo de vida de la colonia, lo que nos supone un *pathos de la distancia* una relación simbiótica con el contexto que replantea la relaciones coloniales.

Bartolomé de Las Casas había abierto el debate, no solo en su tiempo, sino para la historia de América. El obispo de Chiapas consideraba la despoblación indígena como la misma “destrucción de las indias”. Para él, desde su perspectiva providencialista, la población indígena significaba la ampliación del Reino de Dios y no del imperio español.

³⁹⁹ J. Fontana, *Europa ante el Espejo*. Barcelona: Crítica, 2013, 107

⁴⁰⁰ Lafaye, *Un Humanista*, 62

La esencia de las Indias la constituía el indio convertido al Evangelio. Es, sin embargo, difícil ver en estas ideas un genuino indigenismo a no ser por su idea de respeto a la soberanía indígena, pero siempre hay que considerar esta ideología como subsidiaria del proyecto evangelizador. Analizar los avances del debate lascaciano sería la intención del libro que Bataillon publicó junto a André Saint-Lu en 1971 titulado *Las Casas en la Historia*. Escrito para el gran público, esta obra significaba, ya de entrada, una nueva actitud frente a aquel lascasianismo que había cubierto a los discursos de Las Casas de un aire academicista y de especialistas. Lo importante de reescribir la vida de las Casas para Bataillon y Saint-Lu consistía en exponer el asunto de la “problemática intelectual” del siglo XVI desde los estudios de la cultura del presente. Así pues, era coherente con las preocupaciones intelectuales de los años setenta y ochenta de rastrear la identidad latinoamericana mediante un estudio de la presencia del pensamiento colonial en el devenir de América.

También se reconocían los esfuerzos de Bataillon como un reflejo de las problemáticas que la antropología de los sesentas había abierto respecto al etnocidio y el derecho de conquista que habría configurado el rostro actual de Latinoamérica. En efecto, surge la concepción antropológica, orientada por la filosofía francesa, de la “invención de la diferencia”, según la cual el criollo era un raza *sui generis* en tanto no podía comprenderse como derivada de los indios ni de los españoles. En este sentido, la “selección” artificial de la raza blanca frente a las demás se realizaría mediante “aparatos” ideológicos y “dispositivos” jurídicos. La pureza de sangre (jurídico-administrativa) sería la estrategia biopolítica mediante la cual se confeccionaba “una” identidad latinoamericana, en tanto la Educación-Iglesia representaba la “purificación” mental que daba la consistencia europea al criollismo.

Para la Antropología, muy reciente en el contexto académico, el descubrimiento del nuevo mundo significó un gran hito para comprenderse como disciplina científica.⁴⁰¹ Pudo

⁴⁰¹ Cf. Hugo Nutini, *Aportaciones del Americanismo a la teoría y la práctica de la antropología moderna*. En: Leon-portilla, Miguel. (Coord.) *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. México: Fondo de Cultura económica, 2001, 13-72

percibir, en principio, cómo la Colonia con sus categorías de conquista y mestizaje imposibilitaba ver otras dimensiones de los naturales de América. En otras palabras, la disciplina se vio inmersa en una estructura ideológica que desfiguraba la realidad e imponía las metas en la comprensión. Así, por ejemplo, la idea de la despoblación de América, tenía como presupuesto los grandes imperios y a los indios antillanos, como si fueran ellos los únicos habitantes de Las Indias. Por el contrario, ya desde el siglo XVIII, expedicionarios científicos evidenciaban que los españoles conocieron una parte de la población indígena, relegando a los demás al “exotismo”.⁴⁰²

Tampoco el conflicto fue la única relación entre españoles e indios. Así pues, la antropología no podía ver en las *Crónicas de indias* la fuente única de sus investigaciones. España no habría terminado la Conquista de América durante la era de la conquista. Pero además, fue consiente que su mirada investigativa era la del hombre occidental que mediante unas *categorías históricas* se adentraba al pasado. No hay que olvidar, como lo observó Bataillon, que resulta sorprendente que se estudie, por ejemplo, a Torquemada para comprender lo que pensaban los mexicanos en 1500.

El problema entre historiadores y antropólogos, es decir, entre la Conquista como categoría histórica de comprensión y el etnocidio como justificación de la falta de evidencias de la cultura prehispánica, sirvió de fondo a *Las Casas en la Historia*. La influencia de la antropología en los estudios culturales que definitivamente había abordado Bataillon, descuidaba el asunto del sentido. Asimismo, una sociología de “hechos” era preferible a una de “sentidos”, acusada de compromisos ideológicos. Para salvar la comprensión histórica de aquellas grandes influencias era preciso determinar las ideas que orientaban a Las Casas para encontrar el drama de la experiencia americana, esto sería posible mediante una biografía del defensor *reconstruida* de aquella de Remesal causante

⁴⁰² “El número de indígenas que vivían de forma independiente dentro de los territorios que España consideraba suyos seguía siendo considerable dos siglos después de la conquista española del continente. Inicialmente, las enfermedades europeas, en particular la viruela, había penetrado más allá de las áreas visitadas por los españoles y había acabado con la vida de un alto porcentaje de nativos en la periferia del imperio, quizás hasta un 90 por 100 en las zonas de contacto continuo. Sin embargo, durante el siglo XVIII, las poblaciones indias empezaron a estabilizarse o a crecer, en parte debido a que los indígenas adquirieron una mayor inmunidad a las enfermedades”. Weber, David, J., *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*. Trad. Alejandra Chaparro y Luis Noriega. Barcelona: Critica, 2007, 30

de que Las Casas fuera “un gran desconocido”.⁴⁰³ Aquella reconstrucción debían dar cuenta del “itinerario espiritual” del clérigo, colono, encomendero, dominico y obispo Las Casas. La formación agustiniana tardía de Las Casas habría influenciado en la percepción de su propia vida. Una biografía cabal del Apóstol debía por tanto ser coherente con su mentalidad. Las dos conversiones de Las Casas, su idea del descubrimiento y destrucción de América, el tema de la libertad... tenían que buscarse en el ideario agustino, pero dentro de un contexto determinado. Como San Agustín, Las Casas parte en su reflexión sobre lo ocurrido en América de sus experiencias personales, ante todo, él se presenta como un testigo ocular en la mayor parte de su Historia. El hecho de estar entre los primeros que pasaron al nuevo mundo le da una autoridad frente a lo que relata. Como San Agustín, Las Casas creía en el *gobierno divino del mundo*, por lo que su lucha era en el terreno y en lo jurídico.⁴⁰⁴ De este modo, Bataillon consideraba se cumplía con la labor histórica establecida por Saint- Lu para los lascasistas: de esclarecer la acción real de Las Casas y confrontarla con su personalidad histórica.⁴⁰⁵ Con todo, en el caso de la *Historia* y demás escritos del Padre Las Casas, no deben ser tomadas como imágenes distorsionadas de la realidad, como lo propuso Menéndez Pidal y reverberó la antropología, sino como la presentación de una mentalidad sin la cual no se podría hacer una imagen completa del pasado.

Es ingenuo querer ir a la realidad por la realidad misma, sin caer en la cuenta del papel activo del sujeto en su “representación”. Esta concepción de la labor lascaciana abrió un amplio interés respecto a la idea política de Las Casas (e.g. Alain Milhou) en donde se había iniciado y planteado el *problema indígena*. La trayectoria espiritual del dominico sevillano se constituía en el código de acceso para descifrar la conciencia americana a partir de una idea antropológica de orden religioso. *Las Casas en la Historia* es la decantación de la intuición que tuvo Bataillon en sus cursos del martes en los años cincuenta.

⁴⁰³ Lafaye, *Un Humanista*, 63

⁴⁰⁴ Bataillon, *Estudios* 31

⁴⁰⁵ Bataillon, *Estudios* 39

A partir de los estudios realizados sobre el padre Acosta, Bataillon cae en la cuenta del papel del pensamiento escatológico del *descubrimiento de América* para la conciencia de la patria americana. La salvación en San Agustín tiene una connotación política y espiritual, los hombres se juntan para defender sus derechos y esta es la condición primera del estado: la libertad de asociación, la cual emana de la ley natural y es perfeccionada por la ley divina mediante la predicación del Evangelio.⁴⁰⁶ La idea de la muerte, tan presente en el pensamiento medieval, marca una diferencia con el pensamiento antiguo. Al final de la existencia se recibe el premio y el castigo de acuerdo a los méritos que se hayan adquirido en vida. Por lo tanto, la salvación supone el contacto y relación con otros hombres, esto es, una vida en sociedad con personas libres que escojan libremente el bien. Las condiciones de la conquista y la colonia no permiten que los indios puedan tener una experiencia moral del bien, una aplicación consiente de la ley evangélica. La sociedad que proponen los españoles en América, basada en la explotación, el robo y el crimen, era, a ojos de Las Casas, contraria a los principios agustinianos y del derecho natural, aunque nunca lo diga de manera explícita, pues lo que importa es la experiencia vital “tocada” por Dios en el arrepentimiento, de ahí el profetismo lascaciano como instrumento de Dios para enderezar los caminos y salvar al indio de la aniquilación.

La mentalidad respecto a la inminencia del fin de los tiempos ponía frente a Bataillon el umbral de la conciencia americana, puesto que dicha mentalidad buscaba “la unidad del género humano” como lo había planteado José de Acosta. El fin vendría cuando el pueblo de Dios estuviera unificado, replegado los infieles y demás predestinados a la condenación. El destino de América estaba entonces íntimamente ligado al destino de toda la humanidad. La predestinación libertaria de los pueblos latinoamericanos se alimenta de las ideas escatológicas que sirvieron de plataforma para pensar lo americano ya desde finales del lejano siglo XVI. Para comprender la conciencia de América es preciso de una *filosofía de la Historia* tejida en el pensamiento medieval, pero operante en la modernidad. El paso de Europa al Nuevo Mundo es el paso del Evangelio y de una cristiandad que

⁴⁰⁶ En mi trabajo de 2012 *A pesar del Pasado. Apuntes para una crítica al discurso histórico latinoamericano*, analizo la mentalidad agustiniana según la cual a la caída de un gran imperio se seguía la propagación creciente del cristianismo, y esto lo presento como uno de los fundamentos de la idea de nación en Latinoamérica.

anhelaba el porvenir reconciliado con el pesado y prometido en los artículos séptimo y duodécimo del Credo.⁴⁰⁷

La biografía de Las Casas escrita por Bataillon se divide en siete partes. En la primera, "El Clérigo Colono", Bataillon señala datos biográficos sin hacer la corrección en el año de nacimiento del defensor (1474). En la lectura de las primeras páginas se deja entrever que fue el contexto social sevillano, inclinado al comercio y el lucro, el causante del gran interés hacia las ventajas económicas del descubrimiento de Colón y responsable en primera medida del paso de Las Casas al Nuevo Mundo. Bataillon se pregunta, como lo haría Manuel Giménez Fernández, si la familia de Las Casas pertenecería a ese grupo de "conversos" que destacaron en aquel tiempo por su emprendimiento. Posiblemente, afirma el historiador, perteneció a grupo modesto de aquellos, unos comerciantes que solían acompañar las mercancías llevadas a la Indias.⁴⁰⁸

Años después, es ordenado sacerdote en el Nuevo Mundo, hecho que adquiere un carácter simbólico para Las Casas. A diferencia de los demás clérigos, Bataillon percibe una distinción en el padre Las Casas, es un "sacerdote de élite", aunque señala que no tenía una instrucción superior al promedio de los clérigos. No es un misionero, y en estos primeros años de su experiencia indiana, su atención está más centrada en él que en la suerte de los indios, quienes "se derretían como cera" por la explotación cruel en las minas y las enfermedades foráneas que los diezmaban. Sin embargo, Las Casas fue "un amo excepcionalmente prudente".⁴⁰⁹ Los dominicos habían iniciado el levantamiento de la conciencia contra sus compatriotas quienes mataban más indios en la paz que en la guerra. Las Casas, acomodado en su situación de colono-encomendero, reprocha a los religiosos su violencia moral, más cuando un dominico se rehúsa a confesarlo al ser parte de la empresa esclavista. Es precisamente en ese ambiente donde Bataillon relata la primera conversión de Las Casas en el Pentecostés de 1514 cuando "el clérigo halla su camino a Damasco".⁴¹⁰ Se demora en el Eclesiástico (34,18) donde se lee: "Ofrecer un sacrificio con el fruto de la

⁴⁰⁷ Que a diferencia de los otros, están redactados en futuro.

⁴⁰⁸ Bataillon, M. *Las Casas en la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica. 2013, 12

⁴⁰⁹ Bataillon, *Las Casas*, 15

⁴¹⁰ Bataillon, *Las Casas*, 16

iniquidad, es hacer una ofrenda mancillada", y esta frase precipita en el joven clérigo una nueva actitud frente las circunstancias de los indígenas que lo acompañará el resto de sus días sobre la tierra. "Al meditar sobre esa advertencia y sobre la injusticia reinante, se persuade por fin de que todo lo que los españoles cometían en el encuentro con los indios era injusto y tiránico".⁴¹¹

Bataillon celebra que desde hace 20 años (1950) se ha levantado una importante documentación respecto a la labor reformadora de Bartolomé de Las Casas. En el segundo capítulo titulado "La reforma de la colonización (1516-1521)" aborda los planes de reforma del sacerdote-colono que no duda en señalar como utópicos, no por el contenido, sino por los intereses que se ponían en juego. La frase que emplea el historiador francés para esta parte es significativa: "La cuadratura del círculo". Sin embargo, Las Casas es más práctico y realista que lo que otros biógrafos creen, Bataillon justifica la preferencia de Las Casas por los poderosos, por el poder, "del que depende toda reforma".⁴¹² Las propuesta lascasianas muestran el profundo conocimiento del sevillano de los vicios coloniales y un "agudo sentimiento de la inmensidad del mundo humano" que soporta dicho sistema. Este conocimiento de las circunstancias explica su "imaginación fértil en recursos" para armonizar las relaciones de indios, colonos y la Corona. La experiencia como colono le señala el "comportamiento destructivo" de los españoles que "matan la gallina de los huevos de oro" con el trato cruel que dan a los naturales. Su reforma consiste en crear pueblos de indios que se "asociaran" con los colonos recibiendo unos dividendos que ayudarían a contrarrestar su extinción. De igual manera, estos pueblos pagarían tributo al Tesoro real mucho más confiable que el sistema precedente. Otro proyecto de Las Casas, no menos adelantado a su tiempo, consiste en un sistema de colonización campesina fundado en asociaciones hispano indias, donde unos labriegos españoles integrarían a las familias indias en el sistema rural europeo. El cardenal Cisneros, en la sazón Regente de España, vio con buenos ojos parte del proyecto de Las Casas y envió a los padres jerónimos a secundarlo, porque, continua Bataillon, eran de reconocida competencia en economía rural (otros biógrafos justifican el envío de los jerónimos por su elevada cultura,

⁴¹¹ Bataillon, *Las Casas*, 17

⁴¹² Bataillon, *Las Casas*, 18

otros, por su lealtad incorruptible a la Corona). Los jerónimos, por el contrario, se ven embaucados por los gobiernos locales, lo que causa una frustración profunda en el clérigo que retorna a España. En su regreso, asiste a la muerte del rey Fernando y a la llegada del Novén rey Carlos. Bataillon presenta a Las Casas como un personaje prestigioso en los nuevos miembros de la corte hábidos de obtener el oro de las Indias.

Las Casas es el enviado de la providencia para salvar el Nuevo Mundo y eso se evidencia en el gran conocimiento de la cuestión indiana del que hace gala. Pronto se hace escuchar, primero de los allegados al rey (Canciller Jean le Sauvage) iniciando así su “segunda campaña”: la colonización de Tierra Firme. La precisión con la que el padre Las Casas explica ante los comisionados del Consejo de Indias su plan es comparable, para Bataillon, con la Utopía de Tomas Moro, en particular con la idea de que sea el padre de las familias de labradores españoles los que dirijan la encomienda en pequeños grupos conformados por españoles e indios. Bataillon no quiere explicar el fracaso de este proyecto, quizá porque no se ve como una causa de peso para haber abandonado la idea o por lo complicado y largo que resultaría exponer dichos eventos, lo cierto es que la inestabilidad de las relaciones entre los españoles y los indios acosada por la ambición española de levar indios darían al traste de modo violento con el proyecto. Pero la imagen que Bataillon quiere mostrar de Las Casas al lector es de un hombre urgido por encontrar otras vías más humanas para la evangelización. Relata la amargura que acompañará hasta la vejez a Las Casas, recordando que España no quiso que las familias campesinas se pudieran casar con los indios en un inmenso proceso de evangelización. También señala el profesor del Collège de France, sin profundizar en ello, lo desproporcionado que resulta ver en Las Casas a un promotor de la esclavitud negra.

Acabada esta aventura, Las Casas entra en una profunda crisis de conciencia al pretender hacer lucro de la explotación india mediante un “gran negocio financiero”.⁴¹³ Lo sucedido, lo ve como un lección divina a su soberbia, y fray Domingo de Betanzos le hace ver lo inadecuado que a su condición de sacerdote le viene una empresa secular. “Fue entonces cuando se hizo dominico”. Con todo, se trató de una verdadera conversión. De

⁴¹³ Bataillon, *Las Casas*, 32

ese momento en adelante, Las Casas se convierte en un genuino misionero, pero sin abandonar su carácter de defensor de los indios. La formación que recibirá, teológico-jurídica, le servirá para fundamentar los derechos de los indios a partir de la doctrina tomista del derecho natural. El alejamiento de la acción le permitirá, para Bataillon, concentrarse en la lectura y la escritura redescubriendo la obligación contraída desde los tiempos de los Trastámara de llevar el Evangelio a aquellas lejanas partes.

En esta etapa brillante de su carrera, más que buscar aliarse con el poder, lo interpela mediante un poder espiritual que lo rodea de un aire profético. No le interesa el Tesoro real, ni armonizar los intereses de los colonos y los indios, solo tiene una idea fija entre ceja y ceja: la defensa de los indios. En estos planteamientos, Marcel Bataillon hace frente a las afirmaciones de Méndez Pidal respecto a la doble personalidad del apóstol de los indios. No es este el caso, Las Casas manifiesta el comportamiento de una persona en quien se ha obrado una sincera conversión. Sin la presencia de esas dos conversiones, si se tomara la vida del apóstol como un todo, es natural que un biógrafo encontrara un sin número de silencios e incoherencias; es tanto así, como si se relatar la vida licenciosa de san Agustín y después se leyera la *Ciudad de Dios*: ¿Cómo se puede hablar de un santo? Por este motivo, la unidad narratológica de la vida de Las Casas en Bataillon se vertebra en torno a esos dos cambios de actitud en donde está presente un sentimiento religioso y de “predestinación”. Las “heridas infringidas a una parte del cuerpo místico de Cristo”⁴¹⁴ le orientan y nutren su actuar.

El reproche que lanza Las Casas no va dirigido ahora a los encomenderos solamente, sino a los gobernantes empezando por la conciencia del Rey. El mandato de la reina Isabel es claro. Haciendo alusión al testamento de la reina, el Obispo de Chiapas busca vincular el gobierno actual a la naturaleza y sentido del descubrimiento del Nuevo Mundo, supone un nuevo inicio, una última oportunidad para remediar los estragos causados por unos colonos y conquistadores a quienes se les permitió andar a sus anchas sin Dios ni ley.

⁴¹⁴ Bataillon, *Las Casas*, 33

A pesar de estar recluido en su celda, el fraile de Las Casas está todavía inquieto por los acontecimientos en relación a los indios; el levantamiento del cacique Enrique le impele a mediar, las devastaciones de los españoles en el Perú tampoco escapan de su interés. Como respuesta de todo lo que llega a sus oídos escribe *De unico vocationis modo omnium gentium* en donde sintetiza sus lecturas de los Padres y Doctores de la Iglesia. En *De unico modo*, Las Casas expone los dos modos de predicar el Evangelio: uno mediante la persuasión y el otro mediante la fuerza militar de la cual dirá: “no es el de Cristo, sino el de Mahoma”.⁴¹⁵

El proyecto de pacificación de la Tierra de Guerra que abrigaba Las Casas, a diferencia de sus primeros proyectos, fue coronado por el éxito. Gracias a las labores de Las Casas, junto a otros religiosos, lo que se llamó Tierra de Guerra —por cuanto existía una viva hostilidad de los indios para con los españoles—, se convierte en Vera Paz. En esta parte, Bataillon se distancia de la biografía de Remesal, “maestro redomado en el arte de embellecer la historia documental”, quien escribió que la acción de Las Casas en la Tierra de Guerra obedecerá a un reto hecho al fraile de poner en ejecución su método evangelizador y donde vencerá mediante “canciones” que agradan al cacique reduciéndolo con el tiempo a la fe. Para Bataillon, en cambio, lo que sucedió realmente es muy distinto, Las Casas echó mano de su vieja experiencia en hacer contratos con los españoles, logrando confabularse con los caciques ya bautizados para de esta forma lograr astutamente que los españoles abandonaran el territorio: ¡Claro que se pacificó la región!

La instrucción recibida en el noviciado, tardía y prologada, hizo de Las Casas un agudo analista de las costumbres coloniales, cuando se supo el pacto de Las Casas con los caciques de los confines (1537) sobrevino naturalmente un escándalo. Este episodio narrado por Bataillon muestra un Las Casas menos ingenuo, mas desengañado del trato con los hombres, que de sus anhelos de justicia para el indio. El escándalo será mayor con la proclamación de las Leyes Nuevas que serán recibidas como una “enloquecida concesión a la audacia reformadora de fray Bartolomé”.⁴¹⁶

⁴¹⁵ Bataillon, *Las Casas*, 37

⁴¹⁶ Bataillon, *Las Casas*, 39

En la cuarta parte de su biografía: “Una victoria dudosa: las Leyes Nuevas”, Las Casas es consciente entre 1538 -1539 de su influencia en los círculos del poder temporal y espiritual. Muestra de esto es el cumplimiento de su anhelo cultivado desde los últimos diez años, de volver a estar frente al Rey para exponer los problemas de las indias occidentales. Igual que el proyecto de la Vera Paz, este deseo se hace realidad con poco esfuerzo, son precisamente las autoridades de la Nueva España quien lo mandan junto con Tastera y Ladrada a la presencia de su majestad. La labor frente al rey es exitosa convirtiéndose Las Casas en “cartas vivas”, logra cambiar el término “conquista”, “mahometano e infernal”, por el de “descubrimiento”. Asimismo, hace obligatorio que un religioso acompañe y dirija los descubrimientos, acercándose de manera pacífica a los indígenas.

Bataillon busca que el lector simpatice con Las Casas, esta vez en el éxito de sus proyectos, no es una persona ingenua y utópica sino que “siempre tiene los pies sobre la tierra”,⁴¹⁷ si no se realiza parte de sus iniciativas se deberá a que no le cumplen lo prometido. Para Bataillon, el ofrecimiento del obispado de México es un “homenaje inequívoco rendido por el poder a su fe en la significación misionera de la iglesia de América”. De igual manera, un homenaje constituye, a ojos de Bataillon, el encargo de proscribir la esclavitud y desmotar la encomienda. A su regreso al Nuevo Mundo, sentirá el malestar causado por estas disposiciones entre los colonos. Las revueltas armadas de los colonos que se sublevan contra los virreyes como respuesta a las Leyes Nuevas, y debido a los compromisos económicos contraídos por la Corona en sus guerras, obligan al emperador en 1545, en Malinas, a decretar el aplazamiento de tales normas. Con el tiempo, dirá Bataillon, la legalidad se reducirá al mínimo con un alza en las ganancias, todo eso hizo que Las Casas no pudiera mantener por mucho tiempo su obispado puesto que sería luchar contra la corriente y los colonos ya eran conscientes del poder de sus levantamientos y las urgencias de la metrópoli para impedir se estableciera una política contraria a sus intereses.

⁴¹⁷ Bataillon, *Las Casas*, 41

Cuando Las Casas regresa a España y, como sabemos, renuncia a su obispado, inicia su disputa con Sepúlveda, aunque para Bataillon, a diferencia de los otros biógrafos, Las Casas ya le habría vencido, más allá de los argumentos, puesto que las nuevas disposiciones para el descubrimiento del Marañón dadas a Orellana o las de Gasca para entrar en zonas desconocidas del Perú suponían una política de descubrimientos sin guerra ni rapiña, más cercana al obispo dominico que al cronista del emperador. Al parecer la controversia de Valladolid tiene por tema central la conciencia del emperador frente a las acciones de sus súbditos en las tierras del Nuevo Mundo, y esto nos lo sugiere Bataillon con el requerimiento de Domingo de Soto de estudiar cómo se podían sujetar aquellas gentes al poder del emperador sin daño a su real conciencia.⁴¹⁸

En esta etapa posterior a su obispado, le da pie a Bataillon para estudiar los escritos lascacianos. Reconoce la trascendencia y publicidad con la que tanto la base como las altas esferas se sintieron aludidas. Su objetivo en los primeros escritos es el de confrontar la conciencia de los colonos encomenderos con su *Confesionario*, y realizar un examen a los fundamentos de los “justos títulos” y las guerras de conquista. La *Apología*, para Bataillon, reviste una particular importancia toda vez que permite comprender la táctica ofensiva del prelado y su concepción clásica del hombre como criatura racional, la ley natural y la certeza de que el Evangelio debe ser publicado en todo el mundo antes del fin de los tiempos. Pero esta obra no se puede comprender sin la participación de Sepúlveda quien estaba interesado, según Bataillon, en salvar la reputación de la monarquía a la cual servía,⁴¹⁹ y para ello recurriría a Aristóteles, doctrina contraria al pensamiento de Las Casas y que le parecerá intolerable que aquella doctrina fuera la oficial del imperio cristiano.

Los textos que publica en Sevilla después de su renuncia al obispado, nos dice Bataillon, tendrían un propósito particular, además de informar a la opinión pública (que en ello fue realmente destacado) de los atropellos que se cometían al otro lado del Mar Océano, su principal objetivo era el de formar misioneros que fueran al Nuevo Mundo completamente conscientes de las oposiciones y escándalos en las Indias Occidentales. En

⁴¹⁸ Bataillon, *Las Casas*, 50

⁴¹⁹ Bataillon, *Las Casas*, 53

ese orden de ideas, la *Brevísima relación de la destrucción de indias*, el *Octavo Remedio*, su tratado *Sobre la materia de los indios que se han hecho esclavos*, las *Reglas para los confesores* y el resumen de la controversia con Sepúlveda de 1549-1550, representarían una nueva faceta de su lucha: la enseñanza mediante el magisterio literario.

En este contexto, se ve claramente que la evangelización para Las Casas va más allá de una cuestión teológico-dogmática, sino de la situación política, es decir, desde una doctrina teológico-jurídica.⁴²⁰ Los misioneros ilustrados por Las Casas serían distintos a los que conoció en Santo Domingo quienes se refugiaban en la letra evangélica y en las contradicciones morales de sus compatriotas; los dominicos que Las Casas quería formar estarían dotados, además, de una formación jurídica que a las claras manifestará una vocación política de la orden. Bataillon lo llamará: “El Apóstol en jefe”, para significar el carácter combativo de estos escritos que “no son ni autorizados ni clandestinos” pero que quieren forjarse un sequito de misioneros igualmente beligerantes.

El enemigo, contra los que Las Casas construía un grupo de reformadores, no lo eran los colonos encomenderos, sino la inminencia de una idea acariciada por un grupo influyente de ellos: la de revivir la institución medieval del feudalismo mediante, incluso, la compra de una encomienda perpetua. “El principal argumento es que los colonos transformados en señores feudales hereditarios se arraigarían mejor en las Indias y se volverían buenos amos para los indios”.⁴²¹ En contra de esta idea, Las Casas contaba con la anuencia de la monarquía que no tenía ningún interés en crear un sistema feudal en sus dominios, puesto que la encomienda era más favorable a sus intereses en tanto representaba una *gracia* real transaccional.

Otra obra que de Bataillon se debe referir es sin duda la *Apologética historia* la cual surge cuando en la redacción de su *Historia* Las Casas es consciente que tiene una gran cantidad de páginas dedicadas a los indios y no a la historia propiamente dicha. Es así que en la mente de Las Casas nace el interés de hacer una obra separada. Aunque esta no hace referencia a su *Apología*: dedicada a contradecir a Sepúlveda mediante el análisis de las

⁴²⁰ Bataillon, *Las Casas*, 55

⁴²¹ Bataillon, *Las Casas*, 57

distintas acepciones del término “Bárbaro” y de su aplicación a los indios, su *Apologética* comprende un mismo fin: el de demostrar al modo de la *Ciudad de Dios* de San Agustín y las *Instituciones* de Lactancio que los indios del nuevo continente se asemejaban a los antepasados europeos antes de recibir el cristianismo. Podríamos decir que Las Casas eleva al indígena a la categoría de “símbolo” en una historia que es analógica, o en otras palabras, que el pasado es una alegoría del presente.

Ya para el final de la biografía del P. Las Casas escrita por Bataillon, se presenta el tema de sus últimos años. Siguiendo la tradición historiográfica, Bataillon relata la petición de Las Casas de que su testimonio histórico (la *Historia de la Indias*) permaneciera en la oscuridad hasta que se cumplieran cuarenta años; sin embargo, Antonio Herrera en sus *Décadas* se vio precisado a hacer uso de ella. Pero, además, Bataillon realiza un análisis psicológico del defensor de los indios. Al parecer, algunas de las actuaciones de su vida estuvieron motivadas por un deseo o una necesidad de prestigio. Prueba de esto es para el biógrafo francés la preocupación del religioso de publicar sus obras con un nombre inusitado: Casaus, cuando dice Bataillon que “su biógrafo más entendido” había demostrado que no estaba emparentado con los Casaus, rica y noble familia canaria. Quizá, apunta el historiador, se debe a una estrategia para ocultar su pasado de cristiano nuevo, pero mantiene la pregunta: ¿Por qué mantiene hasta tan tarde y en raras ocasiones ese nombre prestigioso?⁴²²

Continuando con aquel análisis psicológico, le sorprende a Bataillon algunos rasgos de aquella mentalidad profética; parece ser que Bartolomé de Las Casas creía que la Iglesia se movería del viejo al nuevo continente, un traslado general, donde España sería destruida por el turco a causa de los males causados a las Indias. En ese sentido, Las Casas redacta su *Historia* para ser leída en Santo Domingo (La Española) donde resultaría útil.

Al final de su vida se interesó por el Perú. Los acontecimientos entre españoles e indios habían llegado a tal nivel de degradación que las conciencias se veían heridas, incluso la idea del regreso de la soberanía inca recorría como un fantasma las mentes

⁴²² Bataillon, *Las Casas*, 63

hispánicas e indígenas hacia una “restauración simbólica” de su soberanía. Pareciera que el presente le estaba dando la razón al obispo de Chiapas, y las medidas para contrarrestar aquella situación, eran urgentes. En ese contexto surge de la pluma lascaciana *Los Tesoros del Perú*, obra que fue vertida al español y publicada hasta finales de la quinta década del siglo XIX. En aquella obra sostiene que es necesario por justicia restituir lo robado a los Incas, iniciando por devolverles la soberanía sobre sus tierras. En aquellas reflexiones, la muerte lo alcanzó en Madrid, en el convento de Atocha, el 18 de julio de 1566.

Las obras de Las Casas no se deben considerar, apunta Bataillon, como muestra del espíritu infatigable del defensor de los indios, su objeto es hacer que el lector emita un juicio sobre los sucesos. Sin embargo, su vida no deja de parecer particular por el empeño que demostró a su causa durante cincuenta años. La vida de Las Casas estuvo rodeada de amargura, pero sus escritos siguieron otra ruta. A través de ellos se le ha acusado de difamar aquel logro de la América española;⁴²³ esa misma América, afirma Bataillon, lo ha convertido en “uno de los padres fundadores del indigenismo”.

El final de Las Casas, afirma el historiador francés, coincide con el surgimiento de una mentalidad legitimadora de la encomienda de una “calaña de frailes”. La actitud antilascasista estaría promovida paradójicamente por sus escritos; Motolinía, afirma Bataillon, se topó con los *Tratados* publicados en Sevilla en 1552, y a partir de ellos apoyó su ojeriza contra el dominico. Lo indigna leer el *Confesionario*, protesta ante *Sobre la materia de los indios...* Motolinía “Entiende a la perfección que se trata de una literatura impresa sin control e incluso embarcada, en el último momento, en un navío a punto de partir”.⁴²⁴

Mediante sus escritos Las Casas continuaría con su lucha después de muerto. Lo que le critica Bataillon y que quizás alimentó las fuertes críticas de Motolinía, obedece al “rigorismo” del dominico. Juzga muy generalmente los acontecimientos partiendo de axiomas que no le permiten ver matices en el periodo hispánico; por ejemplo, que todo lo que tienen los españoles es mal adquirido...Motolinía en su *Historia de los Indios de la*

⁴²³ Bataillon, *Las Casas*, 66

⁴²⁴ Bataillon, *Las Casas*, 70

Nueva España reconoce que la entrada de los españoles en el Nuevo Mundo había sido devastadora y cruel, y la representa incluso peor que lo que narra Las Casas, pero con el tiempo el franciscano pensará que las relaciones entre conquistadores y conquistados se habían normalizado.⁴²⁵ Es así que presentará a Cortés como el héroe de la jornada mexicana, un héroe que cometió excesos, pero que se arrepintió de todo aquello. Pero gracias a Cortés, piensa Motolinía, los antiguos y crueles Aztecas habían sido derribados dando lugar a los pacíficos Toltecas, otrora sojuzgados por aquellos.

Este antilascasismo se manifiesta, también, en el memorial anónimo de Yucay, que hemos reseñado líneas antes, y en la metáfora de las dos hermanas, que este contiene, donde una es bella y fácil de casar, en tanto la otra, fea y bestial, por lo que requiere estar ataviada de oro. Con esta metáfora, se quería mostrar la desigualdad entre la raza blanca y la raza india, y adoptando, nos dice Bataillon, la idea de Motolinía respecto a la sucesión de los imperios donde el rey de España es el señor del quinto imperio, el de Jesucristo, destinado a abarcar toda la tierra.⁴²⁶

En la controversia entre Las Casas y Sepúlveda, según O’Gorman, citado por Bataillon, se aprecia la mentalidad anti moderna del obispo de Chiapas; por el contrario, el autor del *Demócrates alter* estaría más cerca a Maquiavelo y a la modernidad, por cuanto su tesis de razas superiores ya prefigura, para el historiador mexicano, las *nuevas exigencias nacionalistas*.⁴²⁷ Pero comprender así la mentalidad no es pertinente para el historiador francés. Si en algunas cosas Las Casas o Sepúlveda eran unos adelantados a su tiempo, no se sigue que eran de “otro tiempo”. Por el contrario, para el historiador es importante encontrar la coherencia interna de los actos del sujeto historiado, no en una idea —por ejemplo la de Menéndez Pidal sobre la doble personalidad de Las Casas—, ni en una corriente de pensamiento u opinión; la coherencia de los actos se alcanza cuando se puede vislumbrar la coherencia con la que el sujeto de la historia ve sus propios actos, y esta es lograda, a juicio de Batallón, mediante la “mentalidad”. Por lo tanto, Bataillon es en

⁴²⁵ Bataillon, *Las Casas*, 72

⁴²⁶ Bataillon, *Las Casas*, 75

⁴²⁷ Bataillon, *Las Casas*, 80

cuanto a la imagen de Las Casas mucho más purista, y sobre el movimiento de la historia afirmará:

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.⁴²⁸

El objeto de interés para la historia, al modo de Bataillon, es la “mentalidad” y es precisamente ella la que explica el movimiento de la historia. Por lo tanto, la conciencia de América se debe buscar en la mentalidad providencialista y en el universalismo cristiano de que Las Casas fue un vivo representante. La mentalidad da pie al cambio, por lo que este último no se puede entender sino respecto de aquella “imagen del mundo” respecto a la cual se posiciona. Los acontecimientos, que son manifestaciones de la toma de conciencia de sus actores, se explican, además, por la mentalidad de sus operarios. Por ejemplo, los textos peruanos expuesto en el coloquio sevillano de 1966 por G. Lohmann-Villena refieren a actas de restitución de bienes hechas a los indios debido al influjo del *Confesionario* de Las Casas sobre la conciencia de encomenderos y conquistadores conocidos del Perú. La biografía, por lo tanto, es un ejercicio fenomenológico en tanto el historiador debe intentar suspender su juicio, pero intentando al mismo tiempo aportar un hilo conductor a los acontecimientos y las actitudes de las personas frente a aquellos.

Esto nos suscita una pregunta: ¿puede en efecto existir una mentalidad que aglutine la comprensión de las acciones pasadas, o por el contrario son variadas, pero sin cuyo concurso la interpretación se invalida? Posiblemente solo sea necesario buscar una de aquellas que tenga la consistencia suficiente para vertebrar las otras, y es precisamente aquí donde la labor historiadora se aleja de la técnica y se acerca a las consagraciones de arte.

⁴²⁸ Bataillon, *Las Casas*, 80

Lewis Hanke: Las Casas y la conciencia de los “Otros”.

*“A military civilization (...) fell upon the two
great centers of aboriginal culture like a thunderbolt from a clear sky.
The blow was mortal. But the man of the New World went down fighting”.*

Clark Wissler, *The American Indian* (New York, 1950)

Lewis Ulysses Hanke es el mayor de los lascasistas del siglo XVI al XX. El padre de Las Casas más que un interés puramente académico, se le convirtió en una obsesión por muchos años. Nació en 1901 en Oregon City, realizó sus estudios superiores en Northwestern University, en 1936 se doctora en Harvard University bajo la dirección de Henry Getman Haring, profesor de Historia latinoamericana y miembro de *Social Science Research Council*. Bajo la guía del profesor Haring se formará una generación de estudiosos norteamericanos del pasado hispánico de Latinoamérica.⁴²⁹

El trabajo de Hanke se realiza a la par con el desarrollo de la historiografía americanista europea cuyo desarrollo no se alcanzará sino hasta después de la Segunda Guerra Mundial.⁴³⁰ En este espacio de crecimiento común se da un importante intercambio de ideas y un trabajo relativamente conjunto. La historia de los Estados Unidos se veía incompleta sin el conocimiento, lo más preciso y amplio posible, de la influencia de la corona española y lusitana en el continente. Sin embargo, cabe decir que el interés de los estudiosos estadounidenses se orientaba a cuestiones políticas e institucionales, independiente del surgimiento de las escuelas antropológicas que estudiaban a los indígenas recurriendo a los cronistas de indias. El conocimiento de las repúblicas del sur le servía al país del norte para reconocerse como nación, esto junto a la creciente interacción diplomática de aquellos años en función de consolidar el bloque occidental anticomunista.

⁴²⁹ Haring aparece en los agradecimientos de su obra más popular. *The Spanish Struggle for Justice in the Conquests of América* de 1949

⁴³⁰ Palmira Vélez. *La Historiografía Americanista en España, 1755-1936*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2007, 359

Todo esto explica el interés académico norteamericano por el pasado de Hispanoamérica al ser parte del mismo continente.

Estos estudios norteamericanos se dan dentro de lo que se ha llamado “el paradigma de Prescott”, según el cual la decadencia de España está estrechamente vinculada al desarrollo de los Estados Unidos de Norte América. William Hicking Prescott habría sido el inaugurador de la historiografía sobre España en los Estado Unidos. Nació en Massachusetts en 1796; en Harvard conoció al profesor George Ticknor eminente historiador —de quien se dice le dio el nombre de “Siglo de Oro” de la literatura española—, y quien influyó en su decisión se dedicarse al hispanismo. Prescott sufrió de un grave daño ocular por lo que, ciego, tuvo que asistirse de un secretario quien le leía los documentos y libros. En la época de estudiante conoció a Obadiah Rich un bibliófilo que llegó a poseer una importante colección de cientos de manuscritos que abarcaban desde el descubrimiento de América hasta los últimos años del periodo colonial. Aquella colección fue después cedida a la Universidad de Nueva York.

Con todo, existía un ambiente académico, incipiente pero de gran empuje, que le permitió a Prescott plantear su hipótesis histórica. No queriendo decir con esto que Hanke la haya seguido, de hecho en sus trabajos no se hace mención a la obra de este historiador. Solamente se señala aquí la orientación dada a los estudios históricos de Hispanoamérica en la Universidad de Harvard desde mediados del siglo XIX hasta muy entrado en el XX. También el estilo de escritura de Prescott puede, empero, darnos algunas claves para comprender el talante de la historiografía donde se formó Hanke. Prescott se inclinaba por hacer una historia que aunque romántica fuera útil, para ello debía llevarse al lector a una “reflexión general”, esto es, a la filosofía; para este efecto era necesario imbuir al lector en una intriga política cuyos maestros eran, para Prescott, los cronistas de indias.⁴³¹ Tenía, además, como telón de fondo la Leyenda Negra difundida en Norte América desde el siglo XVI por los protestantes holandeses e ingleses. Asimismo el severo juicio que hacia el escritor (no el pintor) Pedro Fernández de Navarrete sobre la avaricia y despilfarro de la

⁴³¹ Richard, Kagan. “El paradigma de Prescott: la historiografía norteamericana y la decadencia de España”. (*Maniscrits*, 1998) 16, 230

corona española. No hay que olvidar que la obra de William Robertson *History of América* estaba muy difundida en Nueva Inglaterra. Para Prescott España y Portugal habían sido víctimas del arbitrario absolutismo monárquico y el supersticioso catolicismo romano.⁴³² Esta idea, no obstante, lo llevó a estudiar desde un punto de vista filosófico aquel escenario interesantísimo que se habría para la comprensión del presente. Como había aprendido de su maestro George Ticknor, la historia debía estar muy unida a la literatura, lo importante no es solamente lo que se narra del pasado, sino cómo se narra. La diferencia entre un escritor literario y un historiador consiste en que este último atenúa la ficción mediante una sólida documentación, pero conserva la técnica de aquel.

Con el avance de su investigación, Prescott llegó a simpatizar con una joven nación española que se lanzaba con vitalidad a una empresa trasatlántica, pero que fue mal conducida por sus autoridades, esta afirmación, como vimos en la primera página de este trabajo, fue rechazada en el plano historiográfico por los escritores españoles del siglo XIX quienes se propusieron en principio tres cosas: i) contrarrestar los efectos de la Leyenda Negra; ii) exaltar la obra de España en América, y iii) defender las prudentes leyes que los Reyes Católicos habían desde un principio dado al “Descubrimiento”. De esta manera se abrió un diálogo marcado inicialmente por el conflicto, pero que en el siglo XX supondría un trabajo mancomunado de uno y otro lado del océano: una “concordia de la memoria”. Conflicto fructífero pues daría lugar a las tradiciones histórico-hermenéuticas lascasianas que hemos anotado en su respectivo lugar.

Muy seguramente las mentalidades protestantes de tiempo de Prescott no le permitían ver claramente el pasado hispánico de América, mucho más cuando los apologistas españoles se aferraban a la idea de un providencialismo de largo aliento, del cual los protestantes solo podían concebir mediante una intervención divina mediante la “gracia”. A sus ojos la obra de España, devastadora y cruel, no podía ser un designio de Dios, y muy seguramente estas ideas configuraron el talante espiritual de la guerra contra España que daría punto final a su aventura americana.

⁴³² Kagan, *El paradigma de Prescott*, 232

Para Prescott la falta de instituciones democráticas en la España de Felipe II sería la causante de su decadencia. En contraposición al matiz empresario dado por los Reyes de Castilla, los Austrias habrían asfixiado la libertad: principio inamovible para el desarrollo económico. Pero los ideales del romanticismo, del genio creador que necesita de la libertad de expresión como del aire para vivir, aportan una dirección a los esfuerzos literarios de estos primeros historiadores americanistas. La política comparada también se vería animada por estas posturas románticas. Por supuesto, la figura utópica del defensor de los indios sería tomada en cuenta al tratar de darle un genuino sentido a las decisiones tomadas por los gobernadores del Nuevo Mundo.

Desde estos trabajos inicia una larga carrera en los historiadores de finales del siglo XIX y principios de XX, de ver la conquista y colonia española como resultados de la mentalidad medieval.⁴³³ España y la modernidad eran, pues, conceptos antitéticos. Pero un hecho más interesante nos sale al paso: al referirse a aquel espíritu varonil y creativo que configuraba a España y a Estados Unidos, pero sofocado en España por sus gobernantes, surgía un discurso sobre la nación que se fundaba en las condiciones anímicas de creatividad y emprendimiento de sus habitantes que solo llegarían a su realización plenamente en un ambiente favorable como lo fue, según Prescott y otros, el de la nación norteamericana. Debía existir una coherencia entre esa “alma del pueblo” con sus gobernantes, lo que era evidente en las figuras de un Guillermo de Orange o Washington. La identidad, con todo, resultaba de una “reflexión” sobre el pasado, esto es, de la feliz cooperación entre la filosofía y la historia.

La profesionalización de la historiografía en los estados Unidos a partir de 1890 siguió las directrices de Prescott.⁴³⁴ Fue poco lo que se hizo por cambiar los supuestos básicos de la cultura y la política española. Earl H. Hamilton escribiría bajo el mismo espíritu su obra de 1938 titulada *The decline of Spain* que hacía los mismos reparos de la falta de libertad en España, lo que se vio confirmado, a sus ojos, por la victoria de Franco en 1939. Tras la Segunda Guerra Mundial, las universidades norteamericanas trabajaron coordinadamente por crear cátedras de estudios sobre occidente para enmarcar

⁴³³ Kagan, *El paradigma de Prescott*, 239

⁴³⁴ Kagan, *El paradigma de Prescott*, 241

históricamente su vocación liberadora. La mayor crítica que se le puede hacer a Prescott como a tantos otros era el de concebir la idea de nación como un todo abstracto del que podía juzgarse, a un tiempo, a cada uno de sus miembros. Unamuno, Ortega y Gasset y Américo Castro habrían llegado a una conciencia de la complejidad del pasado español que requería soluciones y estudios igualmente complejos. Jhon H. Elliott había escrito cómo lo sucedido con España era un fenómeno europeo correspondiente a la “crisis general” del siglo XVII⁴³⁵. Con este estudio se cerraba el entusiasmo por Prescott, y se buscaba una historia más integradora y menos sesgada.

Al desmoronamiento de la visión monolítica de la España colonial de Prescott, daría lugar a la segunda generación de historiadores hispanistas en Norteamérica, iconoclastas que quieren comprender las acciones en sus justas dimensiones sin aventurar juicios ni tributar a viejas imágenes del pasado. Ni Juana “La Loca” estaba loca ni la Inquisición fue el mazo aplastante de todas las expresiones. En las corridas de toros estaba el origen de los espectáculos de masas modernos. Todo lo español se empezaba a re significar, el fanatismo vino a ser un modo de sobrellevar los rigores de la vida del campesino, los archivos inquisitoriales eran los testimonios de aquellas *vidas mágicas* que dieron contenido al alma europea. La longevidad del dominio español por trecientos años sobre el territorio y la población de Hispanoamérica era señal de un rotundo éxito administrativo; mientras Estados Unidos eran unas cuantas colonias pobremente pobladas, España construía la historia moderna. Pero por paradójico que resultara, los rezagos del prescottismo se anidaron en España, en su abordaje de su pasado y destino nacional algunos historiadores contemporáneos españoles reproducen las tesis del norteamericano. Por otro lado, el interés por el pasado colonial español en Estados Unidos quizás tenga su ascendente en el temor a que se repita la historia en aquel imperio del norte. Pero como se quiera, lo que queda claro es que la manera en que una comunidad interpreta su pasado implica interpretar el pasado de otras, con lo que cabe señalar que la visión de la historia está supeditada a los acontecimientos del presente.

⁴³⁵ Kagan, *El paradigma de Prescott*, 248

Otros hecho importante en la carrera americanista y lascasista de Hanke fue su encuentro con un profesor de español en Piqua High school, una pequeña ciudad de Ohio. El profesor dejaría una huella en el joven Hanke por su profundo conocimiento de la gramática y de la literatura española. Egresado con el título de Bachiller en 1924, Hanke conoció al profesor Isaac, J. Cox, uno de los pocos especialistas en la cultura hispánica en Norte América. En 1925, Hanke, bajo el acompañamiento de Cox, publica su trabajo de maestría titulado: *Las relaciones entre Simón Bolívar y José Antonio Páez*. Fue luego profesor de la Universidad de Chicago, de la Universidad de Hawaii, de la Universidad de Beirut. En el periodo de crisis económica, 1930, Hanke regresa a los Estado Unidos para ser profesor de la Universidad de Harvard. A partir de sus lecturas de Fernando de los Ríos, se encuentra con la existencia de muchas teorías políticas en la Conquista de América y estaban además presentes en los escritos de Bartolomé de Las Casas. En 1932, poco antes del ascenso nazi, Hanke se encuentra en Sevilla maravillado por la ciudad y por el Archivo de Indias, “meca de los estudiosos en la materia. Animado por otros historiadores a que abandonara el estudio de Las Casas y asumiera la historia económica tan de boga en aquellos tiempos, Hanke decide perseverar, y aunque sus doctrinas e ideas habían sido publicadas en gran medida, su “verdadero descubrimiento consistió en que Las Casas fue uno solo, el más agresivo y orgánico, seguramente, de esos españoles que bregaron por someter la Conquista a principios cristianos y justos”.⁴³⁶ Con esa idea básica fue a estudiar a Madrid, Sevilla, Simancas y como resultado de sus viajes, además del nacimiento de sus dos hijas, presentó su disertación doctoral en la Universidad de Harvard, la que saldría su obra *The Spanish Struggle for justice in the conquest of América*.

Fue beneficiado posteriormente por una beca otorgada por la *Social Science Research Council* lo que le permitió conocer al antropólogo Robert Redfield quien lo introdujo en Guatemala a la realidad indígena. Esta experiencia le permitió precisamente comprender la necesidad del historiador de conocer a los indígenas y no solo remitirse a lo que de ellos decían los documentos españoles. Como beneficiario de esta beca pudo

⁴³⁶ Lewis Hanke. *Bartolomé de Las Casas. Pensador político, historiador, antropólogo*. Buenos Aires, EUDEBA, 1968, IX

igualmente viajar a Brasil donde conoció a Preston James, de quien aprendió la íntima relación entre la geografía y la historia: “particularmente decisiva en Hispanoamérica”.

Hemos estudiado hasta aquí todo aquel ambiente intelectual desde donde podemos enmarcar el punto de arranque de la labor de Hanke, explicando cómo junto a la historia de las ideas que estaba en sus inicios en Estados Unidos estaba la historia americanista. Se podría decir que junto a la Villa del Potosí, la vida del padre de Las Casas constituyó sus dos pasiones.⁴³⁷ Su obra “The Spanish Struggle for Justice in the conquest of América” fue escrita en 1949, pero la censura de la dictadura franquista impidió que su versión al castellano llegara a la península, siendo publicada en Madrid cuarenta años después de su publicación. Su interés por Las Casas se vio motivado por las críticas del patriarca de la filología española don Ramón Menéndez Pidal, desatando en el historiador norteamericano un debate de grandes resonancias literarias.

Su obra, *La Lucha española por la justicia en la conquista de América*, refleja los problemas que enfrentó la corona para dar una solución jurídica a los indios occidentales, pues estos problemas superaban el mero ámbito jurídico⁴³⁸. De lo que se trataba en últimas era un problema de mayor calado, que comprendía la capacidad de una cultura para asimilar a otra con toda la suerte de tensiones que ello supone. La necesidad de un ajuste de una cultura a otra se agrava cuando una de ellas hace gala de un poder armamentístico superior. Superioridad militar que había sido decantada durante siglos de lucha contra el infiel. Sin embargo, el espacio de la lucha es comprendido con el estadio inicial que debe inevitablemente avanzar a un periodo de estabilización que en el caso de la América hispánica supuso un proceso prologado de mestizaje, que supone la adquisición de la lengua, la religión y la estructura social de la cultura dominante. Pero no se quiere decir que la cultura se unifica, por el contrario es un proceso paulatino que por el camino deja viejas distinciones reacias a morir.

⁴³⁷ Barnadas J.M, “Lewis Hanke (1905- 1993): Algunos rasgos de su obra historiográfica”. *BIRA* 23, Lima, 1996 386

⁴³⁸ Agustín Bermúdez,. “El imaginario jurídico de América en el siglo XVI europeo”, en *América en el imaginario europeo. Estudios sobre la idea de América a lo largo de cinco siglos.* (Alicante: Publicaciones Universidad, 2009). 31-56

Uno de los rasgos característicos de la visión de Hanke del Defensor de los Indios, es el de verlo como un intelectual. En *Bartolomé de Las Casas, Bookman, Scholar And Propagandist* de 1952 (Cuarto centenario de Las Casas) Hanke se pregunta por qué se han ignorado largamente los logros académicos de Las Casas. Responde que esto se debe a que ha sido tenido más como un hombre de acción que como un monje dedicado a los estudios. Su vida la dedicó a escribir memoriales, tratados teológicos y cartas al rey, al Concejo de Indias y otros órganos de Gobierno en las Indias. La producción escrita de Las Casas estaría limitada por los ocho viajes que realizó de un lado a otro del Atlántico y por su incesante labor por poner en práctica sus principios.⁴³⁹ Otro argumento sería que las Casas publicó pocos libros en vida y mucho de su material escrito permaneció como manuscrito, lo que impidió tener unos lectores familiarizados con su obra. Por el contrario, la idea de Las Casas como poco cultivado se habría difundido por fray Toribio de Benavente, quien en su día afirmó que estudió pocos cánones y lo demostraba por dos razones, según él, por su falta de humildad y por creer que todo el mundo estaba mal y solo él estaba en lo correcto. Los padres de la ciudad de Guatemala, con motivo de la Nuevas Leyes, habrían afirmado que Las Casas no era ni un letrado ni un santo. Los feligreses resentidos con el obispo de Chiapas lo llamarían "bachiller por tejares".

Hanke se apresura en esta obra a demostrar que aquella idea de que Las Casas no era un hombre de estudios, era una idea infundada. Por el contrario, afirma el historiador estadounidense, existen evidencias históricas —en el Archivo General de Indias en Sevilla— de que en su segundo viaje llevó cuatro servidores, alguna ropa y seis libros.⁴⁴⁰ Su producción escrita posterior revelaría que, además, tenía a la mano bulas, tratados, memoriales y manuscritos de sus propias obras. Motolinía, continúa Hanke, lo acusa de utilizar indios para llevarle los libros y cuando es nombrado obispo comprará ciento veinte cargueros a quienes no pagaba nada. Esto evidencia para Hanke que Las Casas era un

⁴³⁹ Lewis Hanke. *Bartolomé de Las Casas, Bookman, Scholar And Propagandist*. Philadelphia, University of Pennsylvania, 1952, 3

⁴⁴⁰ Hanke. *Bartolomé de Las Casas, Bookman*, 6

genuino investigador, un autodidacta, que recurre a fuentes de primera mano para la composición de su obra.⁴⁴¹

Su ingreso a la orden dominicana resultaría en mayores estudios, prueba de ello es que sus escritos tendrán un fuerte componente bíblico con referencia a las autoridades humanas y divinas. En su *Apologética Historia*, Bartolomé de Las Casas distinguiría como el primer gran antropólogo de América (first great anthropologists in América) pero el público, afirma Hanke, no conocerá esa faceta del fraile sevillano, debido a que la *Apologética Historia* solamente es publicada hasta 1909. Su permanencia en la soledad del monasterio lo habría convencido de la virtud de su causa y por sus largas lecturas conventuales su espíritu de lucha se habría renovado llevándolo a buscar nuevas plazas para su lucha.

O’Gorman sería del parecer de que Las Casas actuó como un cartesianista cuando experimenta su proyecto en Guatemala: busca al igual que el autor de la *Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*, interrogar a la naturaleza. Dicho cartesianismo se puede rastrear en *De Unico modo*. La intuición de que las ideas deben ser puestas en práctica en un relativamente pequeño grupo, sería a ojos de Hanke y O’Gorman, prueba de un espíritu científico adelantado a su tiempo.⁴⁴² Su formación jurídica, aunque autodidacta, le brinda unas sólidas bases jurídicas que sirven de hilo conductor para la comprensión de su obra. Asimismo se encuentra aquí una referencia a sus ideas políticas vertidas a la práctica. En la *Historia de la Indias* se aprecia sus defectos y virtudes académicas.⁴⁴³

La idea que se tiene de la Conquista alrededor del mundo es a juicio de Lewis Hanke la reproducida por la *Historia de Indias* del Apóstol de los Indios. Las Casas se comporta como un historiador crítico que hace un estado de la cuestión y discute distintas maneras de entender la historia.⁴⁴⁴ Establece un propósito claro en su *Historia*: la de corregir la falsas ideas que sus compatriotas se habían hecho de las Indias. Inicia su redacción en 1527 y la irá comentando, añadiendo hechos y correcciones a lo largo de los

⁴⁴¹ Hanke. *Bartolomé de Las Casas, Bookman*, 7

⁴⁴² Hanke. *Bartolomé de Las Casas, Bookman*, 12

⁴⁴³ Hanke. *Bartolomé de Las Casas, Bookman*, 15

⁴⁴⁴ Hanke. *Bartolomé de Las Casas, Bookman*, 22

años. Lo anima, entre otras cosas, el saberse el primero que se propuso escribir sobre tales temas, y su larga “experiencia” en las comarcas del Nuevo Mundo. Hanke constata que se puede apreciar el uso de varias fuentes humanas para dar apoyo teórico a su experiencia. Sin embargo, señala Hanke, se aprecian los defectos de Las Casas como historiador: tiene vacíos en la organización y equilibrio de la información, sede a la tentación de divagar en extraños asuntos que desorientan el hilo de la narración, lo que hace la lectura pesada resultando en un abandono del lector apenas termina la introducción.⁴⁴⁵

No obstante, Hanke ve un justificante en la idea de que Las Casas no contó con un tiempo suficiente para su redacción, debido a las varias interrupciones que tuvo la *Historia*. A esto se suma el estilo de escritura que dificulta a un lector seguir el curso de las ideas. No hace uso de figuras literarias, pretende exponer con naturalidad la crueldad de los conquistadores. Con todo, la obra Histórica no pudo constituir una evidencia de su dedicación al estudio, por lo voluminosa y desorganizada; sin embargo, la lectura de la *Historia de Indias*, afirmará el historiador norteamericano, es de suma importancia para comprender el pensamiento de Las Casas y el hecho de no poderse leer su *Historia* es la razón por la cual Las Casas ha venido a ser considerado un hombre de acción y no un académico bibliófilo. En síntesis, considera Hanke que pese a sus deficiencias, no hay lugar a dudas de que Las Casas fue uno de los más grandes historiadores de su tiempo y sobre su tiempo.

Por otra parte, Hanke resalta el perfil de publicista del dominico. “*Las Casas was a propagandist in the earlier and more honest usage of the term, when it meant, as the dictionary puts it, an «effort directed systematically toward the gaining of public support for an opinion or a course of action»*”⁴⁴⁶ El paso de escribir cartas y memoriales a las autoridades de la península a la publicación de libros, supondría un estadio de desarrollo de la estrategia de lucha lascaciana. Comprende el paso de un problema reservado a la esfera de la conciencia política de los dirigentes, a un asunto de dimensiones mayores. Movilizar la “opinión pública” en favor de su causa puede ser entendido como el resultado del

⁴⁴⁵ Hanke. *Bartolomé de Las Casas, Bookman*, 26

⁴⁴⁶ Hanke. *Bartolomé de Las Casas, Bookman*, 38

escepticismo de Las Casas sobre la solución de la situación indiana por vía de reforma que emanara desde arriba.

Hanke indaga por los propósitos que animaban la acción del padre Las Casas. Inicialmente indica que Las Casas creyó firmemente que si las autoridades, iniciando, por el rey, conocían los atropellos y crueldades contra los indios y contra sus disposiciones de la Corona, sería suficiente para generar transformaciones que repercutirían a favor de los pueblos originarios. Esta idea explica la naturaleza y sentido de la producción escrita de Las Casas y sus viajes a una u otra parte del Atlántico. Otro propósito estaría relacionado a explicar el sentido del descubrimiento del Nuevo Mundo, un sentido eminentemente religioso, con lo que la evangelización de sus gentes estaría en primer plano y todo lo demás subordinado a aquella.⁴⁴⁷

Posterior mente Hanke hace un recuento del impacto en Francia, en las objeciones y prohibiciones españolas a obras del defensor de los indios, así como el impacto de Las Casas en la revolución de las repúblicas latinoamericanas originadas por las impresiones francesas y inglesas de sus obras. Asimismo, señala el uso que se hizo de la figura del sevillano después de las independencias de América especialmente en un ataque a la obra española en el Nuevo Mundo. Mientras Europa avanzaba a las luces y España tenía su siglo de Oro, América tuvo un siglo de hierro, marcado, según Pablo Herrera en 1860, por la ignorancia y el terror.⁴⁴⁸ Por otro lado, existieron autores americanos claramente antilascasianos, como Ricardo Cappa, Julián juderías, Constantino Bayle y Romuno Carbia, para quienes Las Casas fue el principal villano.⁴⁴⁹ Un tema capital que se puede extraer de la obra del obispo de Chiapa es principalmente la del cuadro de comprensión que aportó a la posteridad de la relaciones complejas entre España y América; por este motivo es comprensible que se hubiera utilizado este cuadro para hacer “memoriales de agravios” que han animado, en todos los tiempos, que los hombres y las naciones vayan a la guerra. Es como si una fotografía del pasado se usara una y otra vez en contextos distintos para invitar a revivir viejas heridas y a saldar imaginarias deudas pendientes.

⁴⁴⁷ Hanke. *Bartolomé de Las Casas, Bookman*, 43

⁴⁴⁸ Hanke. *Bartolomé de Las Casas, Bookman*, 80

⁴⁴⁹ Hanke. *Bartolomé de Las Casas, Bookman*, 80

Un año antes de cumplirse los cuatrocientos años de la muerte del fraile dominico y obispo de Chiapas, aparece *Tratados de Fray Bartolomé de Las Casas* prologado por Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, la transcripción estuvo a cargo de Juan Pérez de Tudela Bueso, y las traducciones de Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno. En el prólogo, texto clásico de los lascasistas, se hace un estudio introductorio a la época, el mundo, y la argumentación jurídica y teológica de Las Casas. Allí, además de apuntar algunos aspectos ya descritos en su *Bartolomé de Las Casas, Bookman, Scholar And Propagandist*, de 1952 Hanke llama la atención en la publicación tardía de los ataques contra Las Casas (Siglo XIX: Motolinía, Yucay, Sepúlveda) que serían señal de la credibilidad que tuvo ante la Corona.⁴⁵⁰

En cuanto a esas ideas fundamentales, profesadas a lo largo de la vida por Bartolomé de las Casas, nos dice Hanke, que la ha concretado de modo insuperable el historiador argentino Alberto Mario Salas: "*Esas pocas y tan bien puestas ideas era nada menos que los corolarios de una fe ortodoxa y pura. La igualdad del hombre, la convicción de sus perfectibilidad, la negación de toda violencia, y su repudio a la crueldad: su afirmación, frente a la conquista marcial, de que el único modo posible de atraer a los pueblos a la fe de Cristo era la observación de una conducta cristiana*".⁴⁵¹

Los proyectos de Las Casas, en una aproximación a la lectura que hace Hanke, no se desbaratan en virtud de una destino ciego, ni por la mala inclinación del alma humana; por el contrario, su mala hora obedece a las decisiones de quienes ostentan el poder, a gobernantes renuentes a dar protección a los indios.⁴⁵² Los hombres en Hanke responden a su contexto y las crisis no se explican como un problema de conciencia, los operarios de los procesos de conquista y colonia son hombres prácticos que buscan flexibilizar sus creencias, adecuadas a sus intereses.

La imagen de que nos propone Hanke del P. de Las Casas es de un "intelectual" que asume la acción política. A diferencia de los biógrafos decimonónicos, Las Casas no es solamente la conciencia, el sentimiento de opresión encarnado, sino que es un instrumento

⁴⁵⁰ Bartolomé de Las Casas. *Tratados* I. México: Fondo de Cultura Académica, 1965, XV

⁴⁵¹ De Las Casas. *Tratados* I. XXII

⁴⁵² De Las Casas. *Tratados* I. XXIII

de transformación de las estructuras de injusticia.⁴⁵³ Dicha acción política tenía que apoyarse en el poder central, en el Rey, por lo que Las Casas conoce las reglas del juego político que entonces se apoyaba en un prestigio académico teológico-jurídico. Las Casas no es, por tanto un oponente al poder central, sino que busca infiltrarlo. La política lascasiana es una confrontación radical contra los gobernadores intermedios, pero está sincronizado con la Corona. El objetivo político es armonizar el gobierno indiano con la Corona y la Iglesia de tal forma que se normalice el actuar de los conquistadores. La causa de los males causados a los indios es el resultado de un libertinaje político de los estamentos medios. La Iglesia y la Corona son el máximo órgano de control, o lo que llamaríamos hoy, el estado. La evangelización de los naturales con métodos más acordes al contenido del Evangelio adquiere aquí las características de una razón de estado. La solicitud con la que Las Casas acude a la búsqueda de auxilio de los monarcas permite un horizonte de comprensión de las ideas políticas que orientaban su actuación. Asimismo, la acalorada discusión con las autoridades en Indias (piénsese en la controversia con la audiencia de los confines), surge de una comprensión de la acción política como “corrección de las prácticas”.

Como resultado de las acciones políticas del obispo de Chiapa, se organiza un “movimiento indigenista” o “Campaña indófila”⁴⁵⁴ donde un grupo de obispos entre ellos Juan del Valle y fray Tomás de San Martín, obteniendo reales cédulas a favor de los indios, reclutan religiosos para ir al Nuevo Mundo, por intermediación de reales cédulas enviadas al general O. F. M fray Andrés Alvares y de los auspicios de su Santidad. Como se puede notar, del periodo de 1548 a 1550 las diligencias lascasianas con la autoridad máxima se reflejaban en reales Cédulas, aunque se ha hecho énfasis indiscutiblemente a la política, es necesario decir que nos referimos a una historia social, por cuanto los que Hanke en últimas nos quiere hacer ver son la “causa” y sentido de la acción de Las Casas. Las relaciones sociales en desequilibrio suponen una acción política que las encause. La sociedad es entendida desde sus estructuras de poder. Desde este planteamiento se puede entender que la sociedad no se equilibra por sí sola, sino que el control del fuerte sobre el

⁴⁵³ De Las Casas. *Tratados* I. XXV

⁴⁵⁴ De Las Casas. *Tratados* I. XXV

débil, del amparo del monarca sobre sus súbditos es la condición de existencia de la sociedad humana, que de lo contrario no lo diferenciaría, como señalaba san Agustín, de un grupo de malhechores.

La Iglesia y la Corona tenían el mismo objetivo, el mismo fin sobrenatural, por lo que la Iglesia apoyaba la causa mediante la sujeción de la conciencia individual, en tanto la Corona con el ejercicio de su autoridad. Esto explica precisamente el despacho de confesores debidamente adoctrinado en las ideas de Bartolomé de Las Casas, los cuales debían velar por el cumplimiento, desde la conciencia de los colonos, de las disposiciones reales en favor de los indios. La ley y la religión en su mutuo concurso era el fondo de la acción política de Las Casas, pero también daba una idea de la comprensión de la sociedad de aquellos tiempos, e incluso de nuestro presente: la necesidad de una acción objetiva de coerción (reales cédulas) frente a un aparato de control subjetivo de orden moral (la excomunión). La historia de las mentalidades, por ejemplo, de Bataillon, lo vería como la materialización la idea de la Monarca Universal cristiano, la historia social de Hanke, en cambio, como un modo práctico de regulación de la sociedad misma. La diferencia radica en que el cambio no se explica “solamente” por la asunción de una conciencia, de un cambio de parecer, sino de una transformación “real” de las condiciones que producen el fenómeno.

Hanke como Bataillon llaman a Las Casas un político “posibilista”⁴⁵⁵ en el sentido de poder obtener los mismos y mayores resultados por otros medios. La colonización y la evangelización de las Indias se podían realizar sin recurrir al uso de las armas. El apoyo de importantes teólogos y personas influyentes pone a las claras el carácter social de la cuestión indígena iniciada por Las Casas. Personalidades como Pedro y Domingo de Soto, Bartolomé Carranza de Miranda, Tomás de San Martín, Juan de la Peña, Felipe de Meneses, Juan de Villagarcía, fray Melchor Cano, fray Domingo de Párraga, fray Pedro de Contreras, fray Mauricio del Corpus Christi y fray Pedro de Sotomayor, constituirían una generación lascaciana y el principio de importante movimiento indigenistas hispanoamericano.

⁴⁵⁵ De Las Casas. *Tratados* I. XXXII; Bataillon. *Estudios*, 8

En la publicación de los *Tratados*, Hanke y Giménez Fernández hacen una reconstrucción histórica de la época y circunstancias de la actividad de Las Casas. En aquella contextualización quieren dejar en el lector la idea de un hombre que lucha contra las situaciones adversas, por ello refieren a las penalidades económicas que arrastra en Sevilla en sus últimos años, y las obligaciones que había adquirido en la consecución de sus proyectos, sus “asuntos pendientes”. Con esto se resalta el talento ético de Las Casas que sobrepone “la necesidad de proscribir toda motivación pragmática en la actividad política”.⁴⁵⁶ Del mismo parecer es cuando se relatan sus críticas ante el rey de misioneros que se aprovechan de su condición para sus propios intereses. Las Casas es un político coherente y esa personalidad y coherencia explican buena parte de los sucesos de su vida, por esta razón no dudan en presentarlo como “impecable ejemplo que brinda al intelectual cristiano” y sus equivocaciones como “disculpables”: (tolerancia a la esclavitud de los negros y publicación de la *Destrucción*).

Para 1968 Lewis Hanke publica *Bartolomé de Las Casas, pensador político, historiador, antropólogo*. En esta obra hace una síntesis de sus anteriores trabajos. Inicia con la *Lucha por la Justicia en la conquista española de América*, después continúa con *Las Casas político e historiador*, y termina con *Bartolomé de las Casas, antropólogo*. En las primeras páginas Hanke pone de manifiesto su interés:

El propósito de estas disertaciones va encaminado a poner de manifiesto las propias conclusiones del autor sobre la controversia sobre la gloria de España en la conquista de América. Es mi creencia que más que una extraordinaria empresa militar y política, fue una de las más grandes hazañas que el mundo ha podido contemplar para hacer prevalecer los preceptos del cristianismo como guía de las relaciones entre los pueblos.⁴⁵⁷

Para Hanke es notorio que durante muchos años se ha escrito sobre el heroísmo de los conquistadores, su avaricia y de cómo un imperio pudo mantener sujetos a territorios tan lejanos por treientos años. Pero no se ha hecho mención de la lucha por la justicia que

⁴⁵⁶ De Las Casas. *Tratados I*. LXXXVII

⁴⁵⁷ Lewis Hanke. *Bartolomé de Las Casas. Pensador político, historiador, antropólogo*. Buenos Aires, EUDEBA, 1968, 2

a poco tiempo del descubrimiento se inició en España y América. Y es precisamente cuando la Corona española decide ser el centro de la justicia la clave que nos permite ver la razón por la que pudo durar tres centurias al frente de los destinos del Nuevo Mundo. Este monopolio de la justicia se reflejaba en las innumerables cartas y memoriales que llegaban y salían de la metrópoli. La necesidad de justicia surge de una condición social clara, del encuentro de dos culturas tan distintas como la española y la indígena, además de las distintas personalidades de los conquistadores. Por lo tanto, unas circunstancias de inculturación, que traían aparejadas roces, guerras y problemas de todo tipo, supusieron un ejercicio de la justicia vertical monopolizada por la Corona en la persona de sus autoridades, que de paso sea dicho, duraban poco en sus cargos y eran depuestos de ellos casi al capricho, este hecho, tan criticado por los biógrafos anglosajones, debido a la estabilidad de las instituciones y gobernadores ingleses en América, sería en cambio una táctica política muy eficaz para mantener la centralidad de la jurisdicción española sobre las Indias.

En este marco es comprensible, entonces, que surgiera un movimiento justiciero que se anclaba a la estrategia política de la Corona en el Nuevo Mundo. Constituyó un movimiento ideológico que rechazaba el gobierno local, foco de disensiones y aceptaba, en cambio, uno lejano e idealizado. Esto mismo se reflejará en los inicios de las revoluciones de las naciones hispanoamericanas que se basaban en la fórmula: “Viva el rey y abajo el mal gobierno”. La estrategia política de constituirse como centro jurisdiccional de la conquista y colonia viene a controvertir, para Hanke, las ideas sobre la obra de España en América, como una empresa despiadada y cruel, por el contrario se encuentra un núcleo de justicia social que estaría a la base del proyecto de España para América.

Cuando Hanke se refiere a Montesinos como el primer grito de justicia, hay que entender esto en su contexto. Por ejemplo, la crítica que hace en 1954 Fernando Caro Molina según la cual Hanke se equivoca al suponer el inicio de la lucha por la defensa de los indios en el Sermón de Montesinos, ignorando que la reina ya había elevado su voz en contra de la esclavitud de sus súbditos. Por lo que la lucha indigenista inicia antes de la llegada de los dominicos a Santo Domingo; incluso Montesinos se habría apoyado en el pensamiento de Fernando “El Católico” quien había materializado su intención en la Junta

de Burgos.⁴⁵⁸ Esta observación resulta un tanto injustificada puesto que no toma la totalidad de la obra de Hanke, la cual unifica la lucha *de los españoles*, y tanto Fernando “El católico” como Montesinos lo eran. Por lo que así como afirmó en *La lucha*, Montesinos había sido el iniciador del movimiento de justicia, también pudo decir esto de los Reyes Católicos. También erraría en su apreciación Caro Molina al afirmar que en la preocupación de Hanke por darle un sentido a la conquista, concibe a Las Casas como un teórico de aquella, lo que no le permitió ver en el obispo de Chiapa a un verdadero conductor político, sacerdote ejemplar y abogado.⁴⁵⁹ Para Hanke, Montesinos fue el primero poner en duda la validez de los títulos de España en América, lo que si lo colocaría como el iniciador del movimiento en favor de los indios.⁴⁶⁰

En la actividad intelectual que sirve de marco de comprensión se pueden ver dos posturas respecto a la doctrina aristotélica: una la justifica como soporte filosófico de la teología, mientras que para otra la ve superada por la revelación cristiana. En efecto, aquella discusión es importante para comprender la naturaleza y sentido de la Conquista, no es un problema propio de la historia de las mentalidades, sino una historia de las ideas. Para comprender el significado de Las Casas, Hanke nos propone verlo dentro de aquella discusión académica, quizás para re significar a Las Casas como un académico frente a posturas que lo entienden como un activista sin mayores preocupaciones intelectuales. Las Casas, por tanto, estaría junto a fray Matías de Paz, Luis Palacios Rubios y Vitoria, como la vanguardia ideológica del movimiento indiófilo, así como los obispos adeptos a la causa serían el apoyo operativo con los misioneros como base. Por lo tanto Hanke concibe el movimiento indigenista, como una acción de arriba hacia abajo, plenamente coordinado en uno u otro lado del Atlántico y que se articulan mediante una “programa ideológico” que se soporta en una concepción religiosa de la Conquista, de cara a una idea económica de la misma. En síntesis, las notas que se pueden entrever de la lectura de Hanke, es la de un genuino movimiento social, no la de un hombre solo.

⁴⁵⁸ Fernando Caro Molina. Reseña a “Lewis Hanke, La lucha por la justicia en la Conquista de América”. *Thesaurus* Tomo X (1954), n.º 1, 2 y 3, 463

⁴⁵⁹ Caro Molina. Reseña a “Lewis Hanke, 469

⁴⁶⁰ Hanke. *Bartolomé de Las Casas. Pensador político*, 44

La concepción de Hanke de la Conquista como una idea resulta de su estudio del contexto del siglo XVI donde la teología había alcanzado tal importancia que los teólogos fueron frecuentemente solicitados a la Corona.⁴⁶¹ Y esto obedecía, además, a la importancia de la religión para la vida española de aquellos años la cual sustanciaba la realidad. El formalismo legal caracterizaba también al español del siglo XVI y el Nuevo Mundo, afirmó Hanke, les ofreció la oportunidad de ponerlo en práctica. Otro rasgo de los españoles, actores de la conquista, era su polarización que se apoyaba en el otro rasgo descrito. “El historiador de hoy sabría mucho menos sobre la lucha por la justicia si los españoles no hubiesen discutido sus problemas tan libre y francamente”.⁴⁶²

Esta disparidad de opiniones le permite al historiador comprender la importancia que los españoles le dieron al descubrimiento de tan extensos territorios, “la octava maravilla del mundo”, y explica por qué la naturaleza del indio se convirtió en un problema. Aquí hay que diferenciar el problema indígena que tiene que ver con las condiciones del indio (explotación, esclavitud, crueldad...) de “el problema sobre la naturaleza del indio”. Ambas están relacionadas y esto nos lo permite ver más Hanke que Bataillon. Esta diferenciación es, sin embargo, muy ilustrativa pues caracteriza al movimiento social que estamos reseñando desde Hanke. Supone el reconocimiento de estructuras ideológicas que “causan” condiciones reales. Un movimiento social asume estas dos alas de la realidad mediante una estructura más o menos planificada, con unos intelectuales que crean un esquema (doctrina) que además de mostrar lo inconveniente de las condiciones materiales, resignifica el “deber ser” de las relaciones humanas por medio de un discurso coherente con sus intereses.

La confrontación de ideas y la polarización de opiniones crearon el problema sobre el cual se apoya el movimiento. Para unos, como Las Casas, se debería hablar de “nobles indios”, para otros, como Fernández de Oviedo, son gente de *natural ociosa y viciosa*, y otros, más radicales, les llamarán “perros indios”. También es una clave de comprensión la naturaleza de la encomienda, institución fundada por el mismo Colón cuando fracasó el intento del tributo directo de los indios. Esta institución era de carácter eminentemente

⁴⁶¹ Hanke. *Bartolomé de Las Casas. Pensador político*, 9

⁴⁶² Hanke. *Bartolomé de Las Casas. Pensador político*, 11

religioso: evangelizar a los indios, pero con el tiempo devino en un modo de explotación de la mano indígena.

Si Hanke recurre a las mentalidades es para explicar por qué fracasa el proyecto de Las Casas de enviar labriegos al nuevo mundo, señalará que los castellanos estaban más interesados en la posición social que en la vida campesina. Con esto Hanke hace eco de las observaciones sarcásticas que desde tiempos de William Robertson se hicieron a la personalidad de los conquistadores.⁴⁶³ Aunque no se pueda decir que fue exitosa en toda regla la acción política de Las Casas, pero su mérito radica principalmente en haber “sembrado la duda” sobre las prácticas coloniales.

La acción política de Las Casas se soportó por tanto en las características de aquel contexto presentado por Hanke:

La libertad de expresión imperante en la España como en la América decimosexta explica por qué Las Casas nunca fue llevado a los tribunales como traidor a su rey y a su patria. Aunque nos parezca raro hoy, la Corona estimuló a sus súbditos a hablar sin cortapisas... La libertad de expresión estuvo, por supuesto sujeta a restricción en ciertos campos, como la religión. Tampoco hubo completa libertad de prensa, según lo indica la prohibición de ciertos libros, particularmente después de 1550...El emperador Carlos V, sin embargo, no siempre se sometió sumisamente a los ataques sobre su derecho a gobernar en América.⁴⁶⁴

Las Casas vertió todo aquel potencial político que le caracterizaba en la escritura de la *Historia*. Por esta razón, Hanke lo considera un intelectual consciente de su realidad y da otro sentido a la historia que hasta entonces eran “probanzas de méritos” e historias fantásticas de autores que ni siquiera pisaron las Indias. La historia denuncia, es un tribunal de la verdad orientada principalmente a hacer prevalecer la justicia en la memoria de los hombres. El pasado por sí mismo no adquiere su total sentido, sin el concurso de la mente que, reestructurando sus recuerdos, esta encausada por la idealidad de lo real. Las múltiples

⁴⁶³ Idea que actualmente subsiste. Matthew Restall y Felipe Fernández-Armesto describen a los conquistadores con los siguientes términos: “ Este tipo sería un joven que no llegaba a los treinta años, semianalfabeto, originario del suroeste de España, formado en un negocio o profesión concreta que buscaba su oportunidad a través de las redes de patronazgo basadas en los vínculos familiares y locales. Provisto también de las armas que se pudiera permitir, y ya con cierta experiencia de explotación y conquista en las Américas, estaría dispuesto a invertir lo que tenía y a poner en juego su vida —si fuese absolutamente necesario— con tal de convertirse en miembro de la primera compañía que conquistase un lugar rico y bien poblado”. *Los Conquistadores, una breve introducción*, Madrid, Alianza editorial, 83

⁴⁶⁴ Hanke. *Bartolomé de Las Casas. Pensador político*, 50

controversias que han suscitado ediciones de la *Historia de las India*, centran su atención en el rigor de Las Casas respecto al trabajo con los documentos; sin embargo, comprender la intensidad que animaba la “confección” de su historia, brinda nuevas perspectivas para la concepción de cómo se entendía la acción política a mediados del siglo XVI.

Su trabajo como “antropólogo” según Hanke está orientado por el mismo espíritu de polemista. No puede considerarse sin embargo como una obra puramente científica, al menos como lo consideramos hoy en día, toda vez que su apasionamiento por la defensa de los indios le resta aquella neutralidad de la que hace gala el saber antropológico. El derecho de ser considerado Las Casas un antropólogo, para Hanke, consiste en haber estudiado una cultura tan distinta a la suya.⁴⁶⁵ La reflexión antropológica surge, sin embargo, de la naturaleza misma de la conquista. El encuentro, o el encontronazo, de los europeos con los aborígenes fue el propiciador de una serie de imaginarios respecto al “otro” indio. La Iglesia se interesó, con fines evangelizadores, en tratar de conocer la cultura de aquellos que la providencia había puesto en su camino. La *Apologética Historia* fue su arma esgrimida contra su archienemigo Ginés de Sepúlveda, toda su obra y sus investigaciones no pueden ser vistas desde una ingenua pregunta por las culturas del Nuevo Mundo, cada línea, cada párrafo está sustentado por un espíritu de justicia. El objetivo de aquellos doscientos sesenta y siete capítulos es el de demostrar la racionalidad de los indios, que no eran esclavos por naturaleza como se hacía pensar desde Aristóteles. Para mostrar mejor al lector la naturaleza de los Indios, Las Casas recurre a la comparación con las culturas de la antigüedad, de “Tebas hasta Cuzco, de Homero a Tomás de Aquino”,⁴⁶⁶ un verdadero espíritu enciclopedista enmarcado en una lucha. Demostró, como después lo harán los franceses, que el mundo suele llamar bárbaro a lo que no conoce, “aquello que no está de acuerdo con su propia costumbre”.⁴⁶⁷ Descubriendo a los “otros” se descubrían así mismos los europeos, en la persona del indio se comprendían sus virtudes y sus vicios. No hay Europa, sin Asia, África y América. Todo esto nos lo da la lectura antropológica de Las Casas que Hanke quiere comunicarnos. Los indígenas están en

⁴⁶⁵ Hanke. *Bartolomé de Las Casas. Pensador político* 71

⁴⁶⁶ Hanke. *Bartolomé de Las Casas. Pensador político*, 85

⁴⁶⁷ Hanke. *Bartolomé de Las Casas. Pensador político*, 87

igualdad frente a sus conquistadores, lo único que los indios no pueden hacer tan bien como los españoles es herrar caballos, por lo demás. Pero no se puede decir, nos advierte Hanke, que Las Casas piense que la “humanidad es una sola” y esto se refleja en la controversia de Valladolid; el obispo de Chiapa no quiere contradecir el argumento aristotélico de los *servus a natura*, sino el de defender que los indios no caen dentro de esta categoría.⁴⁶⁸ Si se ha de comprender al “Otro” se ha de hacer en el marco de la cultura, esa es la enseñanza de Las Casas (que lamentablemente no se ha cumplido cabalmente en la construcción de su propia biografía).

Un paso más fue dado hacia la ruta de la justicia en un mundo integrado por muchas razas. Porque cuando Las Casas habló en Valladolid en favor de los indios americanos, su argumentación tuvo otra utilidad: fortaleció la acción de aquellos que en su tiempo y en los siglos por venir trabajarían en la creencia de que todos los pueblos del universo están integrados por seres humanos, con las potencialidades y las responsabilidades de hombres.

En esta afirmación se puede entrever a un Hanke profundamente marcado por el clima de su época, no sobra recordar que conoció la tremenda guerra desatada por los nazis con base en sus infelices teorías sobre la superioridad de la raza aria. Hanke respondió a su tiempo, donde poco a poco era más consciente que la cultura estaba en plena revolución y que por ello era necesario estudiar a Las Casas y tardó muchos años, afirma, en despertar de su sueño lascaciano. La raza y el problema indígena se encontraban en ebullición en América Latina y la figura de Las Casas se transformaba progresivamente hasta cuando el 1 de enero de 1994 un grupo de indígenas armados se tomaron cuatro cabeceras municipales, y tenían entre mano un insólito propósito: derrocar el gobierno y oponerse al capitalismo. Era la revolución Zapatista.

Hanke influenció a toda una generación de pensadores latinoamericanos ante todo por su obra *Lucha por la justicia en la Conquista de América*, que vinculaba a Las Casas a una tradición de lucha anticolonialista que se enraizaba desde Latinoamérica y hasta la india.

⁴⁶⁸ Hanke. *Bartolomé de Las Casas. Pensador político*, 96, 98

A la altura de los ochenta años Hanke continuaba participando en congresos internacionales y planeando unos nuevos proyectos historiográficos mediante la red internacional de colaboradores, amigos que había construido esmeradamente por varios años. A los ochenta años está puliendo sus traducciones y nuevas ediciones de sus obras, es con todo, un caso ejemplar de una personalidad de clara vocación académica. El último proyecto fue su colección de documental de la Nueva España y el Perú hasta 1700.⁴⁶⁹ Muere el 1 de marzo de 1993

Conclusión

La historia social de Bataillon y Hanke se apoyan en la antropología lascasiana. Sus ideas religiosas del hombre orientarían las interpretaciones de su papel en los procesos de conquista. Bataillon identifica esa antropología dentro de un proceso general de concienciencia, en tanto Hanke la entiende como una negación de las condiciones de la conquista. Para Bataillon se estaría obrando un proceso paulatino de reconocimiento de orden intelectual que supone una negación de las prácticas coloniales. Para Hanke en cambio sería la crisis real el principal detonante de la toma de conciencia que se reflejaría en una controversia de orden intelectual y social. Existe la idea de un movimiento social indigenista más explícita en Hanke que en Bataillon. Una idea antropológica lascasiana estaría en el fondo de dicho movimiento, aunque Las Casas no fuera su único representante. La diferencia se aprecia en la narración: en tanto Hanke ve a un Las Casas en una red de solidaridades que comparten la misma "idea".

Las Casas fracasa en Hanke, en la medida en que está negando una situación difícil por cuanto está "incrustada una estructura social injusta". Bataillon, por su parte, ve a las Casas en difíciles circunstancias por cuanto está "instalada una idea sobre los indios". Hay entonces dos perspectivas que responden a los derroteros establecidos por el modo de comprensión de la Historia de las mentalidades y la Historia social.

⁴⁶⁹Barnadas, *Lewis Hanke*. 388

Juan Friede. Las Casas y la Cuestión indígena

La obra indigenista del historiador Juan Friede no podría entenderse sin la de Bataillon y de Hanke de quien profesó una sincera admiración. Hijo de una familia judía nació en Ucrania en 1901 y realizó estudios en Viena, Austria y en Rusia. Se diploma en ciencias económicas en la Escuela Mundial de Comercio de Viena (1922) y luego London School of Economics. En 1926 llega a Colombia de visita y al año siguiente hace residencia en la ciudad colombiana de Manizales donde tiene una vida de negociante. En 1930 adquiere la nacionalidad colombiana. En este país se despertó su interés por las cuestiones sociales y vio en el pasado colonial muchas de las causas de las problemáticas que a principios de los años cuarenta iban a devenir en el conflicto armado más largo de su historia. En la capital de la república colombiana funda una galería de arte que le permitió ponerse en contacto con lo más granado de la intelectualidad y las letras del momento. Posteriormente se radica en el municipio de San Agustín perteneciente al departamento del Huila al sur occidente de Colombia. Lugar frecuentado por antropólogos y estudiosos de las culturas pre colombianas que dejaron vestigios de su estatuaria. Friede se interesó por los archivos de los municipios cercanos que contribuyeron a su primer libro: *Los indios del alto Magdalena. Vida, luchas y exterminio. 1609-1931* obra de gran acogida pues en para el año de 1945 la cuestión indígena era el tema del momento entre los intelectuales colombianos y latinoamericanos. Se hizo papable el abandono de las clases dirigentes de las clases marginales de aquella sociedad, en las que estaba la clase obrera, campesina e indígena. Las duras circunstancias por las que pasaba el indígena hicieron en los intelectuales caer en la cuenta de la visión romántica que desde los tiempos de la primera república había orientado los incipientes estudios sobre las comunidades originarias. Esta conciencia propició un movimiento de académicos y hombres de letras que tenían como

objeto hacer una investigación científica de sus orígenes y situación respecto al desarrollo fabril que experimentaba el país.⁴⁷⁰

La investigación llevada por Friede en el Alto Magdalena muestra a un indio objeto de los intereses de los terratenientes. Se interesa, además, por los procesos de desaparición del idioma de los indios y de las relaciones interétnicas entre los indios de San Agustín y Los caucanos. El historiador muestra que los indios resistieron a principios del siglo XX a las expulsiones que los terratenientes —asociados con los gobernadores de la región— les hacían a sus comunidades a fin apoderarse de sus tierras. Para los años veinte la situación es insostenible, los indios son despojados y la justicia no llega; en esos momentos surge la voz de Misael Herrán quien eleva peticiones, memoriales y apelaciones.⁴⁷¹ Asimismo Friede publica *Los Andakí* donde hace una identificación de etnias del Alto Magdalena a partir de los registros coloniales. Estos le permiten hacer una lectura de lo que denominará “el proceso de formación de la propiedad territorial en la América intertropical”, en este concibe a la clase privilegiada como heredera de la posición ostentada por la nobleza española. Aunque los diferenciaba en que una gobernaba cristianos la otra, indios; pero ambas compartían la característica de ser propietarios de tierras.⁴⁷² Por lo que las condiciones creadas por la conquista tendieron a mantenerse y las tendencias heredadas de distinguirse por la posesión estaban condenadas al conflicto con los primeros pobladores, conflicto que llegará hasta la primera mitad del siglo XX.

En torno a las raíces coloniales de la propiedad Friede ubica el problema indígena, relaciona magistralmente la mentalidad con los desempeños políticos y sociales y su relación recíproca. Los imaginarios de rango (riqueza, poder, valentía, propiedad...) a la larga tienen la capacidad de explicar fenómenos sociales. El siglo XX amplificaba los rezagos culturales del XVI, y no se puede entender al uno sin estudiar al otro y viceversa.

⁴⁷⁰ Blanca Ochoa de Molina, Lectura Adicional No. 14. “Baukara 2” Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina Bogotá, julio-diciembre 2012, 145 pp

⁴⁷¹ Jorge Morales Gómez, Los estudios etnohistóricos en San Agustín y el Alto Magdalena, “Boletín de historia y antigüedades” - Vol. C No. 857 - Diciembre, 2013, 322

⁴⁷² Juan Freire, Proceso de Formación de la Propiedad Territorial en La América Intertropical, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* Anuario de Historia de América Latina. Volumen 2, Issue 1, Pages 75–87, ISSN (Online) 2194-3680, DOI: 10.7788/jbla-1965-0105, December 1965

Una de aquellas herencias coloniales que a ojos de Friede favorecía a la clase privilegiada consiste en el vacío legal que desde tiempos de la conquista existía respecto a la propiedad indígena. La propiedad de la tierra justificada por la fuerza del ocupante explica los procesos violentos de apropiación de lo que la legislación de principios de siglo denominaba “tierra baldía” aunque estaba habitada y trabajada por comunidades indígenas. En este sentido, los procesos coloniales no habían terminado con la independencia, se había, por el contrario, diseminado el modelo “civilizador” de los europeos. Por otra parte, el formalismo jurídico español que desde la donación papal servía para justificar una legítima ofensiva contra los que se opusiera a decisiones judiciales, la mas de la veces cargadas a favor del criollo. La política de poblamiento del estado central colombiano reproducían las providencias reales, la desconexión que existía entre el poder de la metrópoli y las propiedades de ultramar se reproducía en el gobierno regional respecto del central: “la ley se acata, pero no se cumple.” De igual forma, el modo de repartir la tierra del régimen colonial, se aplicó a la repartición de los indios, que aunque ya no eran esclavos seguían siendo utilizados para el trabajo rudo de las plantaciones y las minas, y a diferencia del periodo colonial, a principios del siglo XX la preocupación por su educación fue casi inexistente, a no ser por las comunidades misioneras que se adentraban a la selva en búsqueda de aquellos indios. La colonia había respetado la propiedad colectiva de los indígenas,⁴⁷³ las nuevas circunstancias venían a ser perjudiciales para los indígenas. La independencia sería entonces el origen de una nueva injusticia, los indio que conoció Las Casas, estaban ahora dejados a la mano de Dios, sin ley y sin tierra. La institución de la encomienda tan censurada por Las Casas se convierte en la institución del “Señorío”, el cual tenía privilegios “feudales” sobre la gleba india, lo que constituyó un modo de explotación basada en un “mestizaje de coacción” que perduró en las prácticas sociales y culturales de la Colombia rural de principios del siglo XX. Señorío y propiedad eran los rasgos característicos de la encomienda que suponían estructuras de dependencia del tipo amo-esclavo.⁴⁷⁴ Y así como la encomienda tuvo su manifestación jurídica, de la misma manera el Señorío rural adquirió una forma jurídica que motivó los levantamientos

⁴⁷³ Freide, *Proceso de Formación*, 78

⁴⁷⁴ Freide, *Proceso de Formación*, 79

indígenas del siglo pasado. En síntesis, la encomienda persistía en la cultura colombiana y latinoamericana y que para comprender el estado actual de la situación indígena era menester comprender los matices que tuvo la conquista y colonia como el *hilo de Ariadna* para entender las dinámicas sociales tanto de dominación como de la resistencia de los dominados. Pero aun así era menester conocer la historia de la madre patria para entender plenamente cómo y por qué la conquista y la colonia adquirieron características diversas, por ejemplo, fue distinta la conquista y colonia en las islas del mar Caribe que en los Andes o en Centro América. Las expectativas del conquistador y los intereses creados en marcaban contrastes ilustrativos. Era por tanto la cultura occidental cristiana el objeto de comprensión para adentrarnos a los problemas del presente. La historia de las mentalidades y los imaginarios, junto a la historia política y social, todo se junta en Friede para explicar la situación social de los indígenas de Colombia.

Entrándonos a Las Casas según Friede, en su obra de 1976 *Bartolomé de Las Casas: precursor del anticolonialismo*, el historiador colombiano se interesa por el estudio del problema indio en particular respecto al papel del estado y la Iglesia. Las Casas es un referente importante para comprender la interacción de esos estamentos en el origen del problema indígena. En la biografía que realiza del padre Las Casas no se diferencia de sus contemporáneos, e incluso continúa con el error de adjudicarle más edad de la que de verdad tenía. Sin embargo, a las dos conversiones del padre de Las Casas, ampliamente reseñadas por sus antecesores: de encomendero a predicador, de predicador a político, Friede agrega la de político a activista señalando así el carácter de movimiento social.⁴⁷⁵ Esta tercera conversión respondería a una “radicalización del movimiento lascaciano”, por lo que los planes frustrados de cada una de aquellas conversiones sería un alimento para enfatizar más en su causa. Las Casas es el detonador de las ideas indiófilas con gran influencia en la política oficial y como resultado de esta actividad se inspiran “Las Nuevas Leyes”.⁴⁷⁶ Por lo tanto, con Las Casas inicia el movimiento lascaciano, pero en los últimos años de la vida del obispo de Chiapas, Friede describe un movimiento “poslascaciano” que

⁴⁷⁵ Juan Friede. *Bartolomé de Las Casas: precursor del anticolonialismo*. México: siglo veintiuno editores, 1976, 72, 161

⁴⁷⁶ Friede. *Bartolomé de Las Casas*, 134

según él, obedece a que los abusos sobre los indios no cesaron. Para 1564 Alonso de Zorita en su “Breve y sumaria relación” denuncia el incumplimiento de las Leyes Nuevas a favor de los indios.⁴⁷⁷ La existencia del movimiento poslascasista, afirma Friede, resulta de la persistencia de las condiciones que lo han creado.⁴⁷⁸ El poslascasismo influenció la conciencia de los colonos y como ejemplo de esto Friede comenta la conversión de fray Jacinto de San Francisco, quien fue conquistador y colono, pero viendo para el 20 de julio de 1561 la gravedad de su pecado, decide abandonar su anterior condición y abrazar la vida religiosa.

En este movimiento indiófilo inspirado por Las Casas toman partido unos obispos que desde lugares distintos y apartados seguirán con relativa constancia el ideario lascaciano. De estos prelados lascacianos destacan el obispo de Yucatán, y junto a él fray Gaspar de Pravia quien se queja ante el rey de que los indios no reciben igual salario que los españoles. En 1596 Mendieta en su “Historia” continuaba su denuncia contra los repartimientos llamándolos: *la más dañosa pestilencia*.⁴⁷⁹ Para Friede, el resultado de este movimiento lascaciano se materializó en la prohibición de erigir fortalezas y el rechazo de la monarquía a la idea de una encomienda perpetua. Estas dos disposiciones, dan base suficiente para pensar en una lucha por la justicia social que desde casi quinientos años configura la realidad política de Latinoamérica.

La historia de la liberación, entonces encuentra su expresión más lograda, en la vida del apóstol de los indios, ha dejado una huella imborrable en la historia social y política del continente americano. Sin embargo, un antecesor de Las Casas fue el obispo Sebastián Ramírez de Fuenleal, quien tomó parte activa en la reforma administrativa colonial (1539-1542) y que desde allí abogó por el buen trato a los indígenas y se opuso a la encomienda perpetua.⁴⁸⁰ La diferencia entre Fuenleal y Las Casas, como la de muchos otros defensores de los indios, consistió en la tenacidad y duración de la lucha del obispo de Chiapas. Los demás defensores indígenas tuvieron chispas, momentos, pero pronto regresaron a sus

⁴⁷⁷ Friede. *Bartolomé de Las Casas*, 233

⁴⁷⁸ Friede. *Bartolomé de Las Casas*, 238

⁴⁷⁹ Friede. *Bartolomé de Las Casas*, 245

⁴⁸⁰ Friede. *Bartolomé de Las Casas*, 250

actividades normales o incluso como el caso de Betanzos o de Francisco de Marroquín, obispo de Guatemala, se volvieron acérrimos enemigos de Las Casas. Un ejemplo de esto fue fray Luis de Zumárraga, quien encabezó una crítica contra los métodos de la empresa conquistadora y no se doblegó a la presión que sobre él ejercieron los conquistadores;⁴⁸¹ en 1534 le quitan la protectoría de los indios, que ya había perdido poder desde 1530. Después de esto Zumárraga habría adoptado una actitud pasiva ante los problemas de la población indígena. El apóstol de los indios luchó hasta el final de sus días por la defensa del indio, lo que lo convirtió en un ícono de referencia no sólo en su tiempo sino para la posteridad.

La rivalidad con Marroquín se debió a que aun cuando Las Casas y él defendían la causa indígena, existió una disparidad de criterios sobre lo más conveniente para los indios. Marroquín estaría más inclinado a aceptar la encomienda perpetua como una forma de proteger a los indios, pues la encomienda temporal era más destructiva, los encomenderos, adquiriendo sus riquezas, marchaban de nuevo a España, dejando a los explotados indios en manos de nuevos y pobres colonos con la misma sed de riquezas.⁴⁸² Marroquín se consideraba un “americano” y creía que los conquistadores y colonos debían hacer raíces en el Nuevo Mundo y que la encomienda perpetua favorecería un arraigamiento de los españoles a las tierras de indias. La estrategia difería claramente del de Las Casas quien propendía por un mestizaje entre labriegos e indios en igualdad de condiciones. En este orden de ideas, sería enteramente comprensible la famosa pelea entre Marroquín y Las Casas con ocasión del proyecto de Tuzulutlán. Resulta notorio que la rivalidad entre estos dos obispos estaría en el plano de la confrontación de ideas, mientras Marroquín lo orientaba la idea de “América para los americanos”, para Las Casas era “América para los indios”⁴⁸³ En estos términos se puede comprender lo difícil que resulta ver en las revoluciones de principio del XIX una genuina preocupación por los naciones no indígenas. El espíritu de Marroquín estaría animando aquellas luchas emancipatorias.

⁴⁸¹ Friede. *Bartolomé de Las Casas*, 257

⁴⁸² Friede. *Bartolomé de Las Casas*, 283

⁴⁸³ Friede. *Bartolomé de Las Casas*, 286

Otro indiófilo que se convertiría en enemigo de Las Casas sería el juez de residencia Alfonso de Maldonado, en un principio trabajaría por el cumplimiento de las Nuevas Leyes y por ende al respeto por los indígenas, pero posteriormente desaparece de la historia y solo queda su rivalidad con el obispo de Chiapas. Así mismo sucede, como señalábamos líneas antes con fray Domingo de Betanzos, quien abogó por la encomienda perpetua, se opuso a que los indios recibieran las ordenas sagradas aduciendo su natural vicioso, falta de credibilidad y de honestidad. Para el prior los indios eran incapaces de la fe.⁴⁸⁴

En síntesis, Friede enmarca la vida, figura y obra de Las Casas dentro de un movimiento indigenista en España y América. Los problemas de comunicación con el centro de poder sería una explicación más o menos probable para entender las arbitrariedades cometidas contra los naturales. A esto habría que sumar también problemas de convivencia propios de los *encuentros culturales* carentes de antecedentes jurídicos en el siglo XVI. El encuentro cultural entre España y América causarían nuevas relaciones sociales que buscaba en la lucha pro indígena un equilibrio de poder entre la Iglesia y el Estado.

El surgimiento de Las Casas, a los ojos del historiador colombiano, respondería a causas sociales y aunque no se puede negar que Las Casas inspiró las Nuevas Leyes, sin embargo, estas obedecieron a la conciencia que España tenía de los graves problemas de convivencia que podían repercutir en un levantamiento indígena de escala continental. Es preciso decir de paso que se registraron en la historia varios levantamientos indígenas, pero aun los historiadores no han encontrado un hilo que los vincule, pero si es claro que el monopolio de la justicia fue la estrategia para mantener la revolución controlada. Pero hablar de una revolución controlada indígena no supone una dominación española total. Los estudios contemporáneos sobre el encuentro entre Europa y América están contando una “historia” muy distinta. Con Friede, por lo tanto, la biografía lascaciana se aleja de lugares comunes de la conquista y crueldad española, ahora es tomado como un fenómeno social que los antecede, y lo precede, las Leyes de burgos. Friede ya no se preocupa por la

⁴⁸⁴ Friede. *Bartolomé de Las Casas*, 295

obra de España en América, ni en la verdad histórica, quiere, en cambio, llevar la discusión historiográfica (bibliográfica) a la antropología política y a la filosofía social, apoyándose para tal fin en una historia de la cultura que reconcilia todas las miradas sobre el padre de Las Casas y que reseñaremos en la parte final del presente estudio.

CAPÍTULO V

HACIA UNA BIOGRAFÍA CULTURAL DE LAS CASAS

A. La memoria indígena y la etnohistoria: bases para una biografía cultural de Bartolomé de Las Casas

El ejercicio de la memoria ha dado pie para el reconocimiento de los derechos de los indígenas en lo que se dio por llamar “la cuestión indígena” y relacionado con la “formación del estado nacional”.⁴⁸⁵ La historia institucional había propuesto una versión del pasado que compaginaba con el desarrollo económico producido por la revolución industrial del finales del siglo XVIII, América Latina, que ya había construido un cuerpo jurídico político tras las guerras de independencia, se sentía “a la altura de los tiempos” para poder interpretar su pasado como un camino hacia el desarrollo económico. Sin embargo, con ese propósito se olvidó que la misma palabra “nación” comprendía una diversidad de culturas, que tenían procesos históricos mucho más amplios. La idea de la raza y la influencia del medio sobre la personalidad eran los núcleos desde donde se propagaba la idea de una nacionalidad. La conciencia de la existencia de otros pueblos que no se veían representados por el estado mestizo, fue el fermento de un tipo de historia más

⁴⁸⁵ Mariano Valderrama (et al.) *Campesinado e indigenismo en América Latina*. Lima, Centro latinoamericano de Trabajo social. 18

inclusivo que analizaba las características de la historia tradicional, y cómo esta representaba discursos de dominación internos y externos. La lucha era, entonces, contra la homogenización cultural incorporada en una estructura constitucional y una “Historia nacional.” En este sentido, se ponía en juego el asunto de la identidad nacional, hasta qué punto las palabras “argentino”, “peruano”, “venezolano”, “colombiano”... daban cuenta de la *diversidad* de culturas y de historias. El problema de la identidad era el tema de discusión en América Latina entre los años veinte al cuarenta del siglo pasado. La idea de una fuerte dependencia de las clases burguesas con los centros de poder económico que se alimentaban de descubrimiento del petróleo y un importante industrial, vinculó el estudio de la identidad por la lucha contra el colonialismo. No se podía, por tanto, pensar el problema de quiénes somos sin resolver a la vez el asunto de la dominación convertida en una “ideología” que sacrificaba la diferencia a la pragmática unión. La nación y sus intereses eran uno, dando, de este modo, origen a la globalización que experimentamos en nuestros días.

En este contexto surge el problema de la “integración indígena” que debería pasar por un proceso de democratización de la oligarquía (expresión con la que se denotaban las clases dirigentes de finales del XIX y principios del siglo XX) en el supuesto de que la sociedad cerraba filas en torno a los intereses de aquella oligarquía, razón por cual la lucha indígena revolucionaria reflejaba el “malestar de la cultura” y evidenciaba la patología de la misma estructura política. En esta situación, jugaron un papel importante los intelectuales que desde distintos frentes mostraban cómo el movimiento indígena era realmente un modo de repensar las estructuras mismas del establecimiento. Es así que aparecen las obras indigenistas de Ciro Alegría, José María Arguedas y Ernesto Reyna quienes decididamente plantearon el debate ideológico de los años veinte y principios de los treinta.⁴⁸⁶ A esto se suma un aumento importante de las publicaciones que acercaban al gran público a las preocupaciones por el presente y destino los pueblos originarios. El partido comunista, en distintos países latinoamericanos y de modo más o menos coordinado, tomó las banderas del incipiente indigenismo al vincular, por lo menos

⁴⁸⁶ David Wise. *Indigenismo de izquierda y de derecha: dos planteamientos de los 1920*, Texas Woman's University. Publicado por la Revista Iberoamericana, Vol. XLIX (122), ene -Mar,1983

teóricamente, las demandas sociales de la clase campesina y la obrera. Desde su teoría de la lucha de clases el marxismo se apropió de las aspiraciones de reconocimiento indígena. Sin embargo, y tras una larga lucha, los intelectuales latinoamericanos se dieron prontamente cuenta que en el contexto latinoamericano era difícil reproducir la clasificación de las clases sociales acordes con las dinámicas económicas de Europa y Norte América.⁴⁸⁷

El criollismo simbolizó una ideología totalizadora que ignoraba conscientemente su pasado amerindio; además, el anti hispanismo había surgido en los historiadores latinoamericanos como respuesta y justificación de las guerras de independencia. A esto se sumaba que, entrado el siglo XX, el discurso de “nación” entraba en conflicto con los reclamos de las minorías que también reclamaban su derecho a la diferencia. La idea de América como crisol de razas constituyó el tema frecuente de los historiadores en Latinoamérica.⁴⁸⁸ La tarea de los historiadores, por tanto, consistía en visibilizar la contribución de las culturas indígenas y negras a la formación nacional. En el plano ideológico de este movimiento alcanzara su expresión mejor lograda en el escritor Manuel González Prada cuando dijo: “los indios constituyen el verdadero Perú, que nuestra forma de gobierno se reduce a una gran mentira porque no merece llamarse República democrática un estado donde dos o tres millones de individuos viven fuera de la ley y, por último, que la cuestión del indio más que pedagógica, es económica y social, porque lo que hay que predicarles es rebeldía, pues todo lo blanco es más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche.”⁴⁸⁹ Este escritor radicalizó su posición diciendo: “donde se lee barbarie humana tradúzcase hombre sin pellejo blanco”.⁴⁹⁰

La negación de nuestro componente negro e indígena estaría para el pensamiento latinoamericano a la raíz de los problemas latinoamericanos. Una democracia con serios obstáculos de integración sencillamente no es democracia, y esta situación desafortunada

⁴⁸⁷ Abelardo Villegas. “Panorama de los procesos de cambio: Revolución, reformismo y lucha de clases”. En Leopoldo Zea, (coord.) América Latina en sus ideas, México, Siglo XXI editores, 107

⁴⁸⁸ Jaime Jaramillo Uribe, “Frecuencias temáticas de la historiografía latinoamericana” en: Leopoldo Zea, (coord.) América Latina en sus ideas, México, Siglo XXI editores, 37

⁴⁸⁹ Jaramillo Uribe, *Frecuencias temáticas*, 38

⁴⁹⁰ Roberto Fernández Retamar. “América Latina y el Trasfondo de Occidente” en: Leopoldo Zea, (coord.) América Latina en sus ideas, México, Siglo XXI editores, 1996, 319

esta a la base de una repartición inequitativa de la riqueza. A partir de los años cincuenta se llegó a la conciencia de que los problemas sociales de honda significación se podían rastrear desde el periodo colonia. El desprecio de nuestro componente indígena y negro tenía, en consecuencia, su génesis en el ascenso de la clase criolla que haciendo uso de su posición heredada reclamó sin vacilar el monopolio de la riqueza.⁴⁹¹ El vacío del gobierno dejando por la monarquía española en su retirada pasó sin más a la clase dirigente dejando intacta la estructura social y económica que le precedió. Por lo tanto, las culturas propias no podían, sin más, ser subsumidas por una cultura dominante y esta idea gravitaba en el alma revolucionaria. Los indígenas son culturas diferentes, dejando atrás la idea de grupo humano definido para convertirse en una entidad política.

A partir de estos principios, la constitución de los países latinoamericanos se debía entablar desde el pluralismo, dando cabida a todas las expresiones de la cultura. Para esto era preciso rescatar las culturas invisibilizadas de las posturas racistas de largo aliento. Pero lo mismo que pasaba con los pueblos originarios de América, sucedía a nivel planetario, la cultura del consumismo y el modelo de la economía de mercado se erigían como la única expresión de la razón humana. Los diferentes saberes eran relegados a la subalternidad en razón de una razón occidental hegemónica.

Con arreglo a estos principios, el problema se orientaba a lo metodológico, de qué forma una razón occidental y occidentalizadora podía abordar el asunto de la situación indígena. No es menos problemático el abordaje metodológico de la historia, generalmente construida desde una clase social determinada (intelectual). Asimismo no eran claras las disciplinas que debían intervenir en su estudio. Podía tratarse de un asunto político, filosófico, antropológico, jurídico... y de muchos otros campos. Sin embargo, fue la antropología cultural la que empezó a inicios de los años sesenta a orientar y estructurar las demás disciplinas en torno a la cuestión indígena.

⁴⁹¹ Lourdes Arizpe, "El indio: mito, profecía y prisión" en: Leopoldo Zea, (coord.) América Latina en sus ideas, México, Siglo XXI editores, 1986, 341

A partir de esta nueva ciencia del cambio cultural se prestó particular atención a la investigación antropológica del Nuevo Mundo.⁴⁹² Se elaboró el concepto de “cambio sociocultural” que sería explicado como el “encuentro cultural” en donde no se habla de “fronteras culturales”, sino de “zonas de contacto”. Estas investigaciones mostraron a las claras que el encuentro de españoles e indios a principios del siglo XVI no era un fenómeno exclusivamente atlántico y que, por el contrario, la historia de la humanidad desde sus más encumbrados principios solo se puede entender desde las guerras de dominación que han dado cuerpo a la historia humana. De igual forma, sale a la luz las cuestiones políticas que están al interior de las conquistas históricas. La cultura deja de verse como un concepto abstracto y plenamente definido, por el contrario, las culturas son dinámicas y el cambio es más frecuente de lo que parece; incluso los indígenas de tiempos de la conquista tienen pocas cosas en común con los indígenas actuales, los idiomas indígenas prehispánicos han desaparecido parcialmente y sus versiones contemporáneas se alejan considerablemente de aquellas. Su forma de vestir, de sentir, sus tradiciones... han surtido una serie de transformaciones que hasta apenas hace pocos años han llamado la atención de los antropólogos. En este orden de ideas, se puede claramente volver a las fuentes de los cronistas españoles para identificar los cambios de las culturas del nuevo mundo. Qué fue aquello que los españoles destruyeron y que no ha cambiado la marcha de la historia. El deseo de rescatar del olvido a las culturas indígenas que poblaban el continente americano a la llegada de Colón descansa, por tanto, en la idea inmovilista de la cultura que no hace justicia a la dinámica histórica. De igual manera, y según esta nueva orientación, no es totalmente sostenible que los españoles detuvieron o interrumpieron el desarrollo cultural de los indios occidentales, puesto que la guerra es un producto cultural que ha signado la historia humana a escala planetaria. No tendría sentido por ejemplo, que los judíos culparan a la actual Irak de haber detenido su desarrollo cultural con su histórica deportación a babilonia en el 597 a.e. Por el contrario, el actual estado de Israel reconoce dicho evento como parte de su identidad.

⁴⁹² Hugo C. Nutini, “Aportaciones del americanismo a la teoría y la práctica de la antropología moderna.” Leon-portilla, Miguel. (Coord.) *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia.* México: Fondo de Cultura económica, 2001, 48

Por tanto, el sincretismo ha determinado nuestro desarrollo a lo largo del tiempo dando origen a la etnohistoria que está replanteando nuestra visión del pasado latinoamericano.⁴⁹³ Genuina construcción científica originada en América Latina y aporte significativo a la comprensión de la civilización humana. Se caracteriza por el estudio sincrónico de las transformaciones estructurales y la evolución de las instituciones, tratando los problemas sociales y económicos como problemas culturales. “Concebida así, la mayor parte de la labor etnohistórica efectuada en el Nuevo Mundo se ha centrado en la situación prehispánica y en cómo este componente desempeñó un papel en la transformación de la región y de la nación.”⁴⁹⁴ Este tipo de historia no desconoce la necesidad de una reconstrucción del pasado precolombino, pero es consciente de la construcción simbólica a lo largo de la historia de la categoría “indio” de los tiempos coloniales y republicanos. Dichos estudios históricos culturales “han demostrado la transformación evolutiva de todo un Estado nacional moderno desde la Conquista española hasta la actualidad, incluyendo instituciones prehispánicas que han sobrevivido y que llegaron a ser elementos de la configuración general de la nación.”⁴⁹⁵ Los pueblos indígenas se mezclaron con el componente español y con el componente negro creando interesantes procesos socio históricos que aún están por mostrar sus resultados. La historia por tanto vendría a suplir a la etnología permitiendo la comprensión de las “construcciones simbólicas” que devienen del encuentro de culturas a lo largo de la historia.

Con la idea de mestizaje por tanto, se escapa del problema de una ilusoria “autenticidad cultural”,⁴⁹⁶ por el contrario se debe hablar del desarrollo de la población hispanoamericana que tiene su era axial, su ontogénesis en la Conquista y periodo colonial. Las divisiones sociales de esta población respondían a “representaciones” modeladas por una tradición hispánica. La vestimenta como señal de estatus: “En el siglo XVI, los ingleses se sorprendieron al encontrar a los cimarrones del palenque de Ballano vestidos a

⁴⁹³ Hugo C. Nutini, “Aportaciones del americanismo a la teoría y la práctica de la antropología moderna.” Leon-portilla, Miguel. (Coord.) *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia.* México: Fondo de Cultura económica, 2001

⁴⁹⁴ Nutini, *Aportaciones*, 54

⁴⁹⁵ Nutini, *Aportaciones*, 54

⁴⁹⁶ Carmen Bernand. “Mestizos, mulatos y ladinos en Hispanoamérica: un enfoque antropológico de un proceso histórico, en Leon-portilla, Miguel. (Coord.) *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia.* México: Fondo de Cultura económica, 2001, 105

la española”.⁴⁹⁷ Los campesinos de muchos lugares de Latinoamérica aprendieron a combinar elementos del atuendo indígena con el español, por ejemplo el gaucho argentino y el rancharo mexicano. “Los americanos nativos escribieron algunos de sus testimonios en sus propias lenguas con caracteres latinos y en la nueva lengua del contacto”.⁴⁹⁸

Desde el enfoque de la realización histórico cultural ha adquirido especial importancia el tema de la antropología de la evangelización del Nuevo Mundo. La concepción de los misioneros sobre los indios aporta claves importantes para esclarecer la naturaleza de los procesos de contacto entre estas culturas que inevitablemente tendrían que pasar por el componente religioso. La misma antropología americanista reconoce que para su desarrollo dependió en buena medida de las crónicas y descripciones que hicieron los misioneros. Por lo que el proceso evangelizador es a su vez el origen de la antropología latinoamericana.⁴⁹⁹ Lo que se conoce de los rituales indígenas, sus textos y cosmovisiones nos han llegado por la descripción del evangelizador español que en su mayoría sabían leer y escribir, sin ellos sería muy difícil hoy en día poder hacer un análisis sincrónico de los que permanece: “en el plano del conocimiento es claro el aporte de los misioneros andinos al diálogo intercultural, por más que los presupuestos teológicos y culturales de la época no lo hayan permitido plenamente”.

La antropología por tanto en América Latina se ha comprendido dialógica en un doble movimiento: hacia atrás y hacia adelante, lo que supone una historia cultural de orientación etnohistórica. La Conquista de América es el escenario desde donde poder entablar el diálogo cultural al interior de la Historia.⁵⁰⁰ Por ejemplo en los diálogos de Hernán Cortés y varios mensajeros mexicas y sus señores hasta llegar a presencia de Motecuhzoma,⁵⁰¹ constituyen documentos de suma importancia para comprender el contacto (orígenes) y transformación de las culturas contemporáneas. En dichos diálogos,

⁴⁹⁷ Bernard. *Mestizos*, 115

⁴⁹⁸ Gary H. Gossen. “Antropología del Nuevo Mundo” en Leon-portilla, Miguel. (Coord.) *Motivos de la antropología americanista*. Indagaciones en la diferencia. México: Fondo de Cultura económica, 278

⁴⁹⁹ Manuel M. Marzal. “Antropología y Evangelización andina” en Leon-portilla, Miguel. (Coord.) *Motivos de la antropología americanista*. Indagaciones en la diferencia. México: Fondo de Cultura económica, 399

⁵⁰⁰ Dennis Tedlock. “El surgimiento de la antropología dialógica en las Américas” en Leon-portilla, *Motivos*, 460

⁵⁰¹ Tedlock. *El surgimiento*, 475

por ejemplo, traducidos del castellano a otros idiomas y por último al náhuatl para que el príncipe indio entendiera se vertebaban representaciones culturales que trataban de traducirse no solo de un idioma a otro sino de un “mundo” a “otro”. La antropología cultural así como la historia requerían por tanto de un “análisis del discurso” que diera cuenta de aquel “diálogo de mundos”. Lo que los misioneros escribían sobre los indios suponía un proceso de traducción de una cultura a otra y, de modo implícito, un diálogo con los indígenas sobre sus creencias y cosmovisiones.

Este diálogo representado en el relato histórico se fundamenta mediante los procesos de construcción simbólica. Porque lo que se quiere transmitir de un lenguaje a otro no son las palabras sino el sentido,⁵⁰² por lo que la labor antropológica de los primeros tiempos de la dominación española a la vez que era defensa era traducción y construcción de discursos: sentidos. Así, por ejemplo, la idea de que los españoles era dioses para los indígena mexicanos provenían de indios convertidos al cristianismo que con estas afirmaciones querían plantear una distancia con sus abuelos,⁵⁰³ pero que carece de sustento dentro de la religión indígena y más cuando se produjeron guerras contra los españoles donde de uno y otro bando morían (no se lucha contra los dioses, y mucho menos estos sangran y mueren).

Aunque sus caballos, armas de fuego y espadas de acero causaron asombro, los españoles no fueron confundidos con dioses. Tanto los andinos como los mesoamericanos contemplaron a los españoles y a sus esclavos africanos como extranjeros que había que analizar, y luego rechazar, acomodar o utilizar en función de las circunstancias.⁵⁰⁴

Lo que se puede apreciar aquí es un diálogo de los mismos indios con su pasado para comprender su circunstancia histórica. A esto se suma las “probanzas” que abarcan casi la totalidad de la literatura de los conquistadores,⁵⁰⁵ donde se querían mostrar como leales siervos del rey, exageraban y adornaban sus acciones a fin de encontrar recompensas

⁵⁰² Alex Barreto Giovanny y Román Santiago Artunduaga. “Depictions y minificación: una reflexión sobre la traducción del microrelato como didáctica para la formación de intérpretes de lengua de señas en Colombia”.. *Cadernos de Tradução*, Florianópolis, v. 35, n. 2, 2015, p. 427-457

⁵⁰³ Tedlock. *El surgimiento*

⁵⁰⁴ Restall & Fernández-Armesto *Los conquistadores* 58

⁵⁰⁵ Restall & Fernández-Armesto. *Los conquistadores* 22

de la metrópoli. Sin embargo, no podemos ver en estas relaciones tergiversaciones de la realidad, sino traducciones de un mundo a otro en los términos que eran entendibles para este. Historiadores muy serios, orientados por la verdad histórica, han puesto un manto de duda sobre lo narrado por cronistas y conquistadores a partir de un conocimiento moderno de la geografía que cuestiona la supuesta tecnología utilizada en la conquista. Lugares, por ejemplo, que por sus condiciones climáticas y geográficas hacían improbable el uso de cañones y caballos, mucho menos la carga de pesadas espadas y armaduras, como se retrataban los conquistadores en las probanzas. Lo que podemos entrever es una simbolización de la cultura de la guerra que llegó al Nuevo Mundo y que fue enseñada a los pueblos indígenas. Las “muchas victorias y grandes conquistas”, como escribía el conquistador Bernardo de Vargas Machuca, respondía a un sistema simbólico que es el objeto a estudiar de una historia y antropología en clave cultural.

La verdad histórica revela con sus hallazgos la necesidad de no tomar literalmente los documentos del pasado como era costumbre en los historiadores desde el siglo XVI al XX. Los españoles debieron crear alianzas con las élites indígenas para hacer frente a los grandes imperios indios con las consideraciones de clima y territorio que hemos anotado. Se ha evidenciado que las ciudades estado-mayas intentaron por mucho tiempo establecer una monarquía por derecho divino materializada en el inmenso imperio azteca e inca, por lo que la venida de los españoles sirvió para legitimar las pretensiones de un cambio de poder bajo el mismo principio religioso. Por su parte los cronistas morales reforzaban de alguna forma esta idea al recalcar el valor moral de los conquistadores donde sus victorias eran igualmente queridas por la providencia para apurar el fin de los tiempos. La decadencia moral de los incas y aztecas sería, a los ojos indios, la justificación para el cambio de régimen y el surgimiento del poder español. Los aztecas y los incas no se caracterizaron precisamente por su compasión sobre los pueblos por ellos subyugados. La construcción de sus ciudades y pirámides se realizó al modo faraónico de esclavitud tremenda y brutal. La nobleza indígena que se educó por las órdenes religiosas conoció la historia clásica, las *Vidas* de Plutarco, *Farsalia* de Lucano, y la *Historia de los Judios* de Josefo. Estos textos, afirman Restall y Fernández- Armesto, eran de uso frecuente en el colegio franciscano de Santa Cruz de Tlatelolco, donde se habla de la suerte que corrieron

Roma y Jerusalén, y partir de 1540 los maestros reconstruyeron la historia india a sus jóvenes estudiantes como si fueran recuerdos genuinos,⁵⁰⁶ razón que explica que la mayor parte de la élite indígena se convirtió en colaboradora del régimen colonial y aceptó e incluso elaboró sus mitos, así, por ejemplo, afirman Restall y Fernández-Armesto, los lamentos de mediados del siglo XVI por la caída de Tenochtitlan-Tlatelolco tiene un “sospechoso” parecido con poemas de la tradición europea e islámica.⁵⁰⁷

En resumen, es preciso que la actividad del historiador y del antropólogo cultural (etnohistoria) se apoye en la construcción y reconstrucción simbólica y social del pasado, pero siempre apoyándose en el presente.

Por otra parte, las culturas indígenas contemporáneas reflejan el cambio cultural operado por las múltiples interacciones sociales, las comunidades que se mantienen en las zonas rurales y selváticas en América Latina son pequeñas en comparación con las que viven en las grandes ciudades y municipios. Esto respondería, en palabras de Ángel Palerm, al éxito de la política oficial que desde los tiempos de la Conquista y Colonia, y como ejemplo eximio, Bartolomé de Las Casas, buscó la integración del indio, bien sea como peón de hacienda, minero, criado doméstico, trabajador migratorio...⁵⁰⁸ A partir de los años sesenta y como respuesta a los movimientos estudiantiles surge un rechazo al “Indigenismo oficial” que propendía por el cambio cultural de modo violento en las comunidades indígenas. Se hacía popular el término de etnocidio surgido de la antropología surgiendo los términos de autogobierno, desarrollo y defensa de los indios por parte de las mismas poblaciones indígenas.⁵⁰⁹ Sin embargo estas posturas olvidan que Las Casas fue un defensor de la autodeterminación de los pueblos indígenas apoyada por una presencia mínima de los españoles y por una interculturación que suponía una mezcla beneficiosa para los habitantes de América. Sin embargo, esta defensa de las comunidades por “lo propio” se denominó, *Indigenismo*, y tuvo su representante principal en la *Declaración indigenista de Sevilla* en el Instituto Bartolomé de Las Casas.

⁵⁰⁶ Restall & Fernández-Armesto. *Los conquistadores*, 117

⁵⁰⁷ Restall & Fernández-Armesto. *Los conquistadores*

⁵⁰⁸ José Alcina Franch. (comp.) *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid: Alianza editorial, 1990, 12

⁵⁰⁹ Franch. (comp.) *Indianismo e indigenismo*, 13

La Colonia y la época republicana serían, por tanto, manifestaciones del indigenismo institucional, donde se buscó integrar al indio a su estructura social y de creencias de manera más o menos efectiva. La diferencia con el indigenismo de nuevo cuño radica en su oposición a una heteronomía o ejercicio del poder violento de quienes ostentan el poder. El rescate y difusión de la lengua, las formas de gobierno y la educación propia representan los esfuerzos por el reconocimiento de la diversidad cultural en el marco de los objetivos nacionales y de la integración regional y latinoamericana.⁵¹⁰ Esta tendencia responde, además, a la conciencia de la injerencia de la economía de mercado en la constitución de un modo de cultura que es agenciada y difundida por las formas políticas capaces de controlar a la totalidad de la vida social. A esto se suma la creación de movimientos independientes de pueblos indios como expresión de su individualidad incluso dentro del discurso indigenista. De aquí surge la división entre política indigenista de carácter general y abstracto y el movimiento indio; entre ambos en donde existe “una tensión permanente que los influye y modifica”.⁵¹¹

El *movimiento indio* transita los caminos del reconocimiento como naciones que tienen un “territorio” y por ello un etnodesarrollo entendido como autonomía y autodeterminación en lucha contra la discriminación.⁵¹² En este sentido, se opone a la aparente neutralidad del indigenismo oficial; sin embargo, constituye la forma política del movimiento indio en tanto lucha por una sociedad plural, de ahí las tensiones que pueden suceder en el momento de pensar los retos que se les presenta con el cambio de la historia. Lo importante es que actualmente, como señala Arze Quintanilla, no es el indigenismo el protagonista sino los *pueblos indios*. El primero representaba una estrategia del estado para legitimar su control sobre “todos” los pueblos por medio de una integración en la producción, distribución y consumo, pero desde un “todo indiferenciado” y a partir de intereses indígenas no menos abstractos y descontextualizados. Por su parte el “movimiento indio” reconoce las particularidades y la existencia de múltiples pueblos y

⁵¹⁰ Oscar Arze Quintanilla. “Del indigenismo a la indianidad”, en Franch. *Indianismo e indigenismo*, 21

⁵¹¹ Quintanilla. *Del indigenismo*, 21

⁵¹² Quintanilla. *Del indigenismo*, 29

culturas que en su lucha por su identidad se presentan como verdaderas nacionalidades⁵¹³ en posición clara a la hegemonía del estado para ocupar el espacio social.

B. Las Casas y la construcción simbólica del indio

Para José Alcina Franch, los trabajos de grandes lascasistas como Manuel Giménez Fernández (1953-1960), Lewis Hanke (1952) y Juan Pérez de Tudela (1957), a quienes se debe el descifrar la compleja personalidad de Las Casas, han descuidado la vertiente “indigenista” en el P. Las Casas, mencionada, en parte, por Juan Friede y A. Saint-Lu.⁵¹⁴ Las Casas, para Franch, aglutina aquel espíritu “críticista”, anterior a las Casas, de los primeros misioneros frente a los crímenes cometidos por sus compatriotas contra los indios del Nuevo Mundo.⁵¹⁵ Las Casas era “la punta del iceberg” de un movimiento indigenista de mayores dimensiones. Este movimiento estaría unido por la defensa del indio frente a la agresiones del español conquistador y colono. Pero a diferencia del *indigenismo* de su época, que solo llegaba a la denuncia, el de Las Casas se basaba en definir con claridad el “contenido cultural del indio americano”.⁵¹⁶ Pero Franch hace la claridad que en lo tocante a la defensa del indio, para el P. Las Casas el indio es “uno y único” sin importar sus diferencias. Aquí ya vemos un análisis del discurso histórico que explica el abandono de la lectura literal del positivismo histórico. El indio como símbolo está por tanto en el corazón de la lucha lascaciana, y su activismo y publicidad nos dan un claro ejemplo de la construcción de símbolos sociales que tendría por tanto en Las Casas un referente de estudio. *Asimismo el indio como totalidad abstracta es el origen de la política indigenista, permitiéndose de este modo el ingreso de Las Casas al debate moderno sobre el problema indígena latinoamericano.* La *Apologética Historia* de Las Casas sería, por lo tanto, un antecedente de los *movimientos indios* y la *Brevísima relación*, el origen del indio-símbolo esencial de la *política indigenista*. Es decir en su diferencia y

⁵¹³ Quintanilla. *Del indigenismo*, 31

⁵¹⁴ José Alcina Franch, “El *indianismo* de fray Bartolomé de Las Casas” en Franch. *Indianismo e indigenismo*, 34

⁵¹⁵ Franch, El *indianismo* de fray Bartolomé de Las Casas, 35

⁵¹⁶ Franch, El *indianismo* de fray Bartolomé de Las Casas, 35

en su identidad india. Por su parte la *Historia de la Indias* sintetiza esas dos alas en el *indianismo*. Para Franch, “El hecho de que calificuemos a las Casas de “indigenista” tiene que ver fundamentalmente con una actitud moderna respecto del problema indio.⁵¹⁷El indigenismo de los años sesenta se consideraba un modo de integración “incorporando culturas” a la cultura nacional, una integración des-culturalizando al indígena. Por el contrario, el *indianismo* supone una lucha de liberación principalmente frente al indigenismo lo que obliga a cerrar el capítulo de la colonización mediante una reelaboración del proceso histórico.

Las Casas junto a Carlos V estarían más inclinados, en palabras de Franch, al indianismo de nuestro tiempo. En efecto, en el *Octavo remedio*, Las Casas propone que las comunidades indígenas estuvieran en total aislamiento de la española, pero siendo súbditos de la Corona, lo cual permitiría su desarrollo como “entidades políticas” independientes. Basado en el testimonio de anónimo de Yucay y de Pedro Sarmiento, Franch sostiene que el monarca estuvo dispuesto a dejar el Nuevo Mundo. Aunque Bataillon pone en duda que el monarca haya tenido tal determinación, lo que si es cierto es que existía una mentalidad, una ideología, de restitución y reparación que fue frustrada por la imposibilidad material y religiosa de devolver el poder y la soberanía al antiguo reinado indígena. Sin embargo, la constitución simbólica el indio supondría la reconstrucción simbólica de su pasado, de su grandeza como cultura extinta, lo cual no podría ser posible sin la lucha que dio Las Casas, la cual visibilizó la posibilidad y dio de qué pensar a los historiadores y antropólogos modernos.

De igual manera para la supervivencia del indianismo y de indigenismo como asuntos académicos y políticos, Las Casas seguirá jugando un papel preponderante en su desarrollo. No se habla entonces de un lejano siglo XVI desconectado del presente y la realidad del indígena actual. Por el contrario, la figura y obra de Las Casas se establece más que nunca como fundamento para seguir analizando la cuestión indígena.

Queda claro, sin embargo, que los indígenas contemporáneos son distintos de los que vivieron en el siglo XVI, no obstante, es igualmente claro que son iguales en tanto

⁵¹⁷ Franch, El *indianismo* de fray Bartolomé de Las Casas, 36

“producto de la colonia” y de dos siglos de emancipación nacional.⁵¹⁸ Lo que nos trae a la mano el asunto del encuentro cultural. Aunque el indígena, como el negro, el mulato y el mestizo tienen un origen histórico y cultural, también son sujetos de un proceso histórico cultural que es precisamente de lo que quiere dar cuenta la etnohistoria. El movimiento indigenista lascasiano, y los que se originaron en el siglo XVI, acompañarían este proceso y serían la clave de comprensión de los distintos momentos de su desarrollo. Así por ejemplo el siglo XVIII se interesó por el conocimiento de las poblaciones indígenas que no fueron descubiertas por los españoles, desde una mirada científica, el siglo XIX marcado por el romanticismo también habría dado una idea del indio y su defensa que forma parte de la constitución identitarios del indígena contemporáneo.

La idea por algunos sostenida que una cosa es la historia occidental y otra la de los pueblos indígenas suponen una ingenuidad respecto a los procesos de aculturación que se reflejan en el discurso histórico. Con arreglo a estas ideas no es válido despachar a Las Casas como *Another face of empire* con la que Daniel Castro, heredero de la confusión bibliográfica entre la vida y la obra de Las Casas, reproduce en su libro. Las Casas no es quien impone la fe cristiana en detrimento de la “estática” cultura indígena, sino que su lucha por la evangelización pacífica constituye un momento estelar del movimiento histórico de liberación indígena. Así las cosas, Las Casas hacen parte de la herencia identitaria de los indios de América en cuanto a su forma genérica simbólica, (política indigenista) y en cuanto a su diversidad concreta (movimiento indio). De esta forma Las Casas se constituye en un elemento imprescindible para comprender la lucha por la justicia que ha marcado la historia del pensamiento político, filosófico y social en América Latina.

Finalmente, una biografía de Las Casas ha de dar cuenta de su desarrollo ideológico entre la *Historia de las Indias* (1517), *La Apologética historia* (1536), *Brevísima relación* (1552), que en su descripción de los naturales, surgida de su experiencia vital, construye la simbología del indio, la esencia de su lucha en el siglo XX y su cambio al indígena contemporáneo. La etnohistoria, por tanto, le presenta interesantísimos desafíos actuales a

⁵¹⁸ Alfredo Jiménez. “El indio en la imagen y en contexto de la república de los españoles” en Franch. *Indianismo e indigenismo*, 46

los historiadores y aporta a la solución de lo que en su lugar hemos denominado el problema lascasiano.

C. Las Casas y la cultura de la guerra. Una nueva mirada

Todas las guerras hechas a los indios por los españoles, vulgarmente llamadas conquistas, han sido injustísimas y de propios tiranos.

Las Casas.

El concepto de civilización occidental ha sido concebido desde los avances tecnológicos y en el control de la naturaleza, dejando en segundo lugar las cuestiones políticas, sociales y culturales. Por el contrario, una cabal comprensión cultural del encuentro de civilizaciones no se explica, sin más, por una superioridad bélica, artística y literaria de los europeos frente a los indios. Razón por la cual, para comprender las peculiaridades de la obra de Las Casas en defensa de los indios, hay que plantear la idea de encuentro de civilizaciones desde la *construcción cultural de la guerra*, forjada entre españoles e indios, lo que nos explicaría la situación de la colonia que dio pie a la actividad del apóstol sevillano, el contenido de sus escritos y las narraciones sobre su vida.

La labor de Las Casas se encuadra en un problema de convivencia entre españoles e indios, al cual se suma la religión. Para comprender esta situación es necesario comprender los antecedentes socioculturales que le dieron origen. No habría un tiempo suficiente para exponer tales antecedentes, y evidentemente desbordaría los propósitos del presente estudio, sin embargo, se deja como sugerencia para descifrar las condiciones de posibilidad de la construcción simbólica de la guerra como clave de comprensión de la vida y obra de Las Casas y del diálogo intercultural vivo y operante en la actualidad.

La *Ius Gentium* de los romanos, de talante estoico, postuló una idea de la igualdad del género humano que no llegó a feliz término debido a la caída del imperio y el

surgimiento del cristianismo como entidad política de vocación claramente diferenciadora. En efecto, desde la época de Justino, mártir, la naciente cristiandad buscaba diferenciarse de los judíos y de los filósofos griegos. Respecto a los judíos, la cristiandad se vio adelantada con el cumplimiento pleno de la *Promesa*, en cuanto a los filósofos, el cristianismo, para los cristianos, no solo era la verdadera filosofía sino la filosofía misma. Con esto, la religión imperó por toda la Edad Media sobre lo jurídico.

La preocupación por la libertad del indio surgirá como reflejo al problema de los “justos títulos” que sería la manifestación de un conflicto de la conciencia.⁵¹⁹ En torno a esta discusión se dio origen a la conformación de juntas que se encargaban de analizar las cuestiones jurídicas más apremiantes. En tales reuniones se reunía los más granado de la intelectualidad del momento que principalmente estaba conformado por teólogos de las universidades más prestigiosas como la de Salamanca y la de París, autoridades, vocales y emisarios y en algunos casos se permitía en ingreso de asistentes. De esas reuniones el monarca encontraba consejo, por lo que, en cierta medida, no actuaba de modo autoritario como se ha indicado en algunas historias, quizás sea estas *Juntas* el génesis de las actuales estructuras parlamentarias. Incluso en tiempos de la ocupación bonapartista las *Juntas* tuvieron una gran importancia en el gobierno de España y sus posesiones en ultra mar.

La cuestión indígena de los siglos XVI y XVII se presentaba así como una cuestión de conciencia, jurídica y política (convivencia) que en su momento llegó a involucrar a todo el aparato de gobierno. En la resolución de los “justos títulos” adquieren una particular importancia las “bulas alejandrina” por las cuales el Papa Alejandro VI, en 1493, hizo donación de las tierras recién descubiertas a los Reyes de Castilla y Aragón, y a sus sucesores, limitadas tan solo por Portugal.⁵²⁰ Las Bulas fueron: *Inter Caetera*, la *Eximiae Devotionis* y la *Dudum Siquidem*. En la primera bula se ordenaba claramente el deber de los Reyes Católicos de enviar misioneros, lo que enfatizaba el carácter religioso del descubrimiento. En la segunda, *Inter Caetera*, se plantea la división entre lo correspondiente a los Reyes Católico, que suponía que el resto pertenecería a Portugal.

⁵¹⁹ Rodolfo De Roux, *Como se legitima una Conquista* Bogotá: Nueva América, 1998, 19

⁵²⁰ De Roux, *Cómo se legitima*, 19

Las bulas adquieren una gran figuración en el problema indiano, puesto que en principio mostraban que no se habla de una conquista, sino de una misión evangelizadora, que justificaría una acción militar contra los habitantes en tanto estos se mostraran hostiles. En ese orden de ideas, no era legítima una rebelión por cuanto se supone, teóricamente, que la convivencia españoles-indios tendría que ser pacífica. A esto se suma que la teoría general cristiana derivaba de la teoría romana enriquecida por glosadores y teólogos donde existía una ley natural que obligaba a todos los hombres y a todos los pueblos.

Sin embargo, la ley no constituía la ordenación de todas y cada una de las costumbres, la convivencia con los musulmanes marcaron de alguna manera la forma de vida jurídica de los españoles; la mayoría de los delitos graves eran llevados ante un juez musulmán quien impartía justicia.⁵²¹ Con la reconquista se cambiaron los papeles, los cristianos impartieron justicia a quienes habían sido sus dominadores. La justicia se constituyó en una forma de supremacía frente al vencido. Aquel sistema fue aplicado también por los judíos cuando se alternaban el poder. De tal forma que el intercambio jurídico significó también un intercambio cultural. El judaísmo, el cristianismo y el islamismo, además de ser religiones monoteístas, fundadas en un libro santo, eran estructuras jurídico-teológicas, por lo que sus concepciones sobre la realidad estaban mediadas por sus creencias religiosas, por lo que el pecado no solo era moralmente reprochable, como sucede en la actualidad, sino que también suponía unas implicaciones jurídicas. Con la expulsión de los musulmanes de la península las prácticas de justicia de los cristianos fueron menos liberales y su postura frente a los infieles más rígida, afirmando los privilegios de los cristianos.⁵²²

La tendencia de los sucesivos monarcas castellanos, pese a variaciones locales y retractaciones ocasionales, fue la de restringir la zona dentro de la cual sus súbditos no cristianos podían aplicar sus propias leyes y valerse de sus propios jueces⁵²³.

⁵²¹ Woodrow Borah, *El juzgado General de Indios en la Nueva España*, México, Fondo de Cultura económica, 1985, 18

⁵²² Borah, *El juzgado General*, 21

⁵²³ Borah, *El juzgado General*, 21

Esta medida fue aplicada más a los judíos que contra los musulmanes. Los judíos para 1492 no podían ser presentados ante sus propios jueces por ningún delito penal.⁵²⁴ Los judíos que se bautizaban quedaban sujetos de inmediato a la ley cristiana de la jurisdicción. El número de los musulmanes, en cambio, no podía permitir un cambio de costumbres y de leyes, lo que generó con el tiempo que se acelerará su expulsión total. Para los jueces reales, las leyes y las costumbres moriscas resultaban ofensivas al cristianismo por lo que fueron suspendidas. La diversidad étnica, como puede parecer lógico a un contemporáneo, afectaba el establecimiento jurídico del dominador. El vínculo entre la ley y las costumbres se reafirman desde estos planteamientos. La Edad Media fue un escenario del “acomodo judicial” para favorecer personas de la misma cultura que se hallaban en desequilibrio de poderes.

Para inicios del siglo XVI el derecho estaba tan comprometido con la religión que favorecía los intereses de la Iglesia y la Corona sobre el Nuevo Mundo.⁵²⁵ Era obvio que la Iglesia, por si misma, no hubiera podido hacer frente a la Conquista, razón por la cual las bulas alejandrina fueron un movimiento estratégico para tener parte en las riquezas y propiedades en las Indias occidentales. “La espada ofrecía protección; la cruz, legitimación.”⁵²⁶ Con la bula *Ineffabilis et Summi* de Alejandro VI, 1 de junio de 1497, se encomendaba la conquista de África al rey de Portugal; comenzaba citando a Jeremías 1:10: “Mira que te constituyo hoy, sobre naciones y reinos, para arrancar y destruir, para edificar y plantar”.⁵²⁷ Por lo tanto, la intromisión de la Iglesia en cosas del estado y viceversa constituyó la culminación de un proceso histórico que como veíamos integraban los asuntos temporales con los espirituales.

Los abusos de los encomenderos en La Española serán el inicio de la impugnación de aquel derecho sustentado por la “donación papal”. Fray Antón de Montesinos abrió el

⁵²⁴ Véase sobre el particular L. Cardailac, *Moriscos y Cristianos. Un enfrentamiento Polémico (1492-1640)* Prefacio, Fernand Braudel; Trad. de Mercedes García arenal. México: FCE, 2004

⁵²⁵ Agustín Bermúdez Aznar, “El imaginario jurídico de América en el Siglo XVI europeo”. en: C. Alemany, Bay-B. Aracil Varón. *América en el Imaginario europeo*. Alicante: Publicaciones Universidad. 2009 pp 31-56

⁵²⁶ De Roux, *Cómo se Legitima*, 28

⁵²⁷ Mario Góngora, *Historia de las ideas en América Española y otros ensayos*, Medellín, Col. Editorial Universidad de Antioquia, 2003, 72

proceso contra la conquista española y la denuncia de la explotación del indio. Con este gesto, se integraban las acciones de los colonos con la justificación de la unión de la Iglesia con el estado. De aquí se entiende por qué la denuncia de las condiciones en que vivían y morían los indios llegó hasta los oídos del monarca. En otras palabras, se tambaleaba la justificación legal y religiosa que a los ojos de la cristiandad, católica y protestante, justificaba las ganancias de la Corona. El 20 de marzo de 1512 el rey Fernando envía una tremenda carta a Diego Colón recordándole y ordenándole recordar a los frailes la donación papal. Los frailes, por voluntad del rey, estarían en la isla con la condición que no hablaran del asunto de los indios en el púlpito.⁵²⁸ Se les pidió prudencia a los dominicos de La Española, García Loaiza desde Burgos les recordaba a los frailes que su majestad había ganado aquellas tierras por *iure belli* y el Papa le había donado aquellos reinos en nombre de Jesucristo. Tanto fue así el escándalo, que pronto los sinceros misioneros se dieron cuenta que habían tocado fibras muy sensibles del establecimiento. Para diciembre de 1512 el rey Fernando “El Católico” manda convocar la junta de Burgos que daría como resultado las Leyes de Burgos, primer cuerpo legislativo sobre el estatuto de los indígenas, y de las formulaciones teóricas respecto a al bases de la dominación española sobre las indias.

Pero también la intervención de Montesinos puso a los teólogos y filósofos a poner a prueba las ideas de Aristóteles, Agustín de Hipona y del mismo Tomás de Aquino. Las universidades de Paris y Salamanca fueron los lugares desde donde se planteó el problema del “otro”. En aquella ocasión Juan López de Palacios Rubios escribió un tratado sobre el problema de la servidumbre, distinguiendo dos clases: la legal y la natural. Los hombres nacen libres y legítimos, refiriéndose a aquel estado adámico, pero el hombre pecó y vinieron las guerras y todo tipo de discordias y distinciones. La servidumbre se instituyó para hacer que los hombres lucharan con más ahínco por la defensa de su patria.⁵²⁹ Por el Derecho de Gentes, fundado en la idea del Pecado Original, los hombres vinieron a ser de tres clases: libres, esclavos y libertinos. Por estas ideas, Las Casas lo alabó y condenó a la

⁵²⁸ De Roux, *Cómo se Legitima*, 31

⁵²⁹ Silvio Zavala, *Filosofía de la Conquista* México, Fondo de Cultura Económica, 1972, 48

vez por sus pronunciamientos teóricos que “adulaban al rey y evitaban molestarlo”.⁵³⁰ En de *Insulis Oceanicis*, Palacios Rubios repitió la fórmula empleada como defensa a la deposición del rey de Navarra por el papa Julio II, (muy favorable a Fernando), por estar aliado a un cismático: el papa tiene “dos espadas” por las que gobierna tanto los asuntos temporales como los espirituales.

Así pues, los hombres son libres en un sentido natural, pero en el sentido sobrenatural son esclavos del poder del Papa y a quien él designe como amo. Ahora el problema consistía en hacer consciente al indígena de esto. Ya el jurista y cosmógrafo, Martín Fernández de Enciso, había echado mano de la Biblia: así como Yahvé había concedido la tierra prometida, Dios había concedido las Indias a España, el papa Alejandro, como dispensador del poder divino puede transferir esta propiedad temporal al rey, el cual ha de *requerir* de los indios la adhesión a esta “verdad” y la entrega de sus tierras.⁵³¹ El providencialismo y la teoría del señorío universal del Papa como *Dominus Orbis* fueron aceptadas por teólogos y juristas en la justa de Valladolid.⁵³²

Conjuntamente a las tesis que surgieron de la polémica levantada por el dominico Montesinos, se planteó el problema de la barbaridad del indio, o en otras palabras, la cuestión de su humanidad. Desde la constitución de las sociedades antiguas la barbaridad de los otros ha sido un elemento importante para la constitución de las identidades. Cicerón consideraba al Asia Menor como la cenefa que los separaba de la barbarie, refiriéndose así a los pueblos orientales. A pesar que la historia contemporánea ha demostrado nuestro común origen africano, la visión tradicional de la historia ha enfatizado en Europa como el sistema geopolítico respecto del cual todos los demás continentes vienen a ser extraños. Los griegos habrían tenido con los asiáticos una primera experiencia del “otro”. Una figura inventada como contraste para explicar las calidades de sus costumbres políticas. Su objeto no era el de comprender al otro, sino el de comprenderse superiores frente a la amenaza que suponía. La palabra “bárbaro” se refería inicialmente al individuo que era incapaz de pronunciar el griego; la lucha con el imperio

⁵³⁰ Góngora, *Historia de las ideas*, 73

⁵³¹ Martín Fernández de Enciso, *Suma Geografía*, Bogotá, Banco Popular, 1974, 271-272

⁵³² De Roux, *Cómo se legitima*, 36

persa le daría el matiz político y moral al término.⁵³³ Para Herodoto, “Bárbaro” significaba la confrontación entre la libertad griega y despotismo de los pueblos asiáticos. En sus *Nueve libros de la historia* escribe

La publicación de Heródoto de Halicarnaso va a presentar de sus historia, se dirige principalmente a que no llegue a desvanecerse con el tiempo la memoria de los hechos públicos de los hombres, ni menos a oscurecer las grandes y maravillosas hazañas, así de los griegos⁵³⁴.

Tucídides en su *Historia de la guerra del Peloponeso* refiere que la costumbre de ir armados se remonta a las épocas de las invasiones bárbaras, pero que “los ateniense fueron los primeros en dejar las armas, y esta manera de vivir disoluta, adoptando otra más política y civil.⁵³⁵ Para los romanos, “bárbaro” (*alius, alienus*) es aquel que no puede adaptarse a las costumbres de Roma.⁵³⁶ La concepción griega y romana de Bárbaro ingresa al cristianismo debido a la invasión del Imperio por la “tribus bárbaras” tras la caída del último emperador romano Rómulo Augústulo en el 476. San Agustín, en su “Carta sobre la ciudad de Dios”, capítulo I, afirma que de la Ciudad Terrena surgen los *enemigos* (lo romanos) contra quienes hay que defender la Ciudad de Dios, y que fueron perdonados por lo bárbaros en nombre de Cristo⁵³⁷. Bárbaro, en San Agustín, es aquel que no puede vivir en civilidad donde uno obedece a otro en orden a un bien superior que es racionalmente entendido por el ser humano. Las cruzadas cristinas en la Edad media reforzarán el imaginario de bárbaro como el enemigo semi-humano.

La actitud de los cristianos de los primeros tiempos es pacifista, aunque las palabras de Jesús: “no he venido a traer paz sino la espada”, pueden significar una consideración

⁵³³ Josep Fontana, *Europa ante el espejo* (Barcelona, Crítica, 2000), 11

⁵³⁴ Herodoto de Halicarnaso. *Los nueve libros de la historia*. Barcelona, Joaquín Gil Editores, 1947 *Apud* Rafael Antolínez. *Ontología del Encuentro: Consideraciones para el diálogo y el encuentro intercultural*. Ponencia presentada al Congreso Mundial y Asamblea General de la Conférence Mondiale des Institutions Universitaires Catholiques de Philosophie, 7

⁵³⁵ R. Antolínez, *Ontología del Encuentro*, 8

⁵³⁶ R. Antolínez, *Ontología del Encuentro*, 8

⁵³⁷ “Pero de hecho los bárbaros, en su ferocidad, les han perdonado la vida, contra el estilo normal de las guerras, por respeto al nombre de Cristo, sea en lugares comunes, sea en los recintos consagrados a su culto, y, para que fuera aún más abundante la compasión, eligieron los más amplios, destinados a reunir multitudes. Esto hechos deberían atribuirlo al cristianismo” Agustín. *La Ciudad de Dios, en Obras Completas t. XVI Lib. I*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, 129

más bien positiva de la guerra.⁵³⁸ Por otro lado, el Sermón de las Bienaventuranzas rechazaría completamente una participación del creyente cristiano en la guerra. El Antiguo Testamento, en cambio, concebiría la guerra como un castigo a los pecados del pueblo de Israel, el látigo de Dios, pero también como una empresa encabezada por Dios (El Señor de los ejércitos), incluso Dios ordenó la guerra a otros pueblos. Existía una clara incompatibilidad entre el Nuevo y el Antiguo testamento en esta materia. La incorporación de La Iglesia al imperio romano sería una de las etapas principales de su inclinación a la guerra. En un principio el cristianismo y el servicio militar no eran compatibles, la oración era la única forma válida de ayudar al estado en sus luchas. Tertuliano y Orígenes serían de este parecer.⁵³⁹ Con Constantino (306-337) el cristianismo inicia su carrera para convertirse en la religión del estado (381). El primer teólogo que integró la guerra en la ética cristiana fue Eusebio de Cesarea, Obispo y consejero de Constantino.⁵⁴⁰ Para Eusebio, el Imperio tenía la divina misión de garantizar la Paz. Los laicos debían apoyar los intereses del estado, mientras a los clérigos se les encomendaba la milicia de la oración. A esto se suma la conversión mayoritaria de soldados romanos al cristianismo que iba aunando los intereses religiosos y civiles. Desde 381 fue creciendo la idea del uso de la fuerza contra los herejes, es decir, contra los que niegan la ley de Cristo.

Pero la idea más cercana a los españoles de la conquista tiene que ver con sus relaciones con los musulmanes (sarracenos) y judíos. Desde los principios del Islam, se había creado en el pueblo musulmán el imaginario triunfalista de su historia.⁵⁴¹ Las conquistas musulmanas habrían enfatizado la idea de una voluntad de Dios que se expresaba en cada victoria. El infiel era aquel que debía plegarse a la voluntad del vencedor en un acto de reconocimiento a la verdadera religión de Alá y su profeta Mahoma. Cuando Jerusalén había caído, en el 634 a manos del califa Umar, significó la victoria del humilde y del piadoso; aquella conquista había sido el premio de Dios a la

⁵³⁸ Alexander Pierre Bronisch. *Reconquista y Guerra Santa. La concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*. Trad. Máximo Diago Hernando (Granada, Esp. Universidad de Granada, Universidad de Oviedo y Universitat de Valencia, 2006) p. 34

⁵³⁹ Bronisch. *Reconquista*, 37

⁵⁴⁰ Bronisch. *Reconquista*, 38

⁵⁴¹ John V. Tolan. *Sarracenos. El islam en la imaginación medieval europea*. Valencia, Universidad de Valencia, 2007, 21

rectitud moral centrada en el cumplimiento de los deberes religiosos. Para los cristianos de Jerusalén, significó, por el contrario, un castigo de Dios por los pecados cometidos, pero en ningún caso, suponía la aceptación de Dios por del islam. De este modo, el cristianismo inicia una lucha literaria por evitar que las personas se conviertan al islam. Las ventajas materiales que se recibirían de aceptar la fe de Mahoma parecían justificarse a sí mismas. Muchos autores presentaron la fe de Mahoma como una herejía, una versión devaluada de la verdad cristiana.⁵⁴² Aquella religión era, a los ojos de los líderes cristianos, símbolo de un apego a las cosas materiales, a la sensualidad, credo fundado en el placer sexual (Mahoma tuvo varias esposas), la riqueza y el poder, de ahí que se ponga en suspenso aquella racionalidad o *Paz del ama racional*, como la llamaba San Agustín, de aquellos “otros”. Cronistas como Beda apenas diferenciaba a los musulmanes de los bárbaros que asolaban Europa. Los cristianos españoles ofrecieron una imagen del islam cercana a sus hermanos orientales del siglo XVIII: el islam como herejía mundana.⁵⁴³ Los escritores cristianos crearon un cuadro del error del culto de los sarracenos. Los monjes de Cluny, encabezados por el padre abad Pedro el Venerable, analizaron el *Corán* no para comprenderlo, sino para corregirlo.

Tras las victorias del musulmán sobre el cristiano dio paso a la mentalidad del drama divino de los últimos días. Las invasiones significaban el comienzo del final de los tiempos. Se interpretó como la cuarta bestia del Apocalipsis,⁵⁴⁴ que se relacionaba con los cuatro imperios de Daniel. La cuarta bestia es el imperio romano que tiene una garra pequeña que corresponde a los sarracenos. De esta manera *La doctrina de Jacob* integraba a los nuevos invasores en el conflicto final dándoles un “*estatuto religioso*” con el cual se integraban al plan divino instituido desde el principio de los tiempos. Pero además pone de manifiesto la tremenda crisis de los espíritus cristianos cuando en la ciudad santa de Jerusalén se construyó la mezquita de la *Bóveda de la Roca*, es decir, en el corazón espiritual de los cristianos. Se constituía en un símbolo del poder político y espiritual del islam. Era necesario encuadrar este visitante molesto llegado para quedarse

⁵⁴² Tolan. *Sarracenos*, 21

⁵⁴³ Tolan. *Sarracenos*, 22

⁵⁴⁴ Así lo refería el texto anónimo antijudío *La doctrina de Jacob recientemente bautizado* (634) *Apud*, Tolan. *Sarracenos*, 74

recurriendo a San Agustín y a Isidoro de Sevilla, este último en sus *Etimologías* combinaba la historia clásica con la eclesiástica en seis edades que anteceden al reposo del séptimo día. En aquellas seis edades Adán habría de reinar para “recoger” de los cuatro puntos cardinales al Adán disperso.⁵⁴⁵ La obra del hijo acaba y repara la obra del Padre. Por más grande que sea el error, el mundo será salvado en el Séptimo día que no conocerá ocaso.⁵⁴⁶ Así como la *Providencia* desde antes de todos los siglos había determinado el triunfo del musulmán, también había decretado su destrucción en las antesalas del Juicio final. La filosofía cristiana de la historia organizaba los acontecimientos de tal forma que todo parecía caer en el lugar que le era propio, la lucha de los cristianos por recuperar Tierra Santa estaba plenamente justificada por los designios de Dios. Con esto, las realidades históricas tienen una profunda dimensión espiritual. San Ireneo, pasando por San Agustín, Clemente de Alejandría, Eusebio (primer historiador de la Iglesia) construyeron discursos sobre la historia universal. En el *Apocalipsis de Pseudo-Methodio* reproducía la idea de la historia del mundo según lo planteado por Isidoro. Su preocupación era la de explicar a los ojos de los cristianos la hegemonía musulmana y la conversión de los cristianos al islam.⁵⁴⁷ Los pecados cometidos por los cristianos eran principalmente de orden sexual, los ismaelitas vendrían a intensificar el castigo iniciado con el diluvio, y este como aquel tendrían la labor de separar el trigo de la paja: los verdaderos creyentes de los que no lo son. Los ismaelitas son descritos en el *Apocalipsis de Pseudo-Methodio* como “langostas” que comen carne en recipientes de carne y bebían sangre de los animales. Esta metáfora resaltaba la idea de la irracionalidad de los paganos. Son deshumanizados:

Estos soberanos bárbaros más que hombres son hijos de la destrucción y están obesos por ella. Son expoliadores y han sido enviados para causar la desolación. Son la ruina y vienen para arruinar todo, un pueblo abominable que ama la abominación. En el momento de salir al desierto abrirán el vientre de las mujeres preñadas; y arrancaran por la fuerza a los niños de los brazos de sus madres, arrojándolos contra las rocas como animales impuros. Sacrificaran a los sacerdotes en el interior del templo y dominaran allí con sus esposas y las mujeres cautivas. Transformaran las vestiduras sagradas en vestidos para ellos mismo y para sus hijos. Trabajaran a sus ganados para que pasten en los santuarios de los mártires y en los

⁵⁴⁵ Orígenes, *in Levitico hom.* 13; San Agustín, *Sermon* 125; Isidoro de Sevilla *Quaestiones in Genesim*, c. 2

⁵⁴⁶ Agustín, *De doctrina Cristiana*. Cap. 1. Lib. XXXV, n. 51 “...unde possunt et septuaginta anni Jeremiae pro universe tempore spiritualiter accipi, quo est apud alineos Ecclesia”, en *Obras de san Agustín*, Madrid, Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos vol. 15, 1969,

⁵⁴⁷ Tolan. *Sarracenos*, 76

cementerios de los santos. Son insolentes y asesinos, derramadores de sangre y expoliadores; son un horno de prueba para todos los cristianos.⁵⁴⁸

Nos encontramos entonces con una verdadera “Leyenda negra” que alimentará los imaginarios de una *Guerra justa* contra el no-humano. Pero esta guerra solo será posible en tanto haya una gran conversión. El castigo purifica y pone a prueba a los “elegidos del señor”. Vienen, sin embargo, invasiones más terribles como los bárbaros del Norte, Gog, Magog, hombres salvajes que comen escorpiones, gatitos, fetos abortivos y carne humana. En síntesis, esta visión deshumanizada del bárbaro ismaelita es una respuesta a la presencia simbólica del enemigo en la Ciudad Santa. Cristóbal Colón, a finales del siglo XV, también abrigaría la idea de armar una cruzada para recuperar Jerusalén.

Un rasgo, como mencionamos, de la falta de humanidad que los cristianos atribuían a sus enemigos musulmanes consistía en la carencia de una racionalidad, y prueba de ello era su falta de comprensión del misterio trinitario; para los cristianos, los ismaelitas mutilan a Dios no admitiendo su substancia trinitaria; en tanto los musulmanes califican a los cristianos de idolatras por venerar la cruz, y estos últimos reprochan la impiedad del infiel ante el sagrado signo del madero. Por lo tanto, la carencia de razón surge de un ambiente hostil marcado por un repertorio de insultos. Una idea que permanecía en las mentes según la cual, así como el cristianismo suplantó al judaísmo, de la misma manera el islam deroga al cristianismo.

No todas las maneras de concebir la historia tenían el aire apocalíptico de Isidoro o Beda. Se conocen dos crónicas del siglo VIII en el periodo de ocupación de los musulmanes a España, que los especialistas llaman *Crónica 741* y *Crónica 754* en donde se expone que no existía un plan divino, simplemente la victoria de los musulmanes sobre los visigodos se debió a la astucia y a las alianzas político-militares, y que solo al final se presentó como una confrontación. Asimismo dichas crónicas no presentan un final apocalíptico, sino que dejan al lector para que complete los acontecimientos que siguieron. Las *Crónicas* fueron posiblemente escritas por sacerdotes cristianos que se convertirían en

⁵⁴⁸ *Apud Tolán. Sarracenos, 77*

los intermediarios entre las elites musulmanas y el pueblo cristiano, su interés no era prevalecer sobre el islam, sino evitar la conversión en masa de los cristianos al islamismo. Pero también supone el inicio de un proceso de multiculturalidad que se reflejaría en las costumbres, en el derecho y en el idioma. Con el ascenso del emirato omeya de Córdoba, Abd al Rahman I se proclamó emir de al-Andalus en 756; su nieto Abd al Rahman II se propuso convertir a Córdoba en una nueva Damasco o Bahdad. Los cristianos españoles se vieron de pronto enfrentados a una cultura importada.⁵⁴⁹ Las tensiones se hicieron mayores, los contrastes más profundos, hasta que para 850 explotó una gran cadena de mártires que incluso voluntariamente ofendían al Profeta para alcanzar así la palma del martirio: *Los mártires de Córdoba*. A esto se había sumado las presiones por abandonar el latín y el romance a favor del árabe.

Entre los años 883 y 890 surgirán crónicas con clara vocación política, la *Crónica profética*, la *Crónica de Albelda* y la *Crónica de Alfonso III*; en estas crónicas se desarrolla la ideología regia para los monarcas astures según la cual estaban destinados a expulsar de España al invasor y restablecer el reinado de los godos en la persona de Alfonso III. Dios ha perdonado a su pueblo y le ha devuelto la espada. La Providencia ha dado a un rey cristiano, Alfonso, pero no se hace referencia a un final de los tiempos, sino solamente al final de la dominación musulmana. La historia del Antiguo Testamento volvía a repetirse: los musulmanes fueron los caldeos que gobernaron desde babilonia y cuyo reinado opresor lo dispuso Dios para castigar los pecados del pueblo elegido.⁵⁵⁰

En síntesis, la guerra suponía la integración del vencido en el derecho del vencedor que a su vez descansaba en una integración cultural inevitable.⁵⁵¹ La donación papal legitimaba para la cultura cristiana dicha integración del vencido en el “mundo” del vencedor. Bárbaro, desde el pensamiento de San Agustín es quien no puede vivir bajo una ley ordenada al bien común. La guerra de conquista adquiere entonces el carácter de obra civilizatoria con un fundamento jurídico. La guerra es llevar la ley de Cristo y con esta la cultura cristiana. La legislación cristiana se afirmaba, por lo tanto, su cosmovisión, esto

⁵⁴⁹ Tolán. *Sarracenos*, 116

⁵⁵⁰ Tolán. *Sarracenos*, 133

⁵⁵¹ Bastide, T. *El próximo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973

explicaría la lucha jurídica de Las Casas como una empresa jurídica y religiosa. Pero como señalábamos líneas antes, la nobleza india era consciente que un vencedor traía junto su ley, su lengua y su religión, en una palabra, su cultura. En la cultura mestiza que se estaba obrando el triunfo sobre sus antiguos señores reproduce el triunfo del creyente sobre el infiel.

Por otra parte, es tal la influencia jurídica que los problemas de adaptación de leyes y procedimientos jurídicos españoles a los súbditos indios en la Antillas terminaron con la exterminación de los naturales.⁵⁵² La ley se convirtió en un modo de explotación de la mano indígena⁵⁵³, imagen que ha permanecido hasta el presente entre las comunidades indígenas y que explicaría el surgimiento de los movimientos indios a partir de los años setenta del siglo XX que propugnaban por un derecho propio⁵⁵⁴. Asimismo, este hallazgo histórico da cuenta de la obra jurídica de Las Casas en favor de los indios, por cuanto quería atar en derecho lo que en derecho se desató. La lucha lascasiana debía, por tanto, darse en el plano jurídico.

Para Borah, en el núcleo del debate jurídico no estaba el problema de la naturaleza del indio, y basa este argumento en el hecho de que ningún español fue castigado por el pesado de “bestialidad” que supondría el contacto sexual con las indias. En el fondo nos dice el historiador:

En lo que realmente se centra el debate era en torno a la naturaleza del régimen al que se debía someter a los indios. Si su capacidad y su entendimiento eran inferiores, se les debía entregar a jurisdicciones feudales, que los dejaría en manos de un gobierno más flexible o los colocaría bajo alguna forma de tutela española. Si su capacidad y entendimiento eran cabales, la alternativa era: o se les debía colocar bajo una forma de gobierno plenamente cristiano, con imposición inmediata de los usos españoles y considerable abandono de las costumbres aborígenes, o se les debía dejar en el pleno disfrute de sus propios usos y costumbres, con un mínimo de cambios.⁵⁵⁵

⁵⁵² Borah, *El juzgado General de Indios*, 37

⁵⁵³ Fernando Armas Medina, “Evolución histórica de las doctrinas del indio”. En: Anuario de estudios americanos. IX, 1952 pp 101-129

⁵⁵⁴ Véase al respecto Celestino del ARENAL, (1975 -1976) “La teoría de la servidumbre natural en el pensamiento español de los siglos XVI Y XVII”. En: Historiografía y Bibliografía americanistas, XIX-XX pp. 67-124, así mismo, su tesis doctoral Consideración jurídico-internacional de los pueblos infieles en la escuela española del derecho de gentes en los siglos XVI y XVII. Universidad Complutense.

⁵⁵⁵ Borah, *El juzgado General de Indios*, 39

En el plano jurídico se puede apreciar las características del movimiento indio en sus orígenes, la naturaleza del debate que nos remite a un estado de la cultura que posibilitó tal reflexión. Esto nos debe hacer repensar los procesos civilizatorios que se obraron en tiempos de la Conquista. De igual forma la comprensión de la obra lascasiana debe reflejar estas actuales consideraciones.

Borah identifica tres tipos de posiciones respecto al problema indígena en el siglo XVI, la de Vitoria que defendió la idea de que los indios habían constituido una sociedad perfecta lo que les habilitaba para el ejercicio de un derecho propio; contraria a esta postura estaban lo que pensaban que los indígenas debían aceptar y asimilar las instituciones, leyes y procedimientos de Castilla y finalmente; una tercera escuela de pensamiento es la de las dos repúblicas, la cual sostenía que los españoles y los indios debían estar organizados en dos repúblicas distintas con sus propias leyes, costumbres y sistema de gobierno.⁵⁵⁶ Esta última corriente era irrealizable debido a la constante lucha de intereses que hacían del trabajo indio un factor indispensable para el sistema colonial semi feudal.

Un factor que explicaría los problemas de convivencia entre españoles e indios, además de la explotación y cobro desaforado de tributos, lo constituye la organización de las comunidades indígenas por parte de los españoles, tales reorganizaciones causaron enconadas luchas dentro de las comunidades por la posición que le correspondería a cada individuo en aquella reestructuración. Al no poder devolver el sistema de gobierno al cual estaban habituados los naturales, lo españoles se vieron obligados a construir comunidades de acuerdo a sus criterios y conveniencias. Esto supuso una violencia simbólica contra los indios, que vieron menoscabadas sus tradiciones y concepciones de la política y justicia. La conveniencia práctica de estas construcciones de pueblos indígenas según los criterios del invasor, se dejaba ver con facilidad; la tierra que quedaba por tanto despoblada era incorporada a la colonia como tierras baldías o realengas asequibles por compra o concesión.⁵⁵⁷ Un factor más para tener en cuenta en la estructura de inculturación lo

⁵⁵⁶ Borah, *El juzgado General de Indios*, 45

⁵⁵⁷ Borah, *El juzgado General de Indios*, 50

constituye la equiparación de la institución india de la esclavitud con la del derecho castellano y civil facilitó la explotación de los indios.

Sin embargo, para 1531 los indios podían instaurar causas contra los españoles lo que facilitaba la asimilación cultural con España. Esta estrategia reproducía la manera de conducirse con los musulmanes y los judíos en los tiempos en que convivieron esas tres culturas. Y aunque la Corona toleraba las manifestaciones culturales siempre y cuando estas no fueran en contra de la moral y la ley natural (términos que se confundían), la instauración de un derecho común entre españoles e indios resultó en un proceso de aculturación o desmote de las cultura originarias. Para los jueces españoles los litigios más comunes eran porque los españoles dejaban que ganados pastaran en la tierra de los indios lo que causaba que estos los demandaran por los perjuicios causados. Otra causa de querellas era la exigencia de los españoles por la mano de obra india, en particular el derecho de ser declarado libre. Finalmente los crímenes eran materia común en los juzgados de indios. La convivencia entre los mismos indios, como sucedió con los judíos y musulmanes en su día, llegaba a puntos insostenibles, agudizados por las nuevas imposiciones morales de los vencedores que calificaban de malas acciones lo que era indiferente para los indios. Para 1530 la audiencia de Nueva España había determinado marcar con hierro y vender como esclavo a los convictos de delitos, sin embargo, señala Borah, esta legislación no perduró por mucho tiempo debido a la promulgación de la Nuevas Leyes que abolían la esclavitud india.⁵⁵⁸

El sistema de justicia basado en la visitas y en las residencias habrían dado a Bartolomé de Las Casas la plataforma desde donde poder orientar su acción de defensa de los indios, pero esto obedecía, además, a la aceptación de la cultura española que también abogaba por una separación y respeto de las diferencias de unos y otros. No es enteramente sostenible que Las Casas fuera el representante de un imperialismo cultural que sojuzgara a otros pueblos, esta visión solo muestra una cara de la moneda. La vida de Las Casas así como su producción literaria encuentran en esta idea de la inculturación jurídica un lazo de unión, un vínculo que aporta unidad a la narración de la vida del defensor. No solo era la

⁵⁵⁸ Borah, *El juzgado General de Indios*, 61

cuestión de la conciencia, sino que estaba en juego una idea de justicia, según la cual el Evangelio comprendía una aceptación racional del indio, que al ser capaz de la fe, lo era también de constituir comunidades regidas por la ley natural.

D. Bartolomé de Las Casas y sus tres visiones de América

La realidad no es un dato, algo regalado, sino que es construcción que el hombre hace con el material dado.

José Ortega y Gasset

La obra histórica del P. Las Casa ha sido objeto de muchos estudios, unos para cuestionar los datos aportados por obispo de Chiapas, otros para dar crédito a las afirmaciones ahí contenidas. La *Historia de Indias* consideramos debe leerse en clave cultural para poder comprender su verdadero sentido, al igual que la vida de Las Casas debe narrarse a partir de ella. El gran problema que ha supuesto las biografías de Las Casas surge precisamente del desconocimiento de la existencia de esta obra. Por el contrario, las biografías del defensor se han apoyado en la *Brevísima relación* lo que explicaría lo polémica y compleja de su personalidad. Fue por tanto la labor de Bataillon, Hanke, Manuel Giménez e Isacio Pérez, entre otros, los que han podido describir en sus obras una idea general de la personalidad, contexto e ideario del sevillano.

Una lectura atenta y hermenéutica de la *Historia de Indias*⁵⁵⁹ es la clave para poder vincular los estudios sobre la obra con la narración de su vida a fin de dar razón del verdadero proyecto de Las Casas en el marco de procesos de contacto entre dos culturas, y que como decíamos líneas antes este es un común denominador en la historia humana. El descuido de no leer la *Apologética Historia* y su obra matriz, *La Historia de la Indias* en clave simbólica a partir de un análisis histórico del discurso que de razón de la construcción abstracta del indio, es responsable de los usos y abusos de la figura del defensor y de su concepción puramente política y social. Si hemos hecho un largo análisis hasta aquí es precisamente para justificar la necesidad de dar esta mirada culturalista de

⁵⁵⁹ En este estudio se ha partido de *La Historia de Indias* de Bartolomé de las Casas publicada en *Obras completas*, edición de los dominicos de Andalucía, dirigida por Paulino Castañeda Delgado, Comisión Nacional Quinto Centenario, Sevilla, Alianza editorial, 1989-1999, 14 Vols. La cual se tienen por la más autorizada.

orientación etnohistórica sencillamente porque ella permite sacar a Las Casas del tema de la Conquista de América, que se había convertido en un lugar común, para poder así comprender los desempeños y reivindicaciones del movimiento indio y de la política indigenista actual.

El objeto de este apartado final es presentar a grandes rasgos tres temas que articulan la ideología de Bartolomé de Las Casas, a saber: el olvido, la justicia y la memoria, identificando la formación discursiva (simbólicas) alrededor a esas tres ideas en la “Historia de las Indias” de Bartolomé de las Casas, rastreando las recurrencias, enunciaciones, posturas valorativas, elección de acontecimientos y demás estrategias de análisis que alimentan un estudio filosófico del discurso.

O’Gorman en uno de sus ensayos refiere la conmoción universal que suscitó el descubrimiento de Colón al poner fin a la estructura tripartita del mundo (África, Asia y Europa). Sin embargo, lo particular no consistía simplemente en el descubrimiento de un cuarto continente, sino en la emergencia tremenda de una idea y de un discurso: América. De ella se escribió prolijamente, adquirió vida y ciudadanía “mundial” y permitió a Europa pensar su ser y su destino. De igual manera, vieron la luz otras tres ideas, tres discursos: sobre el olvido, la justicia y la memoria que constituyen ejes de significación del discurso sobre América, llegando incluso hasta nuestros días. Indagar sobre la espesura de estos tres conceptos, sus transformaciones y múltiples sentidos a lo largo del tiempo es tanto como reescribir la historia ayudados de los aportes metodológicos y enfoques del giro lingüístico, el estructuralismo, el análisis del discurso histórico y la historia de las ideas. Lo que sigue, en consecuencia, identifica la formación discursiva alrededor a esas tres ideas en la “Historia de las Indias” de Bartolomé de las Casas, rastreando las recurrencias, enunciaciones, posturas valorativas, elección de acontecimientos y demás estrategias de análisis que alimentan un estudio filosófico del discurso, y que evidencian supuestos, claves de lectura e ideario antropológico, ético, jurídico y teológico del pensador sevillano.

La Historia de las indias de fray Bartolomé de las Casas, en la edición de la biblioteca de Ayacucho, que tenemos de referencia, está tomada de la primera edición del marqués Fuensanta Del Valle y de Don José Sancho Rayón, Imprenta de Miguel Ginesta en 1875 en la ciudad de Madrid, que sirvió de modelo para las ediciones de México 1877,

Madrid 1927, México 1951, Madrid, 1957 y dice ser copia de la edición hecha por la Biblioteca de la Academia de Historia de 1834.

La Historia de Indias consta de tres partes o Décadas (de las seis que se propuso inicialmente el autor) y alcanza hasta el año de 1520. Bartolomé de las Casas la empezó en 1552 cuando ya tenía 78 años, (Según Quintana y Ticknor *La Historia* la empezaría en 1527, por fecha que refiere en el prólogo), la concluyó en 1561, cinco años antes de su muerte, 1566. El autor pidió al rector del Colegio de San Gregorio de Valladolid que no permitiera a religioso o seglar leer el manuscrito dentro o fuera del colegio hasta pasados cuarenta años partir de 1569. El manuscrito reposa actualmente en la Biblioteca Nacional de Madrid y fue por fortuna digitalizado y dado al uso público en internet por la Biblioteca Digital Hispánica y la Biblioteca Digital del patrimonio Iberoamericano.

1. Visión del olvido y la memoria

Cuando se inicia el fin de un conflicto, mirar hacia el futuro es tan importante como hacia el pasado. La memoria histórica es la puerta tanto para despertar pasadas heridas como para proyectar nuevos caminos. Pero también la memoria supone el recuerdo de un olvido. Pensar el futuro es recordar al olvido, por lo que la historia no es simplemente el registro de las cosas pasadas sino también la evidencia de ese olvido que somos.

Nos toca ahora recordar a Bartolomé de Las Casas quien casi a sus ochenta años presencia cómo el conflicto entre conquistadores e indios, que parecía clausurado, rebrota con virulencia. La obra a la que había dedicado la mayor parte de su vida se desmorona ante sus ojos; pero en vez de entregarse a la frustración ordena los papeles, testimonios, cartas, decretos, recuerdos... porque comprende que su último enemigo, el más obstinado, es el olvido. Su monumental *Historia de las Indias* es la conciencia de una existencia que no abandona la acción política, por el contrario, la asume esta vez como memoria histórica. El olvido es el motivo principal de su Historia, en especial, el olvido culpable que conduce a los pueblos al desastre y que diferencia de un olvido inocente. En ambos tipos de olvido la voluntad juega un papel importante.

Para Bartolomé, Dios es la condición de la historia. Él, al ser acto puro, sintetiza el pasado, el presente y el futuro. Los hombres, en cambio, y en cuanto su contingencia, se hallan sometidos por el olvido. Es por esta razón que la Historia de la Indias comienza en su primer capítulo refiriéndose a la creación del mundo, espacio donde el tiempo de la eternidad se une con el humano y donde cada etapa el plan de Dios: Creación, Redención, Juicio Final y Reino milenar, supone al anterior, como las partes constituyen al todo. Con el descubrimiento de los no-cristianos por olvido inocente, comenzaba, a sus ojos, la epopeya del Juicio Final, la época del Espíritu Santo quien habría de congrega al número de los elegidos con los cuales erigir la Morada Santa (HI, Cap. I, pp. 23). El Juicio Final iniciaría, en consecuencia, cincuenta años antes del descubrimiento de América con la conquistas de las islas de la costa occidental africana. El trato cruel de los portugueses con sus esclavos es para Las Casas el motivo por el cual la providencia encomienda a España y no a Portugal la empresa espiritual del Nuevo Mundo. Notablemente las acciones posteriores de los españoles en las Indias es una traición al Plan divino que no dará reposo a la conciencia profética del célebre obispo de Chiapas.

Llegado pues el tiempo, dice Bartolomé, en el capítulo segundo, de “recoger el fruto ubérrimo” de los predestinados, eligió el “divino y sumo Maestro entre los hijos de Adán...aquel ilustre y grande Colón”.⁵⁶⁰ Con esto se “recordaba el Plan divino” vinculando el descubrimiento con el proceso ideológico e histórico de la Europa Cristiana. Combatir el olvido es reconocer al otro dentro de un discurso. Recordemos cómo mucho tiempo después el discurso de *Los derechos del Hombre y del ciudadano* integraría a América con la Europa revolucionaria de finales del XVIII. Pero aquellos discursos integraban en la justicia y no en lo puramente económico como sucede actualmente.

El olvido del Plan de Dios, en consecuencia, era un olvido culpable, así como el olvido de las terribles obras de los portugueses en la costa África. Bartolomé será diligente en denunciar ese olvido. Sabe que el mundo está sacralizado por la venida y manifestación de Cristo y que llevar el Evangelio a la “tierra ignota” es contribuir a la dilatación la gloria de Dios. Pero esto se desvirtúa cuando es la sangre de los inocentes la que se da en pago

⁵⁶⁰ Las Casas. *Historia de Indias*, cap. 2, 25

de aquel anhelo. Es un hombre contra su siglo. La fatigosa labor de su pluma y su ardor misionero lo llevan a contrariar lo conveniente en favor de lo justo. Hablamos de una mente privilegiada en una época donde la inteligencia era lo de menos, puesto que el afán de lucro que caracterizaba la empresa indiana no daba espacio a lo honesto, a tal punto que se nombrara como presidente del consejo de indias (un oscuro estamento que se reunía casi en secreto) al confesor del rey fray García de Loaysa y Mendoza OP, pues de lo que se trataba en últimas era de la conciencia de emperador ante semejante latrocinio.

El mundo que Bartolomé aprendió de Alberto el grande estaba compuesto de tres partes: Europa, Asia y África; América le daba completitud al mundo en atención a los cuatro puntos cardinales, y a los cuatro ríos que atravesaban el Jardín de Edén. No existían lo que hoy entendemos como continentes, pues la palabra “continente” significaba “tierra continua”, por lo que las Indias occidentales no era otro mundo sino la “tierra ignota”, la parte de la esfera que se perdió en las opacidades de los tiempos.

Los habitantes de la tierra, según Las Casas, se dispersaron pasado el diluvio, y por este camino la longura y la diuturnidad de los tiempos esparciendo y alejando por la regiones distantes los linajes y parentelas, no solamente fue causa de grandes y muchas y diversas naciones, más aún también con el conocimiento de tal manera negó la memoria, que los que, de pocos, el número infinito habían procedido, ya fuesen hechos del todo tan extraños que ni ellos ni sus habitaciones se creyesen ser en el mundo.⁵⁶¹

En otras palabras, la enorme extensión de la tierra fue causante del origen de las naciones y también lo fue del olvido de la existencia de las lejanas, hecho que los condujo al error de creerse solos en mundo. El olvido culpable es precisamente el desconocimiento del origen común de todos los seres humanos que aunque distantes constituimos una misma especie, (no son otros los afganos, los armenios, los palestinos, los inmigrantes ilegales y todos aquellos que hoy son víctimas) Pero fue el comercio, afirma Bartolomé, uno de los causantes del reencuentro, pues al ir “llevando de lo que abunda, y trayendo de lo que carecen”,⁵⁶² permitió, “abrirse las puertas que la oscurecían del olvido y la neblina

⁵⁶¹ Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias, I*, 23

⁵⁶² Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias I*, 22

de la antigüedad cerradas tenía, descubriendo lo ignoto y buscando noticia de lo que no sabía”⁵⁶³ Así pues el sistema económico y las ideas religiosas se integraban en el plan de Dios, lo que explica el contenido de los Remedios que el fraile sevillano propone al rey, en donde la salvación de las almas, a la vez que daba descanso a la conciencia del monarca, era rentable para las reales arcas.

2. Historia como visión de la justicia.

Para Bartolomé la historia era un acto de justicia y la comprende desde la etimología griega *απο του ιστορια* que, según él, significa, “ver o conocer” algo. Destacaba así la enorme estimación que los antiguos daban a la experiencia, a todo aquello que se podía “atestiguar” y donde la historia verdadera significaba la certeza de un “ver”. Por esta razón, el autor de la Historia, quien ya casi arribaba a los ochenta años, se sentía movido a la escritura, al darse cuenta que era “el último que ha quedado vivo”, hecho que lo autorizaba frente a aquellos historiadores que conocían los hechos sólo de oídas (i.e. Fernández de Oviedo) y que aun así pontificaban sobre la naturaleza del indio y de las tierras descubiertas. Es así que el historiador tiene la función de dar consejo veraz al príncipe en la toma de decisiones y este último el deber de escucharlo pues el consejo que recibe nace de la experiencia:

...por manera, que así como no se puede negar ser el sol claro cuando no tienen nubes los cielos al mediodía, por la misma semejanza no puede alguno rehusar corazón de conceder hacerse hoy, que es el año de 1552, las mismas calamitosas obras que en los tiempos pasados se cometía, y si alguna refiriere, que por los ojos no ví, o que las vi y no bien dellas me acuerdo, o que las oí, pero a diversos, y de diversas maneras me las dijeron, siempre conjeturaré por la experiencia larguísima que de todas las más dellas tengo, lo que con mayor verosimilitud llegarse a la verdad me pareciere”.⁵⁶⁴

No sólo la historia va dirigida a quienes ostentan el gobierno de los reinos sino a todo aquel que quiera conducir su vida valiéndose de “los ejemplos de la cosas pasadas, lo

⁵⁶³ Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias I*, 22

⁵⁶⁴ Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias, I*, 17

que los hombres han de desear y lo que deben de huir”.⁵⁶⁵ La Historia, para la inteligencia de los fines, tiene una función política, moral y educativa al ser el lugar donde acontece la verdad. Lo que se aleja o se acerca al fin sobrenatural de las cosas es objeto de la historia, no puede existir la socorrida neutralidad del historiador, pues la creación entera busca el fin que le es conveniente.

Bartolomé de Las Casas, historiador, es un notario de la verdad y la historia es un acto de justicia. El historiador no sólo debe describir los hechos ante la humana curiosidad sino develar y denunciar la injusticia donde quiera que esta se halle; es, en términos de nuestro tiempo, una historia comprometida. Por esta razón, no se entiende la Historia de indias como un ejercicio meramente de recolección de documentos históricos, trabajo de archivos, que es sin duda una conquista de la historiografía, sino un conjunto de pruebas conducentes a otorgar responsabilidades individuales y colectivas en los hechos pasados. Cobra aquí especial sentido, entonces, aquello del tribunal de la historia. La injusticia es la principal causante de la malaventura de los reinos, y el historiador, como funcionario de la verdad, ha de extirpar mediante su ejercicio de denuncia las prácticas contrarias a lo justo.

..., no por dar sabor ni agradar ni a durar a los reyes, sino por defender la honra y fama real de los ínclitos reyes de Castilla, porque los que supieren reparable daños y quiebras que en estas vastas regiones, provincias y reinos han acaecido y del cómo y por qué las causas otras que en ellos han intervenido, no tuvieron noticia de lo que los reyes católicos pasados y presentes siempre mandaron proveer y proveyeron y del fin que pretendieron, creerán o sospecharán o juzgarán que por falta de providencia real o de justicia en los reyes debieron de haber sucedido.⁵⁶⁶

La justicia se asocia con el “ver” de ahí su sustancia histórica: el recuerdo. La injusticia se asocia a la ceguera que conlleva el olvido, o la historia falsa y tiene, para Bartolomé, tres causas: i) “la ignorancia del principal fin que en el descubrimiento destas gentes y tierras pretende la divina providencia”, fin que no era otro que “la conversión y salud de estas gentes”, ii) “ignorar también la dignidad de la racional criatura”⁵⁶⁷ y iii)

⁵⁶⁵ Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias*, I,1,7

⁵⁶⁶ Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias*, I,12

⁵⁶⁷ Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias*, I,12

desconocer el hecho histórico de que nunca se había encontrado aquella “multitud grande”, que al ser “capaces de doctrina y gracia” deben ser conducida a la fe.

La conversión hace alusión a un bien espiritual y la salud a un bien corporal, razón por la cual la injusticia abarca tanto el plano espiritual como el material, pues el hombre es alma, cuerpo y razón, y esta idea orienta la acción política, pues “todo lo temporal necesariamente debe ser pospuesto, ordenado y dirigido”⁵⁶⁸ a la perfección de esas tres entidades constitutivas.

La historia en su oficio justiciero desmiente aquellas ideas causantes de tantos males, por ejemplo, de que los hombres no pueden cambiar de condición. La historia, en cambio, en palabras de Bartolomé, revela que existieron pueblos que “como animales brutos vivían”,⁵⁶⁹ pero que llegaron a ser “bien políticas y cristianas”. Un pueblo no es más que el individuo en caracteres más grandes, como enseñó Platón en su República, por lo que si un hombre puede cambiar de condición, igualmente cabe pensarlo del colectivo.

Por la misma forma y manera todos los hombres del mundo, por bárbaros y brutales que sean, como de necesidad, (sí hombres son), consigan uso de razón, y de las cosas pertenecientes a hombres capacidad tengan y así instrucción y doctrina, consiguiente necesaria cosa es que ninguna gente pueda ser en el mundo, por bárbara inhumana que sea, ni hallarse nación que, enseñándola y doctrinándola aplicando la Por la manera que requiere la natural condición de los hombres, mayormente con la doctrina de la fe, no produzca fruto razonables de hombres, ubérrimos”.⁵⁷⁰

La capacidad humana de mudar de conducta es atestiguada por la historia, pero a ese movimiento se le debe anteponer un fin. Uno de esos principales fines es la vida en común, pero este principio, aunque natural, debe ser enseñado con “dulces y eficaces palabras mostrándoles las utilidades que de vivir en uno ayuntados edificando casas y construyendo ciudades se le seguían y los inconvenientes y daños que evitaban, fácilmente se les ordenaron en las costumbres y vida, y de su voluntad se sujetaron a las leyes y a la observancia de la justicia”.⁵⁷¹ Como ejemplo de esta capacidad humana de cambiar de

⁵⁶⁸ Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias, I, 12*

⁵⁶⁹ Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias, I, 13*

⁵⁷⁰ Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias, I,13*

⁵⁷¹ Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias, I,14*

costumbres en orden a la justicia, Bartolomé recuerda la “barbárica simplicidad y ferocidad” de su propia España antes de conocer el mensaje evangélico.⁵⁷² Sugiriéndonos de esta manera un contraste agustiniano: si antes eran infieles, barbaros y simplísimos, ahora eran un imperio cristiano al que se le había encomendado la evangelización del Nuevo Mundo. En este sentido, no podemos decir que Las Casas era un indigenista al modo como lo entendió el siglo XIX y XX, era ante todo un humanista pues al comparar su España con las Indias no encuentra diferencias unívocas sino lo que podemos llamar como analógico-circunstanciales.

El olvido y la memoria tienen un papel preponderante en la búsqueda de la justicia histórica. No sólo es importante lo que se recuerda para enderezar las prácticas, sino reconocer que la injusticia, como decíamos, es un olvido. Por lo que la genuina labor del historiador ha de ser la lucha contra el olvido, otra forma de propender por la justicia. La historia debe comenzar, entonces, ilustrando a los propios españoles, no sólo de su pasado, sino de su futuro, es decir, del sentido del descubrimiento.

Es así que, y siguiendo a Aristóteles, Bartolomé denuncia la instrumentalización de los naturales del Nuevo Mundo:

Por esa falta de noticias, según dicho habemos, de las cosas de suso apuntadas, será manifiesto a quien quisiera mirar en ello, han procedido, los grandes y no otros comparables (cuanto a hacer incomparablemente nocivos) errores que cerca de los naturales habitantes de este orden, letrados y no letrados, en muchos y diversos artículos han tenido, y entre ellos algunos preposterando y trastrocando lo que es el fin espiritual del todo este negocio que se tocó arriba, haciéndolo medio, y el medio, que son las cosas temporales y profanas (que aún según los gentiles filósofos sean siempre a la virtud de posponer), constituyéndolas deste cristiano ejercicio por principal fin”.⁵⁷³

A diferencia del ideario kantiano, el hombre, en este caso, no es un fin en sí mismo, principio de la Ilustración, sino el portador de un fin espiritual, y las cosas temporales se ordenan a este fin. Lo espiritual y lo corporal no son dos polos opuestos, sino que son partícipes de un fin religioso: que todos se salven. La dignidad humana se proyecta,

⁵⁷² Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias*, I,14

⁵⁷³ Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias*, I,15

entonces, tanto en el plano espiritual como corporal. La política, como el arte del buen gobierno de los pueblos, –y desde esta concepción teocéntrica propia de la época–, se orienta en función de un ser humano, corporal, espiritual, racional y educable.

La justicia se apoya en la concepción de la dignidad humana, y la injusticia en el olvido de esta, que conlleva a un menosprecio “de todas estas naciones, teniendo las por bestias incapaces de doctrina y de virtud, no curando más dellas de cuanto eran o servían de uso a los españoles, como el pan o el vino y las semejantes cosas, que sólo con usar los hombres dellas las consumen”.⁵⁷⁴ A ese menosprecio y consecuente aniquilación ayudó, afirma Bartolomé, “ser ellas (los indios) a *toto genere* de su naturaleza gentes mansuetísimas, humilísimas, paupérrimas, inermes o sin armas, simplísimas, y, sobre todas las que los hombres nacieron, sufridas y pacientes”.⁵⁷⁵

La imagen que tiene Las Casas del indio americano va más allá del pobre del Evangelio que es olvidado en sus necesidades por el rico. No se trata de la solidaridad surgida de la compasión, es, en cambio, del pobre en peligro de muerte dentro de un sistema de explotación cruel que se alimenta del menosprecio surgido de un olvido culpable, el olvido de que somos todos iguales en cuanto educables, esto es, capaces de ser mejores.

Así como existe un olvido culpable, BC descubre que existe un olvido inocente, y este es el que surge de la larga historia del mundo desde su creación. Así afirma:

...y por este camino la longura y la diuturnidad de los tiempos esparciendo y alejando por la regiones distantes los linajes y parentelas, no solamente fue causa de grandes y muchas y diversas naciones, más aún también con el conocimiento de tal manera negó la memoria, que los que, de pocos, el número infinito habían procedido, ya fuesen hechos del todo tan extraños que ni ellos ni sus habitaciones se creyesen ser en el mundo.⁵⁷⁶

Cabe decir que la obra del historiador es sacar del olvido a los individuos y las comunidades, que es también causa de injusticias. Solo Dios que es capaz de mantener la memoria (pues es acto puro) debe determinar el día y la hora en que los dispersos debían

⁵⁷⁴ Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias*, I,15

⁵⁷⁵ Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias*, I,15

⁵⁷⁶ Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias*, I,23

encontrarse, porque la memoria de los mortales es cosa peregrina. Sin embargo, Las Casas considera que el descubrimiento también tenía una necesidad no solo divina sino humana, y esta es la del comercio, el de ir “llevando de lo que abunda, y trayendo de lo que carecen”,⁵⁷⁷ que hizo, “abrirse las puertas que la oscurecían del olvido y la neblina de la antigüedad cerradas tenía, descubriendo lo ignoto y buscando noticia de lo que no sabía”.⁵⁷⁸ El descubrimiento fue una consecuencia del olvido pero la actividad humana vuelve a topar con lo olvidado. Lo que en Dios es acto, en el hombre es potencia que se actualiza mediante el obrar humano de quienes “movidos por los apetitos” abandonan sus patrias, pero siempre por el bien que Dios quiere para su fin “que es el hombre”.⁵⁷⁹ El fin del hombre está directamente relacionado con la el presente de Dios y con el olvido de los hombres, es decir, con la memoria. La lucha se da entonces entre las acciones sin memoria y la memoria de la acción, es decir, entre el obrar humano y la historia. También las naciones del nuevo mundo son culpables de su olvido y este es a causa de su maldad, pues “alejadas de la rectitud de su principio y Hacedor por más luengos tiempos, por su propia culpa merecieron ser olvidas”.⁵⁸⁰

El ejercicio de la memoria histórica exige sacar del olvido principalmente al descubridor del nuevo mundo, Cristóbal Colon, exaltando sus virtudes, y presentándolo como predestinado por la Providencia (Sin embargo, se retractará más adelante censurando las prácticas del conquistador). Se refiere a su tierra y stirpe, la cual encumbra hasta los tiempos del imperio romano. Los adorna con epítetos como “el ilustre hombre”, “varón grande”, “paciente y muy sufrido”, “perdonador de injurias”, “constantísimo”, “elocuente y glorioso”, “con moderada gravedad y discreta conversación”, etc., derivando su misión de la etimología de su nombre, Cristóbal: “Christtum ferens, que quiere decir traedor o llevador de Cristo”⁵⁸¹ apoyándose en el libro IV de la Metafísica de Aristóteles.

El interés del padre de Las Casas en exaltar la figura del almirante es consecuencia del gran impacto que en su tiempo, como es natural, supuso el descubrimiento de la cuarta

⁵⁷⁷ Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias*, I, 22

⁵⁷⁸ Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias*, I, 22

⁵⁷⁹ Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias*, I, 23

⁵⁸⁰ Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias*, I, 24

⁵⁸¹ Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias*, I, 26

parte del mundo. En esta clave de asombro el descubridor es igualmente adornado de las características del hombre de la hora. En este sentido, se desarrolla el capítulo tercer de la Historia donde se establece la “pericia, práctica, y experiencia, estudio y solicitud que tuvo Cristóbal Colón de las cosas del mar”,⁵⁸² y sin mayor reparo el autor afirmará que “excedió sin alguna duda a todos cuantos en su tiempo en el mundo había, por el que Dios le concedió cumplidamente más que a otros estos dones, pues más que a otro del mundo elegido para la obra más soberana que la divina Providencia en el mundo entonces tenía”⁵⁸³ Enaltecer al descubridor también supone aclarar su historia, por esta razón Bartolomé de Las Casas critica la historia de Agustín Justiniano quien en una obra titulada *Psalterio* afirmaba que Cristobal Colón se dedicó a la mecánica. Pero el autor de la historia advierte prontamente que el “Psalterio” afirma igualmente que se dedicó en Portugal a “las cosas de la cosmología”, y en palabras del defensor de los indios es improbable que haya realizado las dos actividades simultáneamente. Aquí se puede ver cierto recelo frente a la actividad manual en relación a la intelectual.

Señal de la predestinación del almirante es el naufragio relatado en el capítulo cuarto en el que en el fragor de la batalla los tripulantes en la nave donde iba Colón se ven precisados a lanzarse al mar para evadir el fuego, y gracias a que “Cristobal Colón era muy gran nadador”,⁵⁸⁴ pudo llegar a tierra. Esta narración que aunque parece mostrar un hecho desafortunado dirige al descubridor a Portugal donde casará con Doña Felipa Muñiz. Salvar la vida y casarse puede pensarse como figuras no solo de su diseño, sino del principio de una nueva vida: condición para el descubrimiento del Nuevo Mundo. En Lisboa, su suegra, conocedora de la inclinación a la mar de su yerno, le cuenta que su marido Perestrello también compartía la misma inclinación. Parece ser que la suegra de Colón le participó de los “instrumentos y escrituras y pinturas convenientes a la navegación”⁵⁸⁵ de su difunto esposo lo cual “se cree haber sido inducida y avivada su natural inclinación a mayor frecuencia del estudio y ejercicio y leyenda de la cosmografía y astrología, y a inquirir también la práctica y experiencia de las navegaciones y caminos

⁵⁸² Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias*, I, 31

⁵⁸³ Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias*, I, 31

⁵⁸⁴ Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias*, I, 34

⁵⁸⁵ Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias*, I, 35

que Porlamar hacían los portugueses a la niña del oro y costa de Guinea, donde los portugueses, como está tocado, empleaban su tiempo y sus ocupaciones”.⁵⁸⁶ El conjunto de los hechos que narra Bartolomé de Las Casas tiene la intención clara de demostrar las circunstancias que lo llevaron a dar inicio a la empresa el descubrimiento. A lo que también hay que agregar que en ese momento y en ese lugar estaba aún presente la emoción del descubrimiento de la isla de Puerto Santo. El capítulo cuarto concluye diciendo: “y éste parece haber sido el modo y ocasión de la venida de Cristóbal Colón España y el primer principio que tuvo el descubrimiento de este gran orbe”.⁵⁸⁷

En el capítulo cinco se hablará de las cinco razones que movieron a Cristóbal Colón a descubrir las indias occidentales. Cabe recordar que el almirante tenía ya una inclinación por el descubrimiento y la navegación, no obstante el autor de la *Historia de las Indias* agrega lo que él llama “razones naturales”. Con esto se deja entrever que la voluntad debe ser orientada por el conocimiento. La primera razón tiene que ver con la constitución esférica del mundo, la segunda se apoya en la experiencia de otros navegantes de la redondez de la tierra donde sólo faltaba el paso de Colón para confirmar la concepción esférica del mundo. La tercera razón afirmaba que el espacio entre el fin oriental y la isla de Cabo Verde (el extremo occidental) constituía la tercera parte de la esfera. La cuarta razón consiste en la navegabilidad entre el extremo oriental y el occidental. En la quinta y última razón natural, se afirma, basado en autoridades, que la tercera parte, “la tierra ignota”, debía ser pequeña. Al estar esta parte tercera de la esfera cerca tanto a la India como a Occidente quiso llamarla Colón “las Indias occidentales”.

En el capítulo sexto trata el problema de si era o no habitable esta tercera parte del mundo. Basado en autores antiguos tales como Pitágoras, Homero, los egipcios afirma Bartolomé de las Casas que “destas partidas de la tierra no hubiese clara noticia y viese probables opiniones que eran habitables”,⁵⁸⁸ por lo que Cristóbal Colón decidió ir en su búsqueda.

⁵⁸⁶ Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias*, I, 35

⁵⁸⁷ Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias*, I, 35

⁵⁸⁸ Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias*, I, 39

El olvido culpable supone una negación del otro, una incapacidad para encontrar puntos de relación. La *Historia de la Indias* nos pone en presencia de un cuadro de prejuicios que incluso llegan a negar la existencia misma del Nuevo Mundo, su inhabitabilidad o la imposibilidad de llegar a él. Recoge las opiniones de la época tocantes a que Colón redescubrió tierras ya conquistadas por los romanos y españoles; algunos otros, por su parte, sostenían la existencia de “ciertos montes de cierta especie de piedra imán, que era de tal natura, que atraían las carnes humanas”;⁵⁸⁹ otros, asimismo, afirmaban que los barcos que navegaran hacia las antípodas no podrían regresar jamás al no serles posible navegar cuesta arriba. La lucha lascaciana es, en síntesis, por el reconocimiento de los olvidados recurriendo para ello a la erudición que le permitía las fuentes de que disponía tanto católicas como paganas, a las autoridades egipcias, griegas y romanas. Con los argumentos que de ellos toma Las Casas construye una “imagen intelectual” de las Indias Occidentales. No se trata de otro mundo, sino de la parte desconocida del mundo conocido (su cuarta parte) y su lucha consistía en hacerlo comprensible a su tiempo, de ahí que algunos autores precipitados lo ubican en el surgimiento de un discurso imperialista, no obstante era lo que correspondía en aquel hombre y en aquella hora de la historia. El significado del descubrimiento, por lo menos para Bartolomé de Las Casas, era tanto, que suponía una aplicación a los estudios, esto es, a la memoria, dejarse conducir por la razón teleológica y no por falacias (Ad ignorantiam) tales como que “por no haber rumores ni nuevas que aquella parte fuese habitable, era señal que no lo era”.⁵⁹⁰ Ni a supersticiones o mitos que Bartolomé no dudo en llamar fábulas.

En conclusión, Las Casas escribe su *Historia de Indias* sobre tres visiones, tres maneras de “ver” el Nuevo Mundo y sus habitantes originarios, a saber, como un olvido, un anhelo de justicia y, por consiguiente, una lucha por la memoria. Los indios occidentales así como el Nuevo Mundo son víctimas de un olvido culpable que les niega la posibilidad de existir en igualdad y con esto la posibilidad de ser mejores. Este olvido deviene injusticia que ha de ser combatida con el ejercicio de la memoria: el estudio, la historia. Hoy, a más de quinientos años, nuestra América sigue siendo víctima del olvido

⁵⁸⁹ Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias*, I, 42

⁵⁹⁰ Bartolomé de Las Casas. *Historia de Indias*, I, 42

que alimenta la explotación y el robo. Otras son las fábulas que difunde la globalización que bien merece otros Las Casas, otros profetas, que ordenen una vez más los papeles y den una imagen genuina de lo que fuimos, somos, o de lo que nunca hemos dejado de ser.

E. Las Casas: el hombre, su conciencia y su lucha

En las páginas que siguen abordamos la conciencia que Las Casas tiene de sí y de su labor en favor de los indios del Nuevo Mundo. Para efectos de este estudio trabajaremos sobre cartas y memoriales escritas por Las Casas desde 1516 hasta 1549, no todas — como hubiera sido nuestro gusto—, sino de aquellas que a nuestro juicio más expresan la manera en que Las Casas vio comprometida su propia vida con su obra liberadora.

Las Casas comprende que la evangelización del Nuevo Mundo es una empresa eminentemente espiritual, pero sin desconocer los intereses económicos que animaban a los castellanos en tierra de indios; sin embargo, es consciente que los dos intereses son incompatibles, aunque en un principio haya querido integrarlos. En Las Casas, por tanto, existe el conflicto espiritual de su tiempo: de ser coherente con las exigencias del Evangelio, pero a la vez buscando la subsistencia en un sistema económico cada vez más acumulativo y deshumanizado. Por tanto, la salvación de los indios, es el fin del descubrimiento y colonización, pero esto se ve afectado por la conducta de los que ya se presumen convertidos.

“Y porque el fin principal por quien todo lo que se ha ordenado y ordenare se hace, y a él se ha de dirigir y encaminar, es la salvación de aquellos indios, la cual ha de haber efecto mediante la doctrina cristiana que Su Alteza les mande dar, como mayor y mejor salario de sus trabajos; y en dárselas ha habido y hay muy gran defecto por los españoles a quien se encomiendan los indios, que no saben lo que les han de enseñar, y si alguno lo saben, los más, por el poco amor caritativo que les tienen, no se lo muestran, cuando más de adquirir dineros que de salvar almas.”⁵⁹¹

En la mente de Las Casas estaba presente la idea (que tendrá su día en la década de los cincuenta del siglo XVI), de que la única forma de salvar a los indios es que España

⁵⁹¹ Bartolomé de Las Casas. *Obras Completas* 13. “Memorial de Remedios para las indias I” (1516), Archivo General de indias, Patronato, Sevilla, 252, R. 2, p. 41

abandone inmediatamente las Indias occidentales. Sin embargo, la idea de que el pecado seguiría multiplicándose impide que esta tesis madure en el apóstol de los indios.

“... o del todo dejarlos en su libertad como antes estaban, ninguna esperanza de remidarlos ni de estorbar las grandes ofensas de Dios que allá se hacen ni de venir renta a Su Alteza se deba tener”.⁵⁹²

La evangelización pacífica, por tanto, es la única condición y posibilidad para la salvación de españoles e Indios. En la *Carta al consejo de indias* de 1531⁵⁹³ aparece el tema de la inminencia de que los malos gobernantes vayan al infierno dada la gran responsabilidad que tienen sobre las grandes tierras descubiertas. Con esto Bartolomé de Las Casas extiende su responsabilidad evangelizadora a sus compatriotas; en efecto, no se trata de salvar la vida de los indios, sino la conciencia del monarca. De igual forma, su sentido de pastor se amplía con la comprensión de la universalidad de su labor apostólica; indudablemente la salvación de las almas en la “undécima hora” de la historia comprende a los mismos españoles.

Esa conciencia de su misión salvadora se manifiesta en una labor testimonial entendida como una “hacer ver” lo que por la distancia es desconocido. En efecto, Las Casas es consciente que las autoridades de la metrópoli no conocen lo que está sucediendo en sus dominios transoceánicos, y este hecho los libera de cierta responsabilidad; pero es precisamente la actividad de Las Casas la que los notifica de lo sucedido. Si los hombres de razón conocieran lo que se ha hecho en las Indias, dice Las Casas al consejo de Indias: “se ofrecerían muchos de ellos a venir acá con peligros e trabajos de sus personas a las remediar, teniendo por cierto ser más justo y más santo a Dios e más acepto su peregrinaje, que si descalços y con rigurosa penitencia peregrinaçen çien vezes en su vida a

⁵⁹² Las Casas. *Obras Completas* 13. “Memorial de Remedios para las indias I” (1516), Archivo General de indias, Patronato, Sevilla, 252, R. 2, p.48

⁵⁹³ Las Casas. *Obras Completas* 13 “Carta al consejo de indias” 20- I-1531, p. 68

Hierusalén”.⁵⁹⁴ Su carta es por tanto una invitación a venir y ver lo que sucede, esto como un acto desesperado de Las Casas por salvar a los indios oprimidos y a las almas de los cristianos. Al final de su carta al Consejo de Indias Las Casas enfatiza la urgencia de su propósito: “Oh señores, oh señores, oh señores, no pasemos de aquí, en ninguna manera pasemos de aquí sin mucho pesar lo que sin mucho sentir lo que aquí decir quiero. « *Multi Reges et profetae voluerunt videre que vos videtis et non viderunt, et audire quod autitis, et non audierunt* ». ”.⁵⁹⁵ Con este pasaje del Evangelio de san Lucas, Las Casas se siente como el portador de la voluntad de Dios que “revela” los terribles sucesos del Nuevo Mundo para escarmiento y salvación de las autoridades españoles. El descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo tuvo lugar no solamente para consuelo y salvación de los indios, —quienes estaban subyugados por el demonio—, sino para la salvación o condenación de España. Pero en el estado actual de cosas, los indios y españoles estaban condenados al infierno, estos por no cumplir su deber de evangelizar, los indios, por no poder comprender y aceptar el verdadero sentido del Evangelio. El proyecto de salvación del “pueblo de Dios”, es decir, de los creyentes en Cristo y su mensaje, estaba en suspenso; el fin del mundo podría darse en cualquier momento y prueba de ello sería el sisma luterano que estaba creciendo y que amenazaba con llegar al Nuevo Mundo.

La lucha de Las Casas no se da sin una fuerte oposición de cuya defensa ira surgiendo la conciencia de su implicación personal. Para 1534 Las Casas es nombrado obispo de Chiapas y en la *Carta al consejo de Indias* del 30 de abril el prelado se siente casado de sus fatigas descubriendo que su causa no es solamente defender a los indios sino a sí mismo de las calumnias que habían llegado a oídos de la corte. No duda de señalar como obra del demonio todas las acusaciones injustificadas que contra él había dado la Real Audiencia. En esta defensa aparece claramente la idea de los indios como “seres racionales”⁵⁹⁶ lo que señala un desarrollo intelectual respecto a sus comunicaciones de

⁵⁹⁴ Las Casas. *Obras Completas* 13, “Carta al consejo de Indias 20- I-1531”, 68

⁵⁹⁵ Las Casas. *Obras Completas* 13. “Carta al consejo de Indias 20- I-1531”, 69

⁵⁹⁶ Las Casas. *Obras Completas* 13. “Carta al consejo de Indias”, 30-4-1534

1516 y 1531 en donde pedía el trato de súbditos de la Corona española, esto es, desde un vínculo político-comercial entre España y sus posesiones en América. En esta nueva comunicación se enfatiza las facultades de racionales del indio que les confiere un derecho natural y divino que impide que sea expropiado de sus tierras y vidas, por lo que ser súbdito del Emperador significa cumplir con la justicia humana y divina. Así pues, la causa de la evangelización y defensa de los indios lo implica personalmente tanto a él como al Emperador quien ha de dar *estrecha cuenta* a Dios.

Las opiniones que siembro, aunque soy cristiano viejo y confieso la fe cathólica, y ésta es la por que çufro estas tribulaciones, y no tengo de cansar hasta por ella derramar la sangre, no son otra sino afirmar que después de las grandes offensas que contra Dios en estas no conocidas tierras se hazen y en destrucción de las ánimas y de los cuerpos destas desdichadas gentes, no es nadie más ofendido que el Emperador, nuestro señor, matándoles sus vasallos y robándoles sus thesoros, y poniéndole su conciencia en incomparable peligro de la muy estrecha cuenta que ha de dar a Dios. Si esta opinión es de cristiano, o contraria del Evangelio, o dañosa al servicio real, júzguenlo vuestras señorías.

La destrucción de las Indias es resultado de un encuentro cultural que confronta dos modelos de desarrollo antagónicos. En *Carta a un personaje de la Corte* del 15 de octubre de 1535 Las Casas acusa directamente a los castellanos de la destrucción de la población indígena, su codicia y soberbia —junto al aparatoso cortejo que suele acompañarlos al Nuevo Mundo— suelen ser onerosos para los indígenas quienes pagan con sus propias vidas el sostenimiento de sus fantasías de riqueza y honor. Los castellanos se enriquecen rápidamente mediante el trabajo de la mano indígena en las minas; sacan el oro para irse lo más pronto que les sea posible, descuidando, entre otras cosas, lo que para Las Casas es la genuina fuente de fortuna: las riquezas naturales.⁵⁹⁷

Ante esta disparidad cultural que lleva a la dominación de una cultura sobre la otra, Las Casas concibe la función del derecho y la justicia como equilibrio de los intereses en conflicto. En la *Representación al emperador Carlos V* de 1542 se puede apreciar cómo la argumentación de Las Casas adquiere una connotación jurídica. Señala la responsabilidad

⁵⁹⁷ Las Casas. *Obras Completas* 13, “Carta a un personaje de la Corte” 15-10-1535, 94

del monarca de “restituir” lo que ha sido injustamente robado a los naturales, pues no ha existido guerras justa contra ellos, por el contrario, es la ambición la que mueve las rapiñas de los españoles. En este sentido, Las Casas presenta al emperador su propuesta de devolver a los indígenas lo que por derecho les pertenecía y —teniendo en cuenta que la Indias se encuentran destruidas—, es por tanto necesario que el emperador y el papa envíen dineros a modo de donaciones para reparar el daño. Se encuentra en boga la idea del retorno gobierno a sus legítimos detentadores, pero esta es ajena al pensamiento de Las Casas quien creía firmemente en el gobierno universal del emperador sobre las cosas temporales. De lo que se trataba, en cambio, era que las Indias recuperaran las riquezas perdidas y con esto reconstruir sus industrias y para convertirse en vasallos rentables al emperador. En este proceso de restitución el emperador debe retirar el antiguo gobierno pues ellos le engañaron⁵⁹⁸ y sobre engaño no acude razón, lo que autoriza al Rey a restablecer el orden perdido en sus dominios. Las Casas recurre a estos argumentos jurídicos para provocar una reacción en la corona imperial, apoyado en las razones igualmente jurídicas por las que su gobierno había llegado a ostentar su dominio universal. No se hace énfasis en el tema de la conciencia del rey como en anteriores cartas, sino al ejercicio de la justicia otorgada por la luz natural y ley divina. La carta evidencia que la corte conocía muy bien las guerras frecuentes entre los españoles e indígenas, esto a diferencia de las anteriores cartas donde se comunicaba o se invitaba a ver lo que sucedía, la *Carta al emperador*, da por descontado los escándalos de los españoles en tierras americanas que eran de común conocimiento.

En esa labor equilibradora del derecho era menester eliminar la institución de la esclavitud que suponía en su esencia un desorden en las relaciones reciprocas entre los hombres y que se oponía la evangelización pacífica. En el *Memorial de Remedios* de 1542 y continuando el tono jurídico de la carta anterior, Las Casas siguiere al emperador que se suprima la esclavitud como castigo de los crímenes, institución que a las claras había favorecido los intereses de los españoles quienes tenían sus guerras como justas. Así pues:

⁵⁹⁸ Las Casas. *Obras Completas* 13, “Representación al emperador Carlos V”, 108

“*si injusta la causa, injustos sus efectos*”⁵⁹⁹, y con este razonamiento quedan en suspenso todas las propiedades de los españoles en América. Es comprensible que no fuera fácil aceptar los razonamientos de Las Casas, toda vez que ponen en entredicho las posesiones mismas del rey; pero de esta manera Las Casas hacía énfasis en el sentido religioso de la dominación de España, donde si algún provecho se pudiera sacar de esto sería por la tributación directa que los indios hicieran a cuentas de la predicación del Evangelio. Para el padre Las Casas, los “Requerimientos” son tenidos por vacuos y no se debe hablar de “conquistas” pues no se trata de recuperar tierras robadas a los cristianos, o salvar a cristianos perseguidos o destruir a los enemigos de la fe.⁶⁰⁰ Aquí es interesante observar que en ningún momento Las Casas menciona a Vitoria, quizás porque no quiere aceptar en conjunto la doctrina del dominico o porque considera estas tesis tan aceptables a cualquier naturaleza racional que no importa quién sea su fuente y esto se apoya en que en ninguna parte Las Casas se presenta a sí mismo como el autor de tales postulados jurídicos.

No solo estaba deteriorada la convivencia entre españoles e indios, sino también la de españoles entre sí, elemento que alimentaba la violencia de la colonia. Al año siguiente, 1543, y por el mes de octubre, Las Casas escribe una carta al emperador Carlos V⁶⁰¹ haciéndole algunas solicitudes para poder gobernar mejor la diócesis de Chiapas, entre ellas refiere la necesidad de sacar a los españoles de los lugares de mayores guerras con los indios como Teçulutlan y Lacandón,⁶⁰² quienes permanecían en aquella región debido a que pesaban sobre ellos condenas a muerte emanadas por el virreinato, razón por la cual Las Casas pide al emperador les sea conmutada la condena a fin de que puedan abandonar aquella tierra. De igual manera, Las Casas propone que se retire del cargo al adelantado Montejo perpetrador toda clase de excesos contra los indígenas y así poder garantizar la pacificación de aquellas tierras. Aquí nos encontramos con un Bartolomé de Las Casas distinto al que presenta Antonio de Remesal en su memorable biografía, en donde Las

⁵⁹⁹ Esta expresión sigue la lógica escolástica utilizada por Alberto Magno “ Qui stante causa quae est per se causa, stabit effectus” Beati Albeti Magni. Ratisbonensis episcopi, Ordinis Praedicatorum. Opera quae hactenus haberi putuerum “Liber de praedicabilibus Tract. V, cap. II, 53” Apud Opera Omnia. tomus primus, 1651

⁶⁰⁰ Las Casas. *Obras Completas* 13, “Memorial de Remedios”, 1542, 117

⁶⁰¹ Las Casas. *Obras Completas* 13, “Carta a Carlos V”, 1543, 161

⁶⁰² Las Casas. *Obras Completas* 13, “Carta a Carlos V”, 1543, 164

Casas —mediante cancioncillas que hace aprender a los indios— logra la pacificación llegando fácilmente a instancias del príncipe indígena. Esta carta que obviamente no estuvo a disposición de Remesal nos muestra la existencia de negociaciones con los españoles perseguidos por Montejo, lo que nos hace pensar en Las Casas como un constructor de alianzas y como reconocido opositor del gobierno español en las Indias.

De igual manera es claro que Las Casas es consiente del estado de guerra que se ha desatado por culpa de los malos manejos de las autoridades españolas y siguiendo su lógica escolástica ve en el remedio de las causas la eliminación de sus efectos y con esto la restitución de la Paz que según él caracterizaba la condición inicial de los indígenas a la venida de Colón.

En comparación con sus anteriores cartas, en esta Las Casas es mucho más pragmático, no refiere a principios filosóficos o teológicos. Sus solicitudes son muy puntuales y factibles; hace énfasis en la necesidad de guardar la “inmunidades eclesiásticas” y el apoyo del “braço seglar” al obispo⁶⁰³, para facilitar su labor de intermediador entre los polos en conflicto: Indios, españoles perseguidos, el virreinato y la Audiencia real. La situación en la que se encuentra el obispo no puede ser más clara, la predicación del Evangelio requiere de un apoyo político y jurídico que pueda garantizar eficazmente la paz y el orden, de modo tal que se pueda presentar el mensaje cristiano. Para Antonio Remesal, en cambio, el misionero está al margen del poder temporal al que solo se limita a cuestionar; en efecto, para el primer biógrafo de Las Casas, la novedad del Evangelio trae por sí sola la paz a la Tierra de guerra.

La condición de guerra total de los españoles, indios y españoles entre sí, configura la labor de la Iglesia como mediadora y protectora de los más débiles en el conflicto: los indios quienes son entendidos por Las Casas desde la concepción jurídica canónica de “personas miserables”. En las cartas dirigidas al consejo de Indias en 1544 Las Casas pide apoyo pues se encuentra en penosos problemas económicos debido a las demoras de las

⁶⁰³ Las Casas. *Obras Completas* 13, “Carta a Carlos V”, 10 - 1543, 162

autoridades españolas para darle los dineros prometidos en especial para subsanar las necesidades de los frailes que están a su responsabilidad y para su transporte desde la Española hasta Honduras. En este mismo año escribe al príncipe Felipe subrayando la importancia de no mostrarse carente de recursos pues esto podría dar ocasión a sus enemigos; por otra parte le propone la creación del procurador de indios que vele por el buen trato a los indios de la península, en especial los que se encuentra en propiedad de españoles que como Gregorio López no cuentan con ningún tipo de título de propiedad. Las Casas representa a los indios como:

“personas muy necesitadas y más que miserables, porque ellos no saben pedir su justicia, y tiénelos (los españoles) tan amedrantados que los tienen aterrados en los abismos que no osan quejarse y no veo hombre que se compadezca de ellos, sino que los persiga y desfavorezca y atierre y persiga, de lo cual yo soy cierto que Dios ha de hacer justicia y tomar venganza”.⁶⁰⁴

Por esta razón solicita del príncipe se “asalarie” una persona destinada a velar por los indios. A este cargo propone a Diego Collantes a quien Las Casas iniciará pagando veinte ducados cada año hasta que el príncipe le asigne un salario. Junto a esta solicitud propone un gran proceso de repatriación de los indios, cruelmente tratados por los españoles en Sevilla, lugar a donde había sido llamado a recibir el palio episcopal por ser, según las normas canónicas, su lugar de origen. A pesar de lo verosímil de los hechos que narra, no se puede dejar de pensar en un recurso retórico del obispo para mostrarle al príncipe real que si tantas injusticias se comenten con los indios en Sevilla, cuántas más no se realizarán en las lejanas Indias.

Las Casas radicaliza la idea de que la causa de la destrucción de tantas gentes se debe a la odiosa esclavitud que le reporta a las autoridades españoles beneficios materiales a costa de la salvación de sus almas. En Carta al príncipe Don Felipe del 15 de septiembre de 1544, Las Casas retoma el tono profético de sus anteriores cartas, en ella exhorta al monarca a cuidar de su alma en peligro debido a la destrucción de las tierra y gentes de las

⁶⁰⁴ Las Casas. *Obras Completas* 13, “Carta al príncipe Felipe”, 20-4-1544, 162

Indias. Eleva al rey su reclamo contra Alonso de Lugo a quien compara en villanía con Barbarroja. Asimismo denuncia las “violencias y pecados inexplicables que los tiranos de estas tierras suelen hacer, de traer hurtados indios de la Tierra Firme a vender a estas indias por esclavos, cada día las hacen”.⁶⁰⁵ Las Casas, sin embargo, no se presenta solo en esta lucha, en esta carta refiere la existencia de jueces justos que como el licenciado Serrato imparte justicia a españoles e indios velando por la protección de aquellos. Y esto va a ser parte de su estrategia: construir alianzas para favorecer su causa.

En esta carta al rey retoma la injusticia de la esclavitud, institución injusta toda vez que las guerras cometidas a los indios “desde el descubrimiento hasta hoy” carecen de una justificación teológica, filosófica y jurídica; asimismo, los monarcas anteriores no han dado autorización que habilite a los españoles para hacerlas. Las guerras que han permitido los reyes han sido originadas por engaños que llegaban a sus oídos, aunque estas guerras han tenido “limitaciones y condiciones”⁶⁰⁶ y esto lo prueba — refiere Las Casas—, la inexistencia de documentos que mencionen una declaración de guerra contra los naturales del Nuevo Mundo.

Con base en todo lo anterior, Las Casas no duda en solicitar la libertad de todos los indígenas, para salvación de los españoles y de los propios indios. La libertad de los indios es parte indispensable de su ministerio pues “sin ella no pueden ser traídas a Dios ni yo con ellas puedo ejercer mi oficio pastoral, y lo otro, por lo que toca a mí honra.”⁶⁰⁷ Con esto es claro el nivel de implicación de Las Casas con su obra, la persona y su lucha, al punto que, a ojos del sevillano, no se puede entender la una sin la otra. Esta característica iguala la experiencia de los antiguos profetas de Israel como Jonás cuya biografía está íntimamente relacionada con su labor. Esto explica por qué en sus narraciones son escasísimas las referencias a la vida cotidiana del gobierno espiritual de su obispado, carencia de referencias personales, ni de terceros. El objeto de la narración epistolar es, en

⁶⁰⁵ Las Casas. *Obras Completas* 13, “Carta al príncipe Don Felipe” 15-09-1544, 184

⁶⁰⁶ Las Casas. *Obras Completas* 13, “Carta al príncipe Don Felipe” 15-09-1544, 185

⁶⁰⁷ Las Casas. *Obras Completas* 13, “Carta al príncipe Don Felipe” 15-09-1544, 185

cambio, presentar su lucha contra el pecado materializado en el cautiverio injusto de los indígenas.

Factores naturales y sobrenaturales se mezclaban en su lucha por la libertad de los indios. Todo lo que le sucedía para bien o para mal era atribuido a la lucha entre los seres celestes y los demonios encarnados en opositores y aliados, e incluso en fenómenos naturales. En la Carta al príncipe Felipe de 12 de diciembre de 1545, Las Casas relata al rey el ahogamiento de treinta y dos personas de las cuales nueve eran frailes “que heran de los más esmerados”,⁶⁰⁸ y que quiso Dios llevándoselos pagar “los ençendidos deseos y ansia que trayan de dilatar su nombre en los muchos trabajos que pensaban por Christo de padecer”.⁶⁰⁹ Las Casas contempla en esos difíciles momentos —cuando su barco era golpeado por la tempestad—, una señal del valor de su obra y de lo meritorio de ella, se acuerda cómo también la llegada de Colon no se hizo sin peligros para su persona y para la tripulación. Incluso en su narración da cabida para un sarcasmo: “Creo que si me ahogara no hoviera duda que dixeran los honrados conquistadores que era milagro, et. pero en fin abré de vivir e no más de lo que Dios tiene determinado”.⁶¹⁰ Los problemas, las dificultades, en vez de disuadirlo de sus propósitos son para el obispo de Chiapas señal de lo loable de estos asuntos. Esta carta retoma la *Brevísima relación de la destrucción de Indias*. No ve en los miembros de la Audiencia de los Confines más que seres infernales que cometen toda clase de atrocidades contra los indefensos indios. Por ejemplo el Capitán de Yucatán, don Francisco (Francisco de Montejo) a quien acusa de aperrear a los indios y demás crueldades y estragos. Como nuevo que era, Las Casas no comprendió que había llegado pocos años después de la pacificación de Tabasco donde Montejo de 1528 a 1530 batalló contra la sublevación indígena; todavía quedaban rezagos y recuerdos amargos de la guerra. En 1550 Montejo es acusado de cometer abusos contra los naturales, pero antes de ir a juicio lo alcanzó la muerte en Salamanca, España, en 1553. Entonces era

⁶⁰⁸ Las Casas. *Obras Completas* 13, “Carta al príncipe Felipe” 12-02-1545, 187

⁶⁰⁹ Las Casas. *Obras Completas* 13, “Carta al príncipe Felipe” 12-02-1545, 188

⁶¹⁰ Las Casas. *Obras Completas* 13, “Carta al príncipe Felipe” 12-02-1545, 188

comprensible la hostilidad contra Las Casas quien era visto como un aliado del enemigo común de los españoles en Indias.

Pero la Providencia no lo había abandonado en su lucha, su condición de obispo le daba un poder transformador pero a la vez lo convierte en un polo en conflicto que le causaría no menos motivos de zozobra y tristezas. En la *Proclama a los feligreses de Chiapa* de 20 de marzo de 1545, Las Casas —además de proclamarse como el Obispo de Chiapa—, se presenta como “protector de los indios vecinos y naturales de las dichas provincias”.⁶¹¹ En la proclama invita a los feligreses a denunciar los actos de clérigos y seglares que vayan en contra de las costumbres cristianas, por ejemplo la hechicería, renegar de la fe o vivir “amancebados”, entre otras cosas. Llama la atención la última proclama donde el obispo convoca a denunciar toda opresión a las “miserables personas” que son los indios, lo que inevitablemente pone en grave situación a los encomenderos frente a la Iglesia. Invita a sus feligreses a denunciar si las tierras de los indios fueron tomadas por violencia; lo que ponía en entredicho la guerra de pacificación que poco menos de diez años atrás los Pantoja (padre, hijo y sobrino) habían llevado contra los mayas. Tal proclama era inevitablemente una confrontación al gobierno de la provincia de Yucatán y más cuando promete excomunión mayor a quienes omitan el deber de denunciar ante el obispo tales casos.

Es precisamente por esta proclama que Las Casas se ve obligado a escribir junto a otros obispos una *Representación a la Audiencia de los confines* el 19 de octubre de 1545: en ella justifica su acción basándose en el derecho canónico y en los doctores de la Iglesia. Señala que los indios pertenecen a la categoría de “personas miserables”⁶¹² descritas en las Decretales (*De postulando*, c. 1 X 1, 37) y que están amparadas por la Iglesia. No escuchados por la Audiencia, los obispos de Nicaragua y Chiapas deciden apelar al emperador mediante una carta donde además de denunciar el desgobierno (que les parece estar viviendo no en las Indias sino en Alemania) refieren los obstáculos y penalidades

⁶¹¹ Las Casas. *Obras Completas* 13, “Proclama a los feligreses de Chiapa” 20-03-1545, 193

⁶¹² Las Casas. *Obras Completas* 13, “Representación a la Audiencia de los confines” 19-10-1545, 200

que las autoridades de la Audiencia y demás gobernantes les imponen para impedirles el cumplimiento de sus funciones episcopales. Narran la pobreza por la que pasan debido a las reticencias de la administración temporal en darles sus respectivos dineros. De igual modo, presentan al príncipe el caso del nuevo obispo de Guatemala quien absuelve a los españoles esclavistas y recibe a los clérigos rebeldes a Las Casas, encontrando oposición incluso de autoridades de la misma Iglesia.

En *Carta de fray Bartolomé de Las Casas, obispo de Chiapa, y de Fray Antonio de Valdivieso, obispo de Nicaragua, al príncipe don Felipe del 25 de octubre de 1545*, nos encontramos con un Las Casas resuelto a abandonar junto al obispo Valdivieso sus dignidades eclesiásticas. Le pide al rey que

Considerere V. Al. Que los reyes de Castilla tienen estas tierras conçedidas por la Santra Sede Apostólica, para fundar en ellas nueva Iglesia y la religión Cristiana, y salvar estas ánimas, y que hasta aquí no sólo no se a fundado, pero la que allá en esas partes avía, acá se a perdido e infamado con ella el nombre de Jesucristo, de mayor infamia que nunca la tuvo entre los turcos ni moro ni alaraves, desde que se descubrieron estas indias hasta oy; y ques razón que se comience algún tiempo a fundar como Cristo y los Apóstoles la fundaron y nos lo dexaron por dechado, antes que nos muramos, porque no tome otro nuestro lugar en el reyno de los çielos.⁶¹³

El anterior apartado explica la psicología misionera del obispo sevillano. En efecto, Las Casas sostenía la idea de las indias como un lugar para fundar en ella nueva Iglesia y la religión cristiana; de su labor: “salvar estas ánimas”, y de su objetivo personal: “porque no tome otro nuestro lugar en el reyno de los çielos.” En este sentido, Las Casas ve en todas las dificultades pruebas de su fe y su destino y percibe en sus enemigos la obra del demonio, hecho que confirmaba lo meritorio de su causa. Esto explica que ante todas las dificultades, persecuciones e incomodidades, Las Casas se sienta más motivado y comprometido. Es una personalidad que sospecha de la “anchas puertas” y prefiere lo difícil y complejo como la liberación de todos los indios e incluso el quimérico retiro de los españoles —no clérigos— del Nuevo Mundo.

⁶¹³ Las Casas. *Obras Completas* 13, “Carta de fray Bartolomé de Las Casas, obispo de Chiapa, y de Fray Antonio de Valdivieso, obispo de Nicaragua, al príncipe don Felipe” 25-10-1545, 213

El sentido de Las Casas de pertenencia a las indias se expresa en *Carta al príncipe don Felipe* del 9 de noviembre de 1545 en donde llama “mi Iglesia” a los indios: “Y Así hize una petición que contenía tres amonestaciones conformes al capítulo Administradores, vigesima terçia, questione quita, al presidente y oidores, amonestándoles que me libertasen mi iglesia que esta oppressa y tiranizada”⁶¹⁴ Y la esencia de su oficio, por tanto, es la defender de su pueblo:

Al oficio de un prelado u obispo compete, por derecho divino, defender y preservar con todas sus fuerzas, aún con daño propio, el pueblo a él confiado, de cualesquier opresores corporales o espirituales, especialmente de aquellas que impiden su salud espiritual; a los cual está llamado el obispo como algo necesario para salvarse.⁶¹⁵

No es por tanto el amor al dinero el que mueve al obispo, sino el cumplimiento de la justicia que no puede ser otra que la restauración de la Iglesia de Dios en el Nuevo Mundo. Esto explica bien cómo la discrepancia de objetivos, entre los encomenderos y el obispo Las Casas, sería la causante de sus enconadas disputas.

Para Las Casas, los valores se han traspuesto, pues el fin de la evangelización se ha cambiado por el del afán de lucro, así afirmará de su tiempo que: “Truécanse el medio por fin y el fin por medio”.⁶¹⁶ Las acciones de los conquistadores y los colonos han de ser contrarios al “orden” que la Providencia dio a la historia, de ahí que sea labor del obispo encausar los genuinos propósitos del descubrimiento.

La estada de los españoles en las indias es medio ordenado para el bien de los indios como a fin; pues si este medio ha de ser para destruyçion de los yndios, diran los yndios que nunca dios oviera llevado a sus tierras tales professors de la ley de Cristo.⁶¹⁷

⁶¹⁴ Las Casas. *Obras Completas* 13, “Carta al príncipe don Felipe” 9-11-1545, 221

⁶¹⁵ Las Casas. *Obras Completas* 13 “Corrolarium. De episcoporum officio (6-1546) última edición y traducción de Helen Parish y Harold E. Weidmar. Las Casas en México. Historia y obras desconocidas, México 1992, pp. 359-372, p. 228

⁶¹⁶ Las Casas. *Obras Completas* 13 “Representación al consejo de indias, 1549”, 250

⁶¹⁷ Las Casas. *Obras Completas* 13 “Representación al consejo de indias, 1549”, 250

Para Las Casas el ejemplo que los españoles dan a los indios es de suma importancia para hacer que el Evangelio llegue a sus conciencias. Esto queda patente en su carta Autógrafo a Carlos V, cuando dice:

Al propósito digo, Cesaria Magestad, que viendo cada día la descompuesta y desordenada vida de los religiosos, y los malos exemplos que todos comúnmente, por mayor parte dan y han dado por esta tierra de donde ha salido y sale gran corrupción para estos naturales y los mismos españoles, poco meno y aun nunca tanto y más se corrompen, viendo tan malos exemplos y escándalos de los eclesiásticos, por donde las cosas divinas vienen a grande oprobrio.⁶¹⁸

La novedad de conocer tantas y tantas gentes de las que no se ha tenido noticia inspira en el pecho de Las Casas un anhelo de reconstrucción espiritual del cristianismo, pero también se abre a la conciencia del fracaso de la evangelización precisamente en la nación que reclamaba para sí la obra misionera de la redención en América.

En la psicología del Apóstol de los indios encontramos tal identificación con su persona y su obra que podemos sentir su angustia por el destino de los indios que viene a ser el destino de su alma:

Y como esto sea daño de tanta ánimas, de que tengo que dar quenta a Dios, no puedo estar sin sospechas de mi perdición y por consiguiente vivir vida muy amarga, y pensando noches y días en el remedio mío y suyo.⁶¹⁹

Una vez renuncia a su obispado de Chiapas, las Casas regresa a España no sin dejar de luchar por su causa y sin desfallecer en su escritura, haciendo llegar a oídos de la corte imperial todo lo que recibía de las Indias y polemizando con los más encumbrados teólogos del imperio.

Hemos querido en esta última parte destacar algunos rasgos de su personalidad que lo identificaban con la conciencia que tenía de su lucha a partir de sus cartas y memoriales que felizmente fueron reunidos y organizados por Paulino Castañeda, Carlos de Rueda, Carmen Godínez e Inmaculada de La Corte con el auspicio de la fundación Instituto

⁶¹⁸ Las Casas. *Obras Completas 13* “Carta Autógrafo a Carlos V”, S/F”, 254

⁶¹⁹ Las Casas. *Obras Completas 13* “Carta Autógrafo a Carlos V”, S/F”, 254

Bartolomé de Las Casas” de los Dominicos de Andalucía y publicados por Alianza editorial en 1995.

Como conclusión de esta parte señalamos que Las Casas en un principio se ve como un testigo de lo que está sucediendo y por ello surge en él la necesidad de dar a conocer todo ello a quienes detentan el poder. A medida que avanza en su causa toma conciencia de la universalidad del propósito evangelizador, es decir, que no son los indios los únicos destinatarios de la salvación en el descubrimiento de aquel mundo, sino que también los españoles encuentran en esta epopeya ocasión de salvarse.

Con la experiencia del obispado de Chiapas, Las Casas descubre la importancia de su misión no solo siendo un divulgador, sino oponiéndose a los colonos y autoridades en las indias mediante el poder jurídico y la inmunidad eclesiástica conferida por su dignidad episcopal. Las contrariedades que sufre no hacen más que afirmarlo en lo meritorio de su labor, la gravedad de perder su alma y la del emperador, y el amor que indudablemente profesó a la corona de Castilla.

En el curso de su lucha descubre la incompatibilidad entre el afán por el dinero y la causa del Evangelio. La avaricia sería la principal causa de la destrucción de las gentes del Nuevo Mundo. De ahí surge precisamente la idea lascasiana de la restitución de lo robado y de los auxilios económicos que el rey y el Papa deben enviar para remediar a las Indias del mas Océano.

La relación que hace Las Casas se moverá en los planos de la historia, entendida como “hacer ver” y de los argumentos jurídicos entendidos como el “deber ser” y el “hacer entender”. Al principio es notorio que los destinatarios de las cartas y memoriales no son conocedores de los estragos cometidos, pero con el paso del tiempo se puede apreciar que la convivencia entre españoles, indios y españoles entre sí, se volvía más problemática. El lenguaje empieza a hacer referencia a una guerra total con los indios y no solamente guerras de conquista. Se deja entrever una organización indígena de resistencia que tomaban posiciones y de facciones de los españoles que estaban en contra del mismo gobierno español y que constituían uno de los polos del conflicto.

Para la década de los cuarenta Las Casas contará una tesis que defenderá en adelante: la esclavitud es una institución injusta que hace que la conquista de España sea ilegítima. España descubrió el Nuevo Mundo, pero esto no le dio permiso a conquistarlo por la vía armada. Así pues lo que se deriva de esta tesis es precisamente que la obra de España en América es exclusivamente religiosa.

En los memoriales se aprecia cómo el obispo de Chiapas es consciente de los problemas que ocupan al emperador, sus guerras en Flandes y la exacerbación de la herejía luterana. Pero ve en dichos acontecimientos las consecuencias de un mundo que ha confundido los medios por los fines.

A partir de su idea de la necesaria distancia entre el dinero y la justicia, Las Casas ve del todo nefasto que los conquistadores sean a un tiempo gobernantes y explotadores de los indios. Lamenta profundamente que los miembros de la Audiencia de los Confines estén envueltos en negocios con los conquistadores y que, peor aún, el clero concurra a tan desdichados propósitos.

La personalidad del sevillano está profundamente influenciada por su percepción de la realidad y por sus estudios teológicos. Todas las vicisitudes son queridas por Dios para premiarle con la salvación de su alma y la de los indios. Siente al demonio caminando junto y haciendo todo lo posible por cortarle el camino.

Las Casas reinventa el oficio de obispo, viendo en tal dignidad algo más que un “vigilante” — etimología de obispo— sino de un defensor de la “miserables personas” quienes eran lo que por miedo o ignorancia no podían defenderse de sus opresores. La misión de la Iglesia es liberadora, y esa misma liberación es *conditio sine qua non* de la evangelizadora.

HISTORIA
DE
LAS INDIAS

ESCRITA POR

FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

OBISPO DE CHIAPA

AHORA POR PRIMERA VEZ DADA Á LUZ

PER

EL MARQUÉS DE LA FUENSANTA DEL VALLE

Y D. JOSÉ SANCHO RAYÓN.

TOMO I.

MADRID

IMPRESA DE MIGUEL GINESTA

calle de Capuchinas, núm. 8

1875.

J. C. Cobriza,
1887, 92566211.
www.ub.edu

Conclusión general

Hemos pretendido dar al lector un panorama de la relación que se ha ido gestando entre los estudios de las obras de Las Casas y su biografía. A lo largo del trabajo se ha establecido el papel de la historia cultural, impulsada por la antropología de los años sesenta, como el aglutinante de todas aquellas miradas sobre el pasado de la Conquista, sin embargo, hemos resaltado la necesidad de una biografía crítica del padre Las Casas que complemente y justifique este trabajo.

Una biografía culturalista de orientación etnohistórica de Las Casas surge de una concepción de la historia que da cuenta de su desarrollo, desde la hagiografía hasta el abordaje de la complejidad social y política. La historia de este cuño se vertebra desde la simbolización que le aporta en sus fundamentos la narrativa mítica. La historia cultural ha de esclarecer en sus representaciones el contenido de la memoria colectiva que dinamiza el pasado en el presente permitiéndonos comprender al otro (indio) no como una entidad lejana e inmóvil en el tiempo, sino como sujeto de cambios culturales. Para ello hemos identificado los núcleos de significación en las biografías lascasianas contextualizándolos en función de los momentos determinados del desarrollo histórico. La historia cultural tendría la misma función del mito: la de establecer los pilares sobre los cuales se comprende la vida social mediante la negación de los vacíos de sentido. Es un discurso no manifestado de modo directo, pero que, mediante un acto de comprensión del tipo filosófico, sale a la luz con toda su red de incidencias. Los movimientos indios y la política indigenista reconstruirían la dimensión simbólica del pasado al modo semejante del rito respecto al mito.

La Conquista puede entonces identificarse con una época axial que echa mano del mito para llenar los vacíos de sentido surgidos de las acciones de los conquistadores, la

Corona y los colonos. Es el lugar propicio para el surgimiento del profeta que revive el símbolo con sus palabras y sus actos reforzando así la comprensión de las acciones rituales, éticas, políticas y religiosas. Sin embargo, a partir del siglo XIX el proceso histórico de la conquista de América ha sido abordado como una cuestión política y social, lo que ha dificultado ver su transformado cultural. Las biografías del padre Las Casas han representado esa misma mirada sobre el pasado, y en consecuencia, los debates en torno a su figura y obra obedecen a esa forma “maniquea” de comprender el pasado. El indígena es concebido como una entidad terminada a la llegada de los españoles lo que se puede ver en las biografías del Padre Las Casas; aquella entidad había sido destruida o interrumpida en su desarrollo cultural, por el contrario sostenemos que la conquista y colonia europea en el Nuevo Mundo debe concebirse en un proceso de mayor aliento y que incluso en la actualidad no ha terminado. La relación fundante de Las Casas con el indigenismo y el movimiento indio nos muestra con claridad cómo su vida y obra deben ser objeto de un estudio hermenéutico que concilie el pasado con el presente. Asimismo aliente la idea de que en el origen de la filosofía latinoamericana, surgida del problema de la identidad, hay todavía un aporte de la historiografía que necesita ser estudiado.

Los desempeños posteriores de la ciencia histórica habrían olvidado los derroteros propuestos por el mito para la comprensión del presente y el pasado. Su obcecada idea de una universalidad, a imagen de la ciencia natural, le hizo alejarse del contenido humano que palpita en el mito como primera forma de la memoria simbólica. Las controversias entorno a Las Casas son resultado de la crisis de sentido de la modernidad que ve en la racionalización del pasado su tabla de salvación ante la inminencia del absurdo. La orientación racional del mundo resulta en una desorientación histórica. El mito no se puede leer sin un operador social, es decir, sin un grupo que le representa y dinamiza, este operador social es el indígena contemporáneo, grupo social en donde Las Casas constituye parte de su bagaje cultura, y sin el cual su actual lucha pierde tradición y contenido ontogenético. Grupo social que está constantemente recreando sus símbolos como individuos y como universalidad genérica, y es precisamente el caso Las Casas una ventana de comprensión de las tensiones actuales respecto de la identidad. El primer pensador que se pensó la identidad de los primeros habitantes del continente americano

fue Bartolomé de Las Casas, hecho que no ha recibido la suficiente atención como lo demostramos en sus principales biógrafos del XIX. Los estudios lascasianos se vertieron hacia factores ideológicos coyunturales encerrando la figura de obispo de Chapas en un sistema de supuestos que llegaron a tenerle como epicentro de un discurso marcado por el rencor.

En efecto, el estudio narratológico de las biografías de Las Casas nos abre a la comprensión de su significado. En cada tipo de historiografía se estructura un juego de relaciones que manifiestan una visión de conjunto (filosófica) del pasado. Esta evidencia es importante para comprender la incidencia de una cosmovisión en particular que orienta a la memoria.

En cuanto a las biografías lascasianas nos encontramos tres tipos de historia: apologética, política y social. La historia apologética (hagiográfica) explica la acción de las Casas como una corrección al sentido teológico cristiana de la conquista, y su ejemplo más claro son las biografías del siglo XVI y XVII de Pedro Gutiérrez de Santa Clara y fray Antonio de Remesal. Tales biografías, en consecuencia, presentan a Las Casas como un reformador y arbitrista moral. La historia política, Siglo XIX, por su parte, lo conciben en las antípodas de una voluntad política opresora; en ella, el romanticismo es el trasfondo ideológico donde Las Casas encarna una voluntad de lucha contra las circunstancias, un representante de esta mirada histórica es la biografía de Manuel José Quintana (1908). En esta obra, el personaje central es revestido de todas las características para enfrentarse con la injusticia, y esto supone, por lo tanto, describir el escenario que da pie a su actuar. La biografía escrita por Juan Antonio Llorente (1822), enfatiza en la ley como el arma del héroe romántico, y la injusticia como el ir en contra de la ley, razón por la cual la obra de Las Casas es restablecer el orden perdido que debe ser congruente con la voluntad divina. En este sentido, luchar por la justicia (respeto de la ley) es la base de la evangelización. En la biografía de Arthur Helps (1868) Las Casas es el modelo, el prototipo de la relación política del individuo con el estado, una relación que debe estar signada por la libertad. El cambio político no se da por generación espontánea, deben ser las personas concienciadas quienes están llamadas a llevar las banderas de la transformación. La evangelización pacífica, por tanto, era la prefiguración del gobierno liberal que pone su acento en el

individuo como motor de cambio: el poder viene del pueblo. Helps se une al espíritu romántico al valorar al héroe no por sus logros (que según él fueron muy escasos) sino por su entusiasmo y voluntad de transformar la realidad. La biografía de Carlos Gutiérrez Lozano (1878) señala la influencia del medio en donde el “gênio” florece y de la perspectiva histórica que solo después lo percibe, para Gutiérrez Lozano, Las Casas permite la comprensión del presente político (s. XIX) por cuanto él es originado por las características contextuales que devienen con el tiempo en las causas del presente. Mediante la biografía se puede ingresar al pasado para preguntar por el presente. Por su parte, la biografía de Antonio María Fabié (1879) quiere dar cuenta aquellas leyes que rigen la sociedad y la historia misma. En ese sentido, puede hablar de Las Casas como el representante de una dominación pacífica que vendría como consecuencia de la dominación armada. Las Casas representa el paso de una a otra dominación como una consecuencia lógica de la ley histórica del avance civilizatorio.

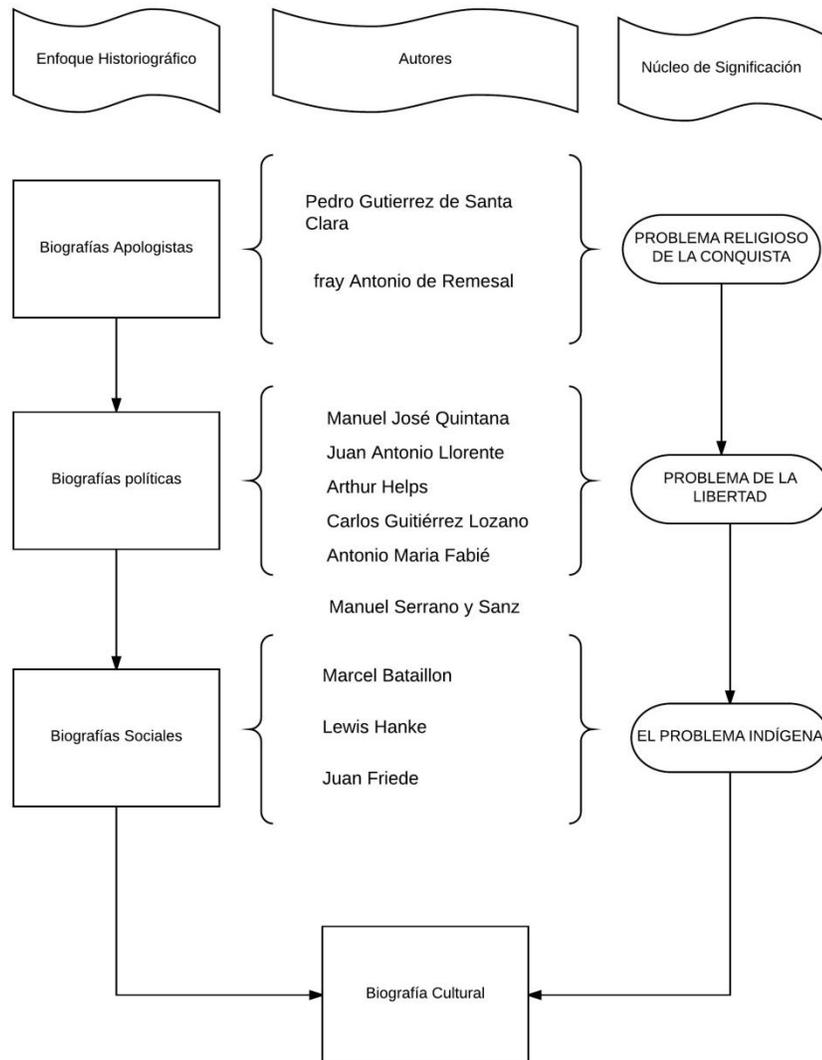
La historia social, en cambio, ve a Las Casas inmerso en un juego de motivaciones económicas, religiosas y culturales. Las biografías sociales de Las Casas surgen como respuesta a las crisis políticas surgidas de la invasión napoleónica y posterior pérdida de las colonias españolas de América. En ellas, España conservadora quiere comprender dicha situación y dar a la posteridad una imagen que responda a la verdad histórica. En este sentido nos encontramos con la biografía de Las Casas de Manuel Serrano y Sanz en 1918 que rompe la visión romántica sobre el Apóstol de los Indios, la historia no canoniza. Orientado por el positivismo Serrano y Sanz quiere reescribir la historia y en ese acto da origen a la tradición histórico hermenéutica de la “polémica lascasiana” que tendrá su máximo exponente en Meléndez Pidal. Pero a la vez nos previene de la construcción simbólica realizada en torno a la figura de Bartolomé de Las Casas, del principio de identidad argumental y causalidad histórica que configuran las biografías del XIX. Afirmamos, entonces, que con Serrano y Sanz inicia el problema de la cultura en la historiografía lascasiana del siglo XX. Como reverberación de las biografías de Serrano y Sanz y de Meléndez Pidal nos encontramos con la realizada por Marcel Bataillon (1976) quien en el marco de la historia social buscaba hacer comprensible el siglo XVI a los lectores del XX; a estos efectos había que sensibilizarlo de las problemáticas sociales

comunes a los dos siglos separados por la historia. En este sentido, el historiador arriba a la simbología que tiene la capacidad de hacer una fusión de horizontes entre la experiencia de mundo del lector y el relato histórico (Ricoeur). Por ejemplo: la visión desengañada de la vida (Lazarillo de Tormes), la búsqueda de la idealidad (Erasmus), la ironía del poder (viaje a Turquía), entre otras construcciones simbólicas de la cultura. La fusión de horizontes entre el mundo del lector y el relato histórico se obra, en concreto, en el reconocimiento de las *mentalidades* que tanto ayer como hoy siguen operantes y que se encuentran inscritas en la situación personal de Las Casas, en sus decisiones, luchas y maneras de entender y describir los acontecimientos. Bataillon enfatiza en el sentimiento profético de Las Casas como respuesta a su situación y a las mentalidades que explican las oposiciones a su labor. Las Casas se ubica, por lo tanto, en la transición paradigmática de mentalidades: entre *la doctrina organicista y de las dos espadas* (mentalidad de cruzada), hacia *la doctrina organicista de las dos repúblicas* (españoles - indios). Esa transición paradigmática de mentalidades está a la base de la conciencia americana que explicaría los hechos históricos libertarios del XIX y de la posterior corriente antropológica de la “invención de la diferencia”, asimismo se vincula directamente al indigenismo latinoamericano y a los movimientos indígenas del continente. Antes que Bataillon está el historiador norteamericano Lewis Ulysses Hanke quien se concentra en Las Casas en tanto es símbolo de una lucha social por la justicia, no es simplemente el símbolo de una mentalidad ni de una época en particular, sino en el anhelo de justicia que configura la conciencia americana desde sus orígenes hasta el presente. Las Casas representa las múltiples estrategias para defender una causa: la predicación, la denuncia, la academia, la escritura, la publicidad, la infiltración en el poder, los movimientos sociales, la ley... que son transformaciones reales que suponen fuerzas contrarias igualmente reales pero unidas en una “crisis” que sería a su vez una explicación de la sociedad. Como resultado de los desempeños históricos sobre la vida de Las Casas de Bataillon y Hanke está la obra de Juan Friede de 1976. Este autor lleva la biografía de Las Casas más allá al tema de la Conquista y la obra de España en América, su preocupación es comprender la coyuntura de los pueblos indígenas del siglo XX. Existe, afirmará, un legado colonial que configura la situación del indígena americano en la historia reciente, pero también existe una tradición de lucha por los derechos de los indios en donde la figura de Las Casas forma parte de la cultura india latinoamericana.

Friede nos enseña que los problemas por los que atraviesan las democracias respecto a las minorías hay que rastrearlos a partir de la cultura occidental cristiana en donde tanto la historia hagiográfica, política y social tienen un papel preponderante. En la comprensión de la realidad de la segunda parte del siglo XX son importantes los movimientos sociales, entre ellos el de los indígenas. Nos referimos a una historia de la liberación latinoamericana que configura la labor historiográfica de las últimas décadas. Movimiento indigenista que vincula América y España en un proceso de reconciliación de la memoria histórica.

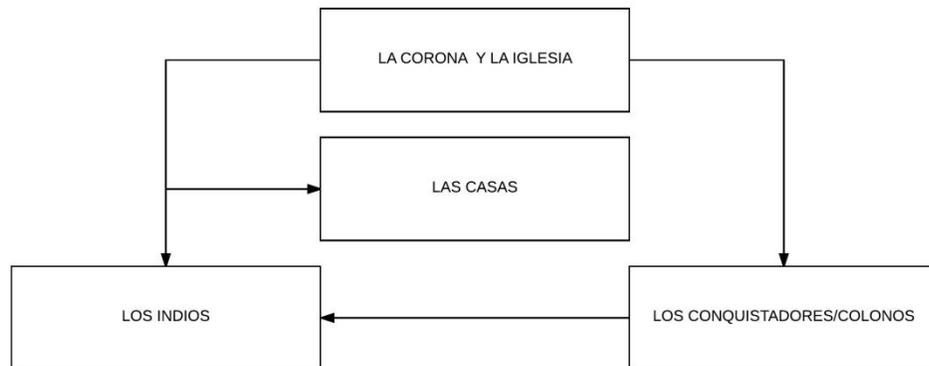
Cada uno de los enfoques historiográficos han establecido núcleos de significación, así por ejemplo (ver tabla *infra*) las *biografías apologistas* establecieron el problema religioso de la conquista y en efecto el curso de los acontecimientos de la vida del defensor se entendió como un llamado a la ortodoxia. El enfoque *biográfico político* se inscribe entorno al problema de la libertad, evidentemente relacionado con el contexto de las guerras de independencia de principios del siglo XIX. Las biografías del enfoque social se centrarán en el problema indígena encaminando la narración de la vida y obra de Las Casas en la conformación de una red de solidaridades entre España y América que enmarcan la obra del obispo de Chiapas.

Ilustración 1 Enfoques historiográficos y núcleos de significación



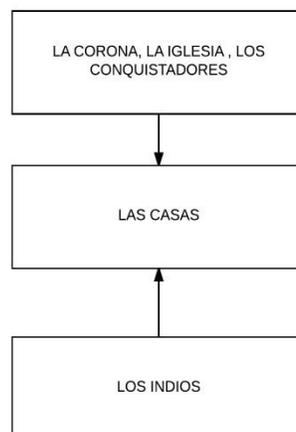
En cuanto a la estructura narrativa de las biografías de Las Casas fue también materia de estudio. Pudimos distinguir distintos niveles de énfasis y relación.

1. Biografía apologéticas:



En esta estructura narrativa la Corona y la Iglesia forman un grupo que regulan las relaciones entre los conquistadores/colonos con los indios. Las Casas es un garante de que estas relaciones se mantengan dentro de los lineamientos del Evangelio. Pero no existen relaciones entre los Conquistadores y Las Casas. Es un Las Casas solo contra el temporal de su tiempo y sus opositores.

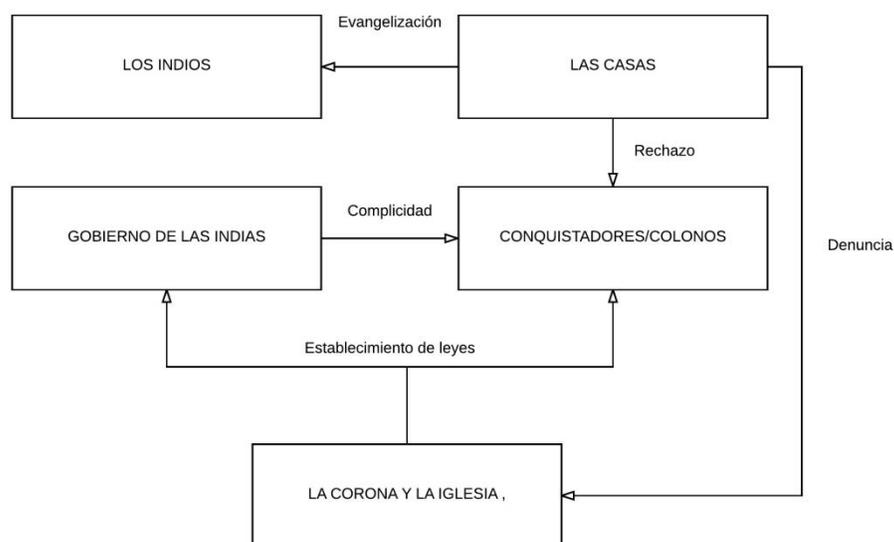
2. Biografía Política:



En esta estructura la corona, la iglesia y los conquistadores conforman un grupo que tiene por objeto la explotación de la mano indígena para sus intereses económicos. Las

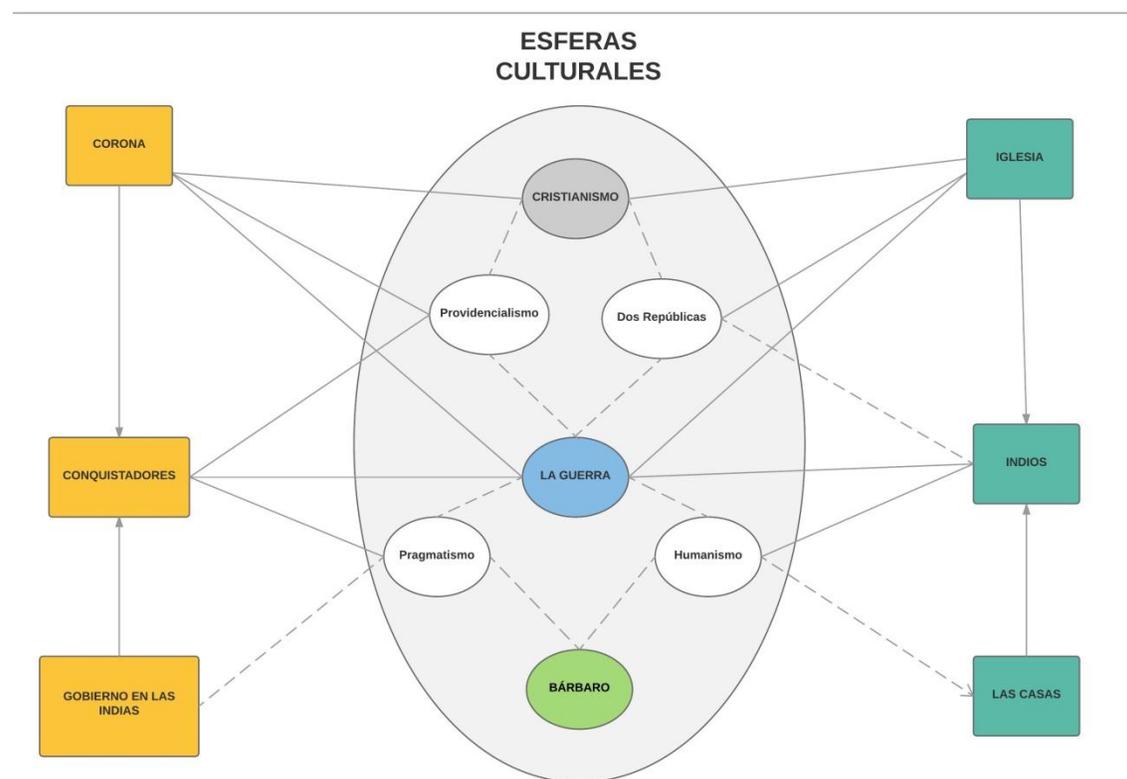
Casas es presentado como un mediador entre las intenciones de este grupo y los genuinos intereses de los indígenas en la búsqueda de una armonización política en algunos momentos o de una ruptura en otros. Las Casas aparece como la conciencia en un entorno de opresión que se eleva a la categoría de símbolo de la acción política de todos los tiempos.

3. Biografía Social



Respecto a la estructura narrativa del enfoque social encontramos una mayor complejidad de relaciones plenamente definidas. En esta forma narrativa los protagonistas son los indios y Las Casas; los antagonistas, los conquistadores y colonos quienes están confabulados con el Gobierno de Las indias. Las Casas entabla una relación con la Corona y la Iglesia quienes responden mediante normatividad y prohibiciones. Esta concepción narratológica muestra al lector dos ideologías que configuraban las relaciones sociales, una concepción pragmática representada en los conquistadores, colonos y gobierno de las Indias, y otra orientada a la idealidad de las relaciones encarnadas en la Corona y la Iglesia.

4. Biografía cultural (Biografía lascasiana del porvenir)



En el plano del enfoque culturalista que proponemos, las relaciones entre los actores son más complejas pues están mediadas por construcciones culturales: cristianismo, la guerra, el bárbaro. Los acontecimientos son explicados a partir de relaciones de instituciones dentro de una esfera cultural determinada y desde variables ideológicas que surgen como posturas respecto a dicha esfera cultural. Así, por ejemplo, la relación entre la Corona y la Iglesia está mediada por la esfera cultural del cristianismo

desde donde surgen dos ideologías, o si se quiere mentalidades: el del providencialismo y las dos repúblicas. Ambas constituyen posturas al interior del pensamiento cristiano, que se conectan igualmente a la esfera de la guerra. En cuanto a esta última esfera cultural se desprende dos posturas ideológicas de comprensión de la historia: el pragmatismo y humanismo. El primer término describe a las actitudes que los conquistadores y el gobierno asumieron respecto al trato con los indígenas, sus alianzas y sometimientos; el segundo término refiere a una actitud distinta, que enfatiza en la naturaleza religiosa de la dominación española en el entendido de que los naturales son de una racionalidad semejante a la del europeo y por ende portadores de los mismos derechos. Ambas posturas, pragmatista y humanista, están comprendidas dentro de la esfera cultural del bárbaro (cultura de la comprensión del Otro), o si se quiere, desde la esfera cultural de construcción de las otredades.

Una biografía cultural de Bartolomé de Las Casas, por tanto, debe encontrar y relacionar aquellos nodos de significación que puedan dar razón de las complicadas relaciones políticas y sociales que se sustentaban en constructos ideológicos determinados; en el presente trabajo solo hemos determinado unos cuantos, pero pueden seguir apareciendo a medida que las investigaciones sobre el pasado se profundizan. Confiamos que un estudio de esta clase aportará a una comprensión más cabal de la obra y vida del padre Las Casas, evitando anacronismos pero uniéndolo a nuestra realidad presente que también está atravesada de simbologías que construyen regiones de comprensión de la realidad. En este sentido, el estudio del pasado es el estudio del presente, permitiéndonos hacer una historia de las esferas de la cultura, sus continuidades y discontinuidades.

El tiempo presente exige un diálogo intercultural y para ello es necesario revisar nuestro pasado iberoamericano para encontrar los orígenes de las actuales problemáticas. La vida de Bartolomé de Las Casas nos brinda un cuadro de posibilidades importante para la comprensión de la “víctima” dentro de un sistema deshumanizado y cruel, nos invita a pensarnos como sociedad y cultura que está en transformación constante dentro de maneras particulares de asumir la existencia. Las tradiciones histórico hermenéuticas (vea Capítulo II) se originan de ese anhelo de poder comprender las situación presente dentro de un cuadro de posibilidades establecidas a partir de aquel “espíritu del pasado”.

¿Por qué escribir hoy una biografía cultural de Las Casas? Porque hoy como ayer la generación lascasistas y los muchos Las Casas que luchan por la defensa de los Derechos humanos requieren alimentarse de la tradición e inteligencia de su lucha. Las penosas circunstancias políticas, económicas y sociales en el mundo están produciendo un sin número de víctimas, el ascenso del terrorismo como máquina de destrucción, la esclavitud moderna, los miles de refugiados que atraviesan el océano en búsqueda de la libertad, los países que oprimen económicamente a los otros, instrumentalizando sus destinos, las juventudes que luchan por abrirse un camino a pesar de una sociedad que los consume, los gobiernos indolentes, la corrupción que cabalga sin Dios ni ley... todos estos flagelos modernos exigen hoy más que nunca que Las Casas, pluma en mano, le diga a los opresores del presente lo que en su día sonó como la trompeta del juicio final en los corazones de su tiempo: “*Sepúlveda, Indi fratres nostri sunt*”.

Bibliografía

FUENTES PRIMARIAS:

Bartolomé de Las Casas

LAS CASAS, Bartolomé de. *Apología contra Juan Ginés de Sepulveda*. Madrid: Editora Nacional. 1951

LAS CASAS, Bartolomé de. *Obras completas*, edición de los dominicos de Andalucía, dirigida por Paulino Castañeda Delgado, Comisión Nacional Quinto Centenario, Sevilla, Alianza editorial, 1989-1999, 14 Vols.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Los tesoros del Perú*. Madrid: CSIC.1958

LAS CASAS, Bartolomé de. *De regia potestate*. Madrid: CSIC. 1969

LAS CASAS, Bartolomé de. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México: FCE. 1975

LAS CASAS, Bartolomé de. *Brevísima descripción de la destrucción de las Indias*. Trad. manuel Ballesteros Gaibrois. Madrid:Fundación Universitari Española. 1977

LAS CASAS, Bartolomé de. *De imperatoria sui regia potestate*, Edición crítica bilingüe, Madrid. Luciano Pereña, JM, Pérez Prendes, 1984

LAS CASAS, Bartolomé de. *Doce dudas*, en obras Completas, Madrid : Alianza Editorial. 1992

LAS CASAS, Bartolomé de. *The Only Way: A New Restored Version*. Trad. Francis Patric Sullivan, Mahwah, N.J., Paulist Press. 1992

LAS CASAS, Bartolomé de. *Tratados*. 2 Vols. México: FCE. 1997

LAS CASAS, Bartolomé de., *Obras escogidas*, 5 Vols., edición a cargo de J. Pérez de Tudela, BAE, Madrid I-II Historia de las indias. III y IV: Apologética histórica. V: Opúsculos, Cartas y Memoriales. 1957- 1958

Otros Autores del Siglo XVI:

- ACOSTA, José de., *Historia Natural y moral de las indias*. Edc. crítica de Fermín del Pino-Díaz, Madrid. CSIC. 2008
- ACOSTA, José de., *De procuranda Indorum salute*. Madrid: CSIC.1987
- CANO Melchor. *Tratados espirituales*. Madrid: Editorial Católica.1962
- CORTÉS, Hernán. *Cartas de relación*. México DF: Editores Mexicanos Unidos. 1992
- COVARRUBIAS y LEYVA, Diego de, *Textos Jurídico-políticos*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos. 1957
- DIAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Cosas de encantamiento*. México: FCE. 2005
- DIAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Historia Verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Porrúa. 1968
- FERNÁNDEZ DE ENCISO, Martin. *Suma Geografía*, Bogotá, Banco Popular, 1974
- LÓPEZ DE GÓMARRA, Francisco. *Historia General de Indias*. Barcelona: Editorial Íbera. 1985
- LÓPEZ DE GÓMARRA, Francisco. *Historia de las conquistas de Hernando Cortés*. Trad. Juan Bautista Chimalpahim Quautlehuaztin, México: Ontiveros. 1826
- MENDIETA, Fray Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*. Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 1999
- MOTOLINÍA, Fray Toribio. *Historia de los Indios de Nueva España*. México: Porrúa. 1979
- MOTOLINÍA, Fray Toribio. *Carta de fray Toribio de Motolinía al Emperador Carlos V*. Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 2000
- PANE, Ramón. *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. México: Siglo XXI. 1988
- PALAFIX Y MENDOZA, Juan de. *Virtudes del indio*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 2006

- SANDOVAL, Alonso de. *Un tratado sobre la esclavitud*. Madrid: Alianza Editorial. 1987
- SEPULVEDA, Juan Gines de. *Demócrates segundo o de justas causas de la guerra contra los indios*. Madrid: CSIC.1951
- SEPULVEDA, Juan Gines de. *Apología contra Fray Bartolomé de las Casas*. Madrid: Editorial Nacional. 1975
- SEPULVEDA, Juan Gines de. *Epistolario*. Madrid: Ediciones Cultura hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación. 1979
- SOLANO, Francisco de. *Ciudades hispanoamericanas y pueblo de indios*. Madrid: SCIC. 1990
- SOLÓRZANO PEREIRA, Juan de. *Política indiana*. Madrid. Matheo Sacristan, 1930
- SOLORZANO PERIERA, Juan de (1653) *De Indiarum iure*. Obra perteneciente al Fondo Antiguo de la Biblioteca de la USAL. 1653, <http://hdl.handle.net/10366/48294>
- SOTO, Domingo de. *Deliberación en la causa de los pobres*. Madrid: Instituto de estudios Políticos. 1965
- SOTO, Domingo de, *De Iustitia et Jure*. Madrid: Instituto de Estudios Político. 1967
- SUÁREZ, Francisco. *De Iuramento Fidelitatis, Col. Corpus Hispanorum de Pace*, Vol. XIX, Edición crítica bilingüe, Madrid: CSIC. 1978
- SUÁREZ, Francisco. *Principatus Políticus o Soberanía Popular, Defensio Fidei III*, Vol. 1, Corpus Hispanorum de Pace, Ed. crítica bilingüe. Madrid: SCIC. 1965
- SUÁREZ, Francisco. *De Legibus I: De Natura Legis*, Vol. XI, Corpus Hispanorum de Pace, Ed. crítica bilingüe, Madrid: SCIC. 1971
- SUÁREZ, Francisco. *Introducción a la metafísica: (1ª. de las "Disputationes Metaphysicae")* Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 1999
- SUÁREZ, Francisco. *Tractatus De Legibus Ac Deo Legislatore: Liber V: De Varietate Legum Humanarum Et Praesertim De Odiosis*. Madrid: CSIC. 2010
- SUÁREZ, Francisco. *Disputaciones Metafísicas*. Madrid: Técnos. 2011

TAMARA, F. *El libro de las costumbres de todas las gentes del mundo y de las Indias*. Amberres, Martín Nucio. 1556

VITORIA, Francisco de. *Relectio de Indis*, Madrid; CSIC, Corpus Hispanorum de Pace, vol. V. 1967

VITORIA, Francisco de. *Derecho Natural y de gentes*. Buenos Aires: Ed. Emecé. 1976

VITORIA, Francisco de, *Comentario a la Segunda secundae de Santo Tomás*. Salamanca: Biblioteca de teólogos españoles. 1932

Biógrafías del siglo XIX

FABIÉ, A. *Vida y escritos de fray Bartolomé de Las Casas, Obispo de Chiapas*. Tomo. I. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta. 1879

GUTIÉRREZ, Carlos. *Fray Bartolomé de Las Casas, sus tiempos y su apostolado*. Madrid: Fortanet. 1878

GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA, P. *Historia de las Guerras Civiles del Perú (1544-1548)* Tomo I Madrid: Victoriano Suarez. 1904

HELPS A. *The Life of Las Casas, the Apostle of the Indian*. London: Bell and Daldy. 1868

LLORENTE, Juan Antonio. *Oeuvres de don Barthélemy de las Casas / précédées de sa vie, et accompagnées de notes historiques, additions, développemens, etc., par J.A. Llorente*. Editorial: Paris ; Bruxellas : A. Eymery, 1922

LLORENTE. Juan A. *Historie Critique de l'Inquisition espagnole* Paris: Treuttel et Würtz. Trad. Alexis Pellier, 1817

MACNUTT, F.A. *Bartholomew de Las Casas, his Life, his Apostolate, and his Writings*. Cleveland: The Arthur H. Clark Company. 1909

SERRANO Y SANZ, Manuel. *Orígenes de la Dominación española en América*. Madrid: Bailly-Bailliére. 1918

QUINTANA, Manuel José. *Historie Critique de l'Inquisition espagnole* Paris: Treuttel et Würtz. Trad. Alexis Pellier. 1918

QUINTANA, Manuel José. *Vida de Españoles Célebres*, en Biblioteca de Autores Españoles. De la formación de la Lengua hasta nuestros días. Obras Completas de M.J.Q. M. Rivadeneira: Madrid. 1867

Biografías críticas del siglo XX

BATAILLON, M. *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*. Trad. J. Coderch y J.A. Martínez Schrem. Barcelona: Ediciones península. 1976

BATAILLON, M. *Las Casas en la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica. 2013

FREIDE, J. *Bartolomé de Las Casas, precursor del anticolonialismo: su lucha y su derrota*. México: Siglo XXI Editores, 1976

FRIEDE, J. & KEEN, B. *Bartolomé de Las Casas in History. Toward an Understanding of Man and His Work*. Dekalb Illinois: Northern Illinois University Press. 1971

FRIEDE, Juan. *Bartolomé de Las Casas: precursor del anticolonialismo*. México: siglo veintiuno Editores. 1976

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*. México: FCE. 1985

HANKE Lewis. *Bartolomé de las Casas, pensador, político, historiador, antropólogo*. La Habana. 1949

HANKE Lewis) *Lucha por la justicia en la conquista de América*. Madrid: Istmo. 1949-88

HANKE Lewis Bartolomé de las Casas. *Historian. An essay in Spanish Historiography*. Gainesville: University of Florida Press. 1952

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*. México, FCE. 1985

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*. México: FCE. 1985

HANKE Lewis. *Bartolomé de Las Casas, Bookman, Scholar And Propagandist*. Philadelphia, University of Pennsylvania. 1952

HANKE, Lewis. *El papa Paulo III y los indios de América*. México: Fundice. 1992

HANKE, Lewis. *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Buenos Aires: Suramericana. 1949

HANKE, Lewis. *Bartolomé de Las Casas. Pensador político, historiador, antropólogo*. Buenos Aires, EUDEBA. 1968

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, *El padre de las Casas. Su doble personalidad*. Madrid: Espasa Calpe. 1966

MENÉNDEZ, Pidal. Observaciones críticas sobre las biografías de Fray Bartolomé de las Casas. *Actas del Primer Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas celebrado en Oxford del 6 al 11 de septiembre de 1962*, Oxford, The Dolphin Book C^a. , 1964, pp. 13-24 Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 2016

Otras Biografías del siglo XX

PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio. *Bartolomé de Las Casas viajero por dos mundos. Su figura, su biografía sincera, su personalidad*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.1998

GIMENEZ FERNANDEZ, Manuel. *Bartolomé de Las Casas*. Sevilla: Escuela de estudios hispanoamericanos, Vol. 2. 1953

WAGNER, H. R. y PARISH H. R, *Life and Writings of Bartolomé de las Casas*. Albuquerque: University of New México Press. 1967

Estudios sobre Bartolomé de Las Casas

ANDRÉS MARCOS, T., *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda*. Madrid, Instituto de estudios Políticos. 1947

ASTURIAS, M. A., *Las Casas: el obispo de Dios. (La audiencia de los confines. Crónica en tres andanzas)*. Edición de José María Vallejo Garcia-Hevia. Madrid, Catedra, 2007

BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M. M. *Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas: la justicia hermenéutica y la alteridad de las víctimas*, dans: Gutiérrez, Gustavo; Ruiz, Samuel; Betto, Frei; Mate, Reyes (eds.)(2007) *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*. Barcelona: Anthropos, 2007, 249-284.

BERTOMEIO, M. *El anticolonialismo europeo, de Las Casas a Marx*. Madrid: Alianza Editorial. 1972

BEUCHOT, Mauricio *Bartolomé de las Casas y las formas lógicas de la argumentación (su polémica con Sepúlveda en el resumen de Domingo de Soto)*", en A. Heredia (coord.), *Exilios filosóficos de España, Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca (España): Eds. Universidad de Salamanca, 1992. pp. 421- 427.

BEUCHOT, Mauricio *Bartolomé de las Casas, el humanismo indígena y los derechos humanos*, en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho (UNAM)*, VI (1994), 37-48.

BEUCHOT, Mauricio. *Derechos naturales y derechos humanos en Bartolomé de las Casas y la Escuela de Salamanca*, en A. Villegas et al., *Democracia y derechos humanos*, México: UNAM - Miguel Angel Porrúa, 1994, 85-99.

BEUCHOT, Mauricio *Humanismo novohispano: la presencia indirecta de Nebrija en Julián Garcés, Bartolomé de las Casas y Alonso de la Vera Cruz*, en *Revista de Filosofía (Maracaibo)*, n. 30 (1998), 73-86.

- BEUCHOT, Mauricio *La aplicación del derecho natural a los indios, Según Bartolomé de las Casas*. De la Teología académica a la profética, en : Evangelización y teología en América (Siglo XVI), Pamplona, Universidad de Navarra, (1990) T. II pp. 111-112.
- BEUCHOT, Mauricio *La conquista según Ginés de Sepúlveda, Motolinia y Las Casas*. Revista Universidad de Guadalajara, num. Especial 500 años (1992) pp. 36-40.
- BEUCHOT, Mauricio *La dignidad de los vencidos en Bartolomé de las Casas"*, en Saber Novohispano (Univ. Aut. de Zacatecas), 1 (1994) 151-157.
- BEUCHOT, Mauricio *La vida y la obra de Bartolomé de las Casas como paradigma de historiador que reconoce la identidad latinoamericana en el indígena*, en R. Martínez Lacy (comp.), Historia y hermenéutica, México: UNAM-ENEP Acatlán, 1997 43-57.
- BEUCHOT, Mauricio *Los fundamentos de los Derechos humanos en Bartolomé de Las Casas* (Barcelona-Bogotá), 1994. *La querrela de la conquista: una polémica del siglo XVI*. México: Siglo XXI.
- BEUCHOT, Mauricio, "Argumentación, retórica y conversión en Bartolomé de Las Casas", en *Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina*. 1989
- BEUCHOT, Mauricio. *Bartolomé de Las Casas ante el Descubrimiento de América: su defensa de la libertad de expresión del pensamiento*, en M. de la garza (ed.) En torno al Nuevo Mundo, México: Facultad de Filosofía y letras de la UNAM. 1992
- BURGUET HUERTA, José Luis. Influencia lascasiana en el siglo XVI. Actas del VIII Congreso de Historiadores Dominicanos. 2006
- CÁRDENAS, José Alejandro. *Escritura y Derecho Canónico en la obra de fray Bartolomé de Las Casas*. Madrid: Iberoamericana, Vervuert. 2011
- CARRO, V. *Bartolomé de las Casas y las controversias teológico-jurídicas de las indias*. Madrid: Maestre. 1953

- CASTAÑEDA, Felipe, *El indio: entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre filosofía de la conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*. Bogotá: Cesó, ediciones uniandes, Alfaomega. 2002
- CASTILLA URBANO, Francisco. "El esclavo por naturaleza en la España de la primera mitad del siglo XVI: Vitoria, Sepúlveda y Las Casas" http://www.iustel.com/v2/revistas/detalle_revista.asp?id=15. 2013
- CASTRO, Daniel. *Another Face of Empire. Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*. Duke University Press. 2007
- COLOMER, F. *Un diálogo sin fronteras: desde Las Casas a la alianza de civilizaciones*. 2008
- CORTIJO, Antonio, *Creación de una voz de autoridad en Bartolomé de las Casas : estudio del "Prólogo" de la "Historia de Indias*. *Revista Iberoamericana*, vol. LXI, núm. 170-171 (enero-junio 1995), pp. 219-229 Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 2015
- DELGADO, Mariano. *Los derechos de los pueblos y las personas según el pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, dans: Gutiérrez, Gustavo ; Ruiz, Samuel; Betto, Frei; Mate, Reyes e.a. (éds), *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*, Barcelona : Anthropos, 2007, 285-312. 34.
- DURÁN Luzio, Juan. *Bartolomé de las Casas ante la Conquista de América: Las voces del historiador*. Heredia C. R.: EUNA. 2014
- ESPONERA, Alfonso. *B. de las Casas y la esclavización de los negros, según las aportaciones de I. Pérez Fernández O. P.* Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 2008
- FERNÁNDEZ, F. *Bartolomé de Las Casas. Cristianismo y defensa del Indio Americano*. Madrid: Los libros de la Catarata. 1999
- FRANCH, José Alcina. "El indianismo de fray Bartolomé de Las Casas" en *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid: Alianza Editorial. 1990

- GALMÉS, Lorenzo. *Bartolomé de Las Casas defensor de los derechos humanos*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982
- GOMEZ-MÜLLER, Alfredo Sobre la legalidad de la Conquista de América: Las Casas y Sepúlveda. *Logos* V. 20 No 60, 1992, pp. 21-38.
- HUERGA, Alvaro. *Fray Bartolomé de las Casas. Obras Completas, I Vida y obra*. Madrid: Alianza Editorial. 1998
- IGLESIAS, Luis. *Bartolomé de Las Casas: Cuarenta y cuatro años infinitos*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara. 2007
- LOSADA, Ángel. *Bartolomé de Las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*. Madrid: Tecnos. 1970
- LOSADA, Ángel (ed.) *Apología” de Juan de Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas*. Madrid: Editora Nacional. 1975
- MORA, Luis Adrián. “Bartolomé de Las Casas, Política y liberación”. *Inter Sedes*. Vol. VII. (12-2006) 223-236.
- MURIÁ, José María. *Bartolomé de Las Casas ante la historiografía mexicana*. México: SepSetentas. 1974
- PARISH, H.R & WEIDMAN (Eds.), *Las Casas en México: Historia y Obra desconocida*. México: FCE. 1992
- PIÑERO, Márquez. *Reflexiones sobre el pensamiento jurídico y político de Las Casas*. En: Cuadernos del Instituto de investigaciones Jurídicas. I Jornadas Lascasianas: Derechos humanos de los Pueblos Indígenas. Año VI, Número 17, mayo-agosto 1991, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- SAINT-LU, A. “Hacia un Las Casas verdadero. Novedad y ejemplaridad de los estudios lascacianos de Marcel Bataillon”, *AIH*. Actas VII., 1980, pp. 913-922.
- SANCHEZ MACGRÉGOR, J. (1991) *Colón y Las Casas: Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana*. México: Facultad de Filosofía y letras UNAM.

- SÁNCHEZ, María Asunción. *La Apología de Fray Bartolomé la Casas: estilo y composición*, Valladolid: Consejería de Educación y Cultura. 2000
- SERRA, Juan Pablo. “El estado de Naturaleza en Bartolomé de Las Casas”. *Mar oceana* No 30. 201
- SPUCH, R. Bartolomé de las casas: a la búsqueda de su verdadero rostro. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2014, XXIX +189pp
- SOMEDA, Hidefuji. *Apologia e Historia. Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas*. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú. 2005
- ZORRILLA, V. “Educación, barbarie y ley natural en Bartolomé de Las Casas y José de Acosta”. *INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno* N° 6, 87-99. 2012

Bibliografía Selecta: indigenismo, indio, siglo XVI, Conquista, esclavitud, barbaros

- ABELLAN, J. L., *Los orígenes españoles del mito del “Buen Salvaje” Fray Bartolomé de Las Casas y su Antropología utópica*. Revista de Indias 36 ene, 145, 1976
- ACEVEDO, E., *Dos historiadores franciscanos y los indios*. Buenos Aires, Ciudad Argentina, 2001
- ADORNO, Rolena., “Sobre la censura y su evasión: un caso transatlántico del siglo XVI”. En GONZALEZ, C. & VILA, E. *Grañas del imaginario. Representaciones culturales en España y América* (siglos XVI-XVIII) México DF, FCE, 2003
- AGUSTIN, San., *Obras de San Agustín*, edición bilingüe, 41 vols. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963
- ALEGRÍA RICARDO, E., *Las primeras representaciones gráficas del indio americano 1493-1523*, Barcelona, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe. 1986

- AMODIO, E., *Formas de la alteridad*. Abya-Yala, Colección Tierra incógnita.1993
- ANGENOT, M., *Teoría literaria*. México, Siglo XXI, 2009
- ANTOLINEZ, Rafael. *Ontología del Encuentro: Consideraciones para el diálogo y el encuentro intercultural*. Ponencia presentada al Congreso Mundial y Asamblea General de la Conférence Mondiale des Institutions Universitaires Catholiques de Philosophie. sf
- ANTONUCCI, F., *El indio americano y la conquista de América en las comedias impresas de tema araucano (1616-1665)*. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2013
- ARCINIEGAS, G., *América en Europa*. Buenos Aires, Editorial Suramericana, 1975
- ARENAL, Celestino del, *Consideración jurídico-internacional de los pueblos infieles en la escuela española del derecho de gentes en los siglos XVI y XVII*. tesis Doctoral, Universidad Complutense. 1979
- ARENAL, Celestino del, *Etnocentrismo y teoría de las relaciones internacionales: una visión crítica*. Madrid, Tecnos, 2014
- ARENAL, Celestino del, “La teoría de la servidumbre natural en el pensamiento español de los siglos XVI Y XVII”. En: *Historiografía y Bibliografía americanistas, XIX-XX*, 1975, pp. 67-124
- ARENAL, Celestino del, “La teoría de la servidumbre natural en el pensamiento español de los siglos XVI Y XVII”. En: *Historiografía y Bibliografía americanistas, XIX-XX*, 1975, pp. 67-124.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Trilingüe. Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1982
- ARISTOTLE. *The Physics*. Book A. Part. 1. Translated by W.D. Ross, New York and London, Oxford University Press, 1936
- ARIZPE, Lourdes, “El indio: mito, profecía y prisión” en: Leopoldo Zea, (coord.) *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI editores, 2006

- ARMAS MEDINA, F., “Evolución histórica de las doctrinas del indio”. En: Anuario de estudios americanos. IX 1952, pp 101-129,
- ARMELLANADA, C., *La causa indígena americana en las Cortes de Cádiz*. Madrid, Cultura Hispánica, 1959
- ARMSTRONG, K., *Breve historia del mito*. Barcelona: Ediciones Salamandra, 2005
- ARRIAGA, Pablo Joseph. *La extirpación de la idolatría en el Perú. Colección de libros y documentos referentes a la historia a la Historia del Perú*. Lima: Imprenta y librería Sanmartín y Co., 1920
- ARTUNDUAGA, R., *A pesar del Pasado. Apuntes para una crítica al discurso histórico latinoamericano*, Bogotá: Universidad La Gran Colombia, 2012
- ARZE, Oscar. “Del indigenismo a la indianidad”, en: Franch. *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid: Alianza editorial, 1990
- ASTRADA C., *Temporalidad*. Buenos Aires: Cultura Viva, 1943
- AQUINO, Tomás De., *Suma de Teología*, texto. Lat. De la ed. Crít. Leonina; trad y anotaciones de una comisión de PP. Dominicos; Madrid, BAC, 1988
- BALLÓN, José (ed.), *La complicada historia del Pensamiento filosófico peruano*. Siglos XVII y XVIII. Tomo I. Lima: UNMSM, 2011
- BARNADAS J.M. “Lewis Hanke (1905- 1993): Algunos rasgos de su obra historiográfica”. BIRA 23, Lima. 1996
- BARRETO, Alex y ARTUNDUAGA, Román. “Depictions y minificción: una reflexión sobre la traducción del microrelato como didáctica para la formación de intérpretes de lengua de señas en Colombia”. *Cadernos de Tradução*, Florianópolis, v. 35, n. 2, 2015, p. 427-457.
- BASANAR, Bartolomé, *The Spanish character: attitudes and mentalities from the XVI century to the XIX Century*. Berkeley: University of California Press.1979
- BASTIDE, T. *El próximo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*. Buenos Aires: Amorrortu. 1973

- BASTIDE, T., *El próximo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*. Buenos Aires: Amorrortu. 1973
- BATAILLON, M. *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica. 1950
- BATAILLON, Marcel *Défense et illustration du sens litteral, The Presidential Address of the Modern Humanities Research Association*, Londres, 1967
- BAJTIN, M. *Estetica de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1978
- BELTRÁN PEÑA, Francisco. *Los muiscas: pensamiento y realizaciones*. Bogotá: Nueva América. 1980
- BERMÚDEZ AZNAR, Agustín. “El imaginario jurídico de América en el Siglo XVI europeo”. EN: C. ALEMANY, Bay-B. Aracil Varón. *América en el Imaginario europeo*. Alicante: Publicaciones Universidad. 2009, pp 31-56.
- BERMÚDEZ, Agustín. “El imaginario jurídico de América en el siglo XVI europeo”, en *América en el imaginario europeo. Estudios sobre la idea de América a lo largo de cinco siglos*. Alicante: Publicaciones Universidad, 2009, 31-56.
- BERMÚDEZ, Agustín Aznar. “El imaginario jurídico de América en el Siglo XVI europeo”, en: C. Alemany, Bay-B. Aracil Varón. *América en el Imaginario europeo*. Alicante: Publicaciones Universidad. 2009
- BERNAND, Carmen. “Mestizos, mulatos y ladinos en Hispanoamérica: un enfoque antropológico de un procesos historico, en Leon-portilla, Miguel. (Coord.) *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. México: Fondo de Cultura económica, 2001, 105.
- BIBLIOTECA DE AUTORES ESPAÑOLES. *Desde la formación del Lenguaje hasta nuestro días. Obras Escogidas de Fray Bartolomé de Las Casas. Historia de Indias* Vol. I y II. Texto fijado por Juan Pérez de Tudela y Emilio López Oto. Estudio preliminar y edición por Juan Pérez de Tudela Bueso. 1957
- BONFIL BATALLA G. *México Profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo. 1990

- BONFIL BATALLA G. “El concepto del Indio en América. Una categoría de la situación colonial”. En: “Anales de antropología”, Vol. IX México: UNAM, 1972
- BORAH, Woodrow. *El juzgado General de Indios en la Nueva España* (México, Fondo de Cultura Económica. 1985
- BRUDEL., F. *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza editorial, 1970.
- BURKE., P. *¿Qué es la Historia cultural?* Barcelona: Paidós, 2006
- CABRÉ, M. Teresa & LORENTE, Mercé, *Panorama de los paradigmas en lingüística*. Madrid: Consejo superior de investigaciones Científicas, 2004,
- CABRERA M. & SANTANA A. *De la historia social a la historia de los social*. *Ayer* 62 (2), 2006, 165-192.
- CANO VARGAS, A. “De la Historia de las mentalidades a la historia de los imaginarios sociales”. *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, Nº 1, 2012, pp. 135-146.
- CARBIA, R. *La crónica oficial de las Indias Occidentales*. (s.e) Buenos Aires. 1940
- CARDAILAC. *Moriscos y Cristianos. Un enfrentamiento Polémico (1492-1640)* Prefacio, Fernand Braudel; Trad. de Mercedes García Arenal. México: FCE. 2004
- CARDAILAC, L. *Historia de la leyenda Negra hispanoamericana*. Buenos Aires: Ediciones orientación española. 1943
- CARO, Fernando. Reseña a “Lewis Hanke, La lucha por la justicia en la Conquista de América”. *Thesaurus* Tomo X (1954), n.º 1, 2 y 3, 463
- CASTAÑEDA, Paulino. *Los memoriales del padre Silva sobre la predicación pacífica y los repartimientos*. Madrid: Consejo Superior de investigaciones científicas – Instituto “Gonzales Fernández de Oviedo”. 1983
- CASTELÓ, Abril. *Francisco de la Cruz, Inquisición, Actas I. Anatomía y Biopsia del Dios y del derecho judeo-cristiana-musulmán de la conquista de América*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1992

- CASTILLA URBANO, Francisco. *Filosofía política e Indio Americano. El pensamiento de francisco de Vitoria*. Anthropos Editorial del Hombre, Universidad Autónoma Metropolitana. 1992
- CASTILLA URBANO, Francisco. *La consideración del Indio en los escritos sepulvedianos posteriores a la junta de Valladolid*. Cuadernos Americanos-nueva época. Vol.4 número 142, 2012 pp 55-81.
- CASTILLA URBANO, Francisco. "Discursos legitimadores de la conquista y la colonización de América al norte y al sur del continente". <http://www.institutofranklin.net/es/publicaciones/informes-usa>. 2014
- CHIABRA, Juan. *La enseñanza de la filosofía en la época colonial*. La Plata: Universidad de La Plata. 1901
- CONCUERA DE MANCERA, Sonia. *El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*. México: Fondo de Cultura Económica. 1991
- CORCUERA DE MANCERA, Sonia. *El Fraile, el indio y el pulque. Evangelización y la embriaguez en la Nueva España (1555 - 1771)*. México: FCE. 1993
- CORDOBA, Pedro de., *Doctrina Cristiana para la instrucción de indios*. Medina, 1987, 135-257.
- CÓRDOVA Pedro de., *“Doctrina Cristiana para la instrucción de los Indios, México, 1544 y 1548*, Editorial San Esteban: Salamanca, 1987.
- CORONA, P. *Paul Ricoeur: lenguaje texto y realidad*. Buenos Aires: Biblos. 2005
- CORTES ALONSO, “Vicenta. La imagen del otro: Indios, blancos y negros en México del siglo XVI”. *Revista de Indias*, 51 (192) 1991 pp 259-299.
- CUEVA A. *Literatura y conciencia histórica en América Latina*. Quito: Planeta. 1989
- DANTO A. *Historia y Narración. Ensayos de filosofía de la Historia*. Barcelona: Paidós-UAB. 1989
- DE ROUGEMONT, D. *El amor y Occidente*. Barcelona: Kairós. 1993

- DESCARTES, Rene. *Principios de la Filosofía; Obras escogidas*. Trad. Ezequiel de Olazo y Tomás Zwanck. Buenos Aires: Editorial Suramericana, 1967
- DE AQUINO, Thomas. *Suma de teología I*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001
- DE LUBAC, Henri. *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1988
- DIAMOND, Jared. *Armas, gérmenes y acero. La sociedad humana y sus destinos*. Madrid, Editorial Debate, 1998.
- DIAMOND, Jared. *Colapso: Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, Barcelona, Debate, 2005
- DUSSEL, Enrique “El primer debate filosófico de la Modernidad” en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (editores). *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y “latino”*. México, Siglo XXI, 2011 56- 66.
- DUCH, L. *Antropología de la vida cotidiana*. Barcelona: Trotta. 2002
- DUFOR, Gerard. *En los orígenes de la historiografía sobre la Inquisición: la obra de Juan Antonio Llorente y su evolución de 1797 a 1817*. Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 2016
- DUMONT, Jean. *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*. Madrid: Ediciones Encuentro-Fundación Elías de Tejada. 1999
- DURANT, Gilbert. *Mito y sociedad*. Buenos Aires: Biblos, 2013
- DURKHEIM., E. *Las reglas del Método Sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias*. Madrid: Alianza Editorial. 2004
- EGUÍA, Carlos. *El indio, en el régimen español*. Madrid: Ediciones españolas. 1956, disponible en <http://www.filosofia.org/mon/tem/es0224.htm#p06>
- FAIRCLOUGH, N. & WODAK. “Análisis Crítico del Discurso”. En: Van Dijk, T. A. *El discurso como interacción social*. Barcelona: Gedisa. 2008

- FAIRCLOUGH, N. y WODAK, R. "El Análisis Crítico del Discurso" en: Teun van Dijk (ed.). *El discurso con interacción social*. Barcelona, Gedisa. 2000
- FAVRE, H. *El indigenismos*. México: FCE. 1998
- FERNANDEZ BUEY, F. *La barbarie: de ellos y de los nuestros*. Barcelona: Ediciones Paidós. 1995
- FERNANDEZ BUEY, F. *Cristianismo y defensa indio americano*. Madrid, Los Libros de la Catarata. 1999
- FERNANDEZ BUEY, F. *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*. Barcelona, Destino, 1995
- FERNÁNDEZ, Roberto. "América Latina y el Trasfondo de Occidente" en: Leopoldo Zea, (coord.) *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI editores, 2006
- FERNÁNDEZ, B. "El mito del Buen salvaje y sus repercusión en el Gobierno de Las Indias". *AGORA*, 8. 1989
- FINE., R. *Tiempo y Memoria: funciones sobre la función del recuerdo y el olvido del desmemoriado caballero Don Quijote de la Mancha*. En: Memoria de la palabra: Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro, Burgos-La Rioja 15-19 de julio 2002 / coord. por Francisco Domínguez Matito, María Luisa Lobato López, Vol. 1, 2004, ISBN 84-89-132-1, págs. 813-822.
- FINZI, Claudio. *Gli indios e l'impero universale :Scoperta dell'America e dottrina dello stato*. Rimini: Il Cerchio. 1993
- FONTANA, Josep. *Europa ante el espejo*. Barcelona, Crítica, 2000
- FRANCH, José Alcina. (comp) *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid, Alianza Editorial. 1990
- FRÄNKE, H. *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*. Madrid, Visor, 1993
- FREIRE, Juan. "Proceso de Formación de la Propiedad Territorial en La América Intertropical", *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas Anuario de Historia de*

- América Latina*. Volumen 2, Issue 1, Pages 75–87, 1965, DOI: 10.7788/jbla-1965-0105, December.
- FREY, Herbert. *El otro en la Mirada. Europa frente al universo americo-indígena*. México: Miguel Ángel Porrúa. 2002
- FREY, H. *El otro en la Mirada. Europa frente al universo américo-indígena*. México: Miguel Ángel Porrúa Editores- Universidad Quintana Roo. 2002
- FUERTES, J. L. *El discurso de los Saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*. Ediciones Universidad de Salamanca. 2012
- GACIA CÁRCCEL, R. (Coord.) BELTRAN J. L; PEÑA M.; ALABRÚS Rosa Ma.; SORIA, E.; BRAVO J. J; FERNÁNDEZ, A. *Historia de España, Siglos XVI y XVII. La España de los Austrias*. Madrid: Cátedra. 2003
- GADAMER & KOSELLECK. *Historia y Hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1993,
- GADAMER. H. *El problema de la Conciencia histórica*. Madrid: Tecnos. 1963
- GALANTER, Marc. “Indian Law as an Indigenous Conceptual System, Items” (Social Science Research Council, New York), XXXII núms 3-4, 1978, pp. 42-46.
- GALVE, LUIS MIGUEL. *La rebelión de Túpac Amaru: 1780*. Cuzco : Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas. 1982
- GARCIA AÑOVEROS, Jesús. *El pensamiento y los Argumentos sobre la esclavitud en Europa del Siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*. Madrid: Consejo Superior de investigaciones Científicas. 2000
- GARCÍA GALLO, Alfonso. *Origen de los indios del Nuevo Mundo*. México, FCE, 1981
- GARRAN MARTINEZ, José María. *La prohibición de la mendicidad. La controversia entre domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca. 2004
- GERBI A Antonello. *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo*. Lima. 1946
- GIBSON, Charles. “The Transformation of the Indian Community in New Spain, 1500-1810”. *Cahiers d’histoire mondiale*, II, 1955 pp. 581-607.

- GIL- BERMEJO, Juana. “Indígenas americanos en Andalucía”. En: AAVV. Andalucía y América en el siglo XVI. Sevilla: Escuela de estudios hispanoamericanos, 1983 pp. 544-550.
- GIL- BERMEJO, “Juana ideas sobre el indio americano en la España del siglo XVI”. En: VVAA. *La imagen del indio en la Europa moderna*. Sevilla, Escuela de estudios hispanoamericanos, 1990, pp 117-125.
- GÓMEZ CANEDO, fray Lino. *La cuestión de la racionalidad de los indios en el siglo XVI (nuevo examen crítico)*. En: Congreso Internacional de Americanistas, XXXVI, Barcelona, Madrid, Sevilla. Actas y memorias, IV, 1964, 156-165.
- GOMEZ-MÜLLER, Alfredo La imagen del indio en el pensamiento colombiano del siglo XIX. *Logos* V.19 No 56, 1991, pp. 21-50.
- GOMEZ-MÜLLER, Alfredo Alteridad y ética desde el Descubrimiento de América. Madrid: AKAL. 1997
- GÓNGORA, Mario. *Historia de las ideas en América Española y otros ensayos*. Medellín (Col.): Universidad de Antioquia. 2003
- GONZALEZ CASANOVA, Pablo. *Una utopía de América*. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 2014
- GONZALEZ SANCHEZ, C. & VILA, E. (comp.) *Graffías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*. México: Fondo de Cultura económica, 2003
- GOSSEN, Gary H. “Antropología del Nuevo Mundo” en Leon-portilla, Miguel. (Coord.) *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. México: Fondo de Cultura económica. 2001
- GRIESHABER, Erwin P. “Hacienda-Indian Community Relations and Indian Acculturation: An Historiographical Essay. En: *Latin American Research Review*, XIV. 1979, pp 107-128.
- GRUBE, G.M.A *El pensamiento de Platón*. Trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos. 2010

- GRUTZMACHER, Lukacs *¿El descubridor descubierto o inventado?: Cristóbal Colón como protagonista en la novela histórica hispanoamericana y española de los últimos 25 años del siglo XX*. Varsobia: Biblioteka Iberyjska. 2009
- GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario, Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI – XVIII*. México Fondo de Cultura Económica. 1991
- GRUZINSKI, Serge. *La guerra de la imágenes. De Cristóbal Colon a “Blade Runner” (1492-2019)* México, FCE, 1999
- GUTIERREZ, Ramón. *Pueblos de Indios: otro urbanismo en la región Andina*, Quito, Biblioteca Abya- Yala. 1993
- HABERMAS J. *Teoría de la Acción Comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. México: Taurus. 2002
- HERA, Alberto de la. “El derecho de los indios a la libertad y a la fe. La bula “Sublimis Deus” y los problemas indianos que la motivaron”. En: Anuario de Historia del derecho español. XXVI. 1956, pp. 89-181.
- HEREDIA CORREA, R. *Las culturas indígenas en el pensamiento criollo del siglo XVIII*. Salamanca: Universidad de Salamanca. 1997
- HERNAN CABRAL, Carlos. *El problema indígena argentino: consideraciones generales*. Córdoba (Argentina): Ediciones Quo Vadis. 2003
- HERNÁNDEZ O “Historia y Sociología. Un largo debate”. Clío 38, 2012
<http://clio.rediris.es>
- HERNANDEZ UREÑA, Pedro. *Para la historia de los indigenismos*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. 1938
- HÖFFNER, Joseph. *La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana*. Trad. Francisco de Asís caballero. Madrid, Cultura Hispánica, 1957
- JAEGER, W *Paideia, Die Formung des Griechischen Menschen*. Trad. Castellana de Joaquin Xirau y Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura económica. 1997

- JARAMILLO URIBE, Jaime. "Frecuencias temáticas de la historiografía latinoamericana"
en: Leopoldo Zea, (coord.) *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI
editores. 2006
- JIMÉNEZ, Alfredo. "El indio en la imagen y en contexto de la republica de los españoles"
en *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid: Alianza editorial, 1990.
- KAGAN, Richard. *El paradigma de Prescott: la historiografía norteamericana y la
decadencia de España*. (Maniscrits, 1998).
- KANT I. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre
Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos. 1994
- KANT. I. *Crítica de la razón Práctica*. Buenos Aires: Losada. 1977
- KANT., I. *Pedagogía*. Madrid: Akal. 1991
- KANT., I., *Crítica de la Razón pura*, Madrid, Taurus, 2006
- KECK, Stephen L. *Sir Arthur Helps and the Making of Victorianism*. Cambridge (UK):
Cambridge Scholar. 2013
- KEE, B. *The Aztec Image in Western Thought*, Rutgers University, Nueva Brunswick,
Nueva Jersey. 1971
- KONETZKE, Richard. "La esclavitud de los indios como elemento de la estructuración
social de Hispanoamérica". *Estudios de Historia social de España*. Madrid, 1949,
pp.441- 479.
- LACARRA, Maria de Jesús & CACHO BLECUA, Juan Manuel. *Lo imaginario en la
Conquista de América*. Zaragoza: Diputación General de Aragón. 1990
- LAFAYE, J. *Un Humanista del siglo XX. Marcel Bataillon*. México: Fondo de Cultura
Económica. 2014
- LAMARTINE Alfonso de. *Anti colonialismo europeo*. Madrid. 1974
- LAUREANO, Robles (Coord.) *La filosofía iberoamericana en la época del encuentro*.
Madrid: Trotta. 1992

- LENKERSDORF, Gudrun. "Remesal, historiador controvertido". *Estudios de cultura maya*, 25, 121-147. 2004
- LEON-PORTILLA, Miguel. *Crónicas Indígenas. Visión de los vencidos*. Madrid: Historia 16. 1985
- LEON-PORTILLA, Miguel. (Coord.) *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. México: Fondo de Cultura económica, 2001
- LEVAGGI, Abelardo. "República de indios y república de españoles en los reinos de indias". *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*. Nº 21. 2001
- LEWIN, Bolesla. *Túpac Amaru : el rebelde, su época, sus luchas y su influencia en el continente*. Buenos Aires : Ed. Claridad.1943
- LIPSCHUTZ, Alejandro. *El problema racial en la conquista de América*. México: Siglo Veintiuno. 1975
- LLAGURO, José. "La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)". *Ensayo histórico-jurídico de los documentos originales*. México D.F. 1963
- LLUÍS, Duch. *Mito, Interpretación y cultura*. Barcelona, Herder, 2002
- LOBO CABRERA, Manuel. "Canaria y América en el siglo de la Conquista". *Anuario de la Facultad de Geografía e Historia*, núm. 0 (Mayo 1992), pp.43-55.
- LOSADA, J. M. *Mito y mundo contemporáneo*. Bari: Levante Editori, 2010
- LOWENTHAL, David. *El pasado es un país extraño*. Madrid: Akal, 1998
- LUBAC Henri de. *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*. Madrid, Ediciones Encuentro. 1988
- MANZANO MANZANO, Juan. *La incorporación de la Indias a la corona de Castilla*. Madrid: Cultura Hispánica. 1948
- MÁRQUEZ, A., *Filosofía de la emancipación en Colombia*. Bogotá: El Buho. 1984
- MÁRQUEZ, A. *Literatura e Inquisición en España (1478- 1834)*, Madrid: Taurus. 1980

- MARTINEZ, F; MATE, R.; RUIZ R.M (Coord.) *Pensar Europa desde América. Un acontecimiento que cambió el mundo*. Barcelona: Antropos. 2012
- MARZAL, Manuel M. “Antropología y Evangelización andina” en Leon-portilla, Miguel. (Coord.) *Motivos de la antropología americanista*. Indagaciones en la diferencia. México: Fondo de Cultura económica. 2001
- MEDINA, Miguel Angel, and de Córdoba, Pedro. *Una comunidad al servicio del indio: la obra de Fr. Pedro de Córdoba, O.P. (1482-1521)*. Madrid: Instituto Pontificio de Teología. 1983
- MENDIOLA & ZEMEÑO (1995) “De la Historia a la Historiografía. Las Transformaciones de una semántica”. *Historia y Grafía.*, UIA No. 4 pp. 245-261
- MEZA VILLALOBOS, Néstor. *Historia de la Política indígena del estado español en América*. Las Antillas. El distrito de la audiencia de Santa fe. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile 1975
- MILL, Kenneth. *Odolatry and its Enemies. Colonial Andean religion and extirpations*. Chichester: Princeton University Press. 1997
- MIRA CABALLOS, Esteban. *Indios y mestizos en la España del siglo XVI*. Madrid: Iberoamericana. 2000
- MOLINA, Blanca Ochoa de. “Lectura Adicional No. 14. “Baukara 2” *Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina*, Bogotá, julio-diciembre. 2012
- MORALES PADRÓN, Francisco. *Teoría y Leyes de la Conquista*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica. 1979
- MORALES, Jorge. “Los estudios etnohistóricos en San Agustín y el Alto Magdalena”, *Boletín de historia y antigüedades* - Vol. C No. 857 - Diciembre, 2013 , 322.
- MÖRNER, Magnus. *La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*. Estocolmo. 1970

- MULDOON, James. *Popes, Lawyers, and Infidels. The Church and the Non-Christians World, 1250-1550*. Filadelfia. University of Pennsylvania Press, 1979
- MONDOLFO, R. *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Barcelona, Icaria editorial, 1980
- NICOLAU DOLWER, Luis. *Cronistas de las culturas precolombina Fr. Bernardino de Sahagún*. México: FCE, Biblioteca Americana. 1963
- NUTINI, Hugo. “Aportaciones del Americanismo a la teoría y la práctica de la antropología moderna”. En: Leon-portilla, Miguel. (Coord.) *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. México: Fondo de Cultura económica., 2001, pp. 13-72.
- O´ GORMAN Edmundo. “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”. *Revista de Filosofía y Letras*, México I, 1939, 141-158; 305-315.
- O´ GORMAN Edmundo. *La idea del descubrimiento de América, historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*. México: UNAM. 1951
- O´ GORMAN Edmundo. *La invención de América. El universalismo de la Cultura de Occidente*. México: FCE. 1958
- O´ GORMAN E. *Apologética histórica sumaria*. México: UNAM. 1967
- O´ GORMAN E. *Cuatro historiadores de indias*. México: SepSetentas. 1972
- O´GORMAN, E. *Conciencia de la Historia. Ensayos escogidos*. México: Lecturas Mexicanas. 2011
- OLIVEROS, Martha Norma. “Construcción jurídica del régimen tutelar del indio”. *Revista del Instituto de Historia del Derecho. Ricardo Levene*. núm. 18, 1967, pp. 105-128.
- OPERÉ, Fernando. *Fronteras y cautivos en Hispanoamérica*. Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 2011
- ORDORICA ROBLES, Guillermo. *Hernán Cortés y Bartolomé de Las Casas: Por un México reconciliado*. Juárez: Universidad Autónoma de la Ciudad de Juárez. 2013

- ORIGENES. *Werke, Christlichen Schriftsteller Ersten Drei Jahrhunderte*. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1899
- ORTOLA, M. *Un estudio del Viaje a Turquía. Autobiografía o ficción*. London: Tamesis Books Limited. 1983
- PEREÑA VICENTE, Luciano. *La ética en la conquista de América. Francisco Vitoria y la escuela de Salamanca*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas. 1984
- PETRICH, Perla. *Construcción, destrucción y reconstrucción del mito del indio en la nación mexicana*. Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 2008
- PIERRE BRONISCH. Alexander. *Reconquista y Guerra Santa. La concepción de la guerra en la España cristianadesde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*. Trad. Máximo Diago Hernando. Granada, Esp. Universidad de Granada, Universidad de Oviedo y Universitat de Valencia. 2006
- PIESTCHMANN HORST. "Visión del indio e historia latinoamericana". *Imagen del indio en la Europa moderna*, 1990 pp 1-11.
- PIMENTEL, Francisco. *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena en México y medios para remediarla*. México. Imprenta de Andrade y Escalante, 1864
- PINTO CRESPO, V. *Inquisición y control ideológico en la España del Siglo XVI*. Madrid, Taurus. 1983
- PLATO, *Complete Works*, Edited John M. Cooper. Cambridge, Hackett Publishing Compañy, 1997
- REICHEL DOLMATOFF, Gerardo. *Indios de Colombia: momentos vividos, mundos concebidos*, Bogotá: Villegas. 1991
- RESTALL, Matthew y FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe. *Los Conquistadores, una breve introducción*, Madrid, Alianza Editorial. 2012
- RIBEIRO Darcy. *Las Américas y la Civilización*. Caracas: Biblioteca de Ayacucho. 1992

- RICARD, R. *La conquista espiritual de la Nueva España*. México: Porrúa. 1947
- RICOEUR, P. *Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Trad. Agustín Neira. México: Siglo Veintiuno Editores. 2004
- RICOEUR, P. *La Memoria, la historia, el olvido*. Trad. Agustín Neira. México: Fondo de Cultura Económica. 2008
- RICOEUR, P. *Retórica, poética y hermenéutica*. Madrid: Universidad autónoma de Madrid. 2009
- RIVERA PIZARRO Jorge. *Dominación y Catequesis en América Latina (Siglos XVI y XVII)*. Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentación SONDEOS. 1971
- ROBERTSON W. *History of America in The Works of W.R.* Vol. VIII, London 1817
- ROBLES, Juan de (et al) *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI: Domingo de Soto y Juan de Robles, 1545*. Barcelona: Ariel. 2003
- ROCHA, D. A. *El origen de los indios*. Madrid: Historia 16. 1988
- ROLDANO, José Emilio. (Coord.) “La defensa de los derechos de los pueblos originarios, afroamericanos y migrantes”. *XVI jornadas lascasianas internacionales*. México: UNAM. 2008
- RORTY, R. *El giro Lingüístico*, Barcelona: Paidós. 1990
- ROUX, Rodolfo De, *Como se legitima una Conquista*. Bogotá: Nueva América. 1998
- RUMEU DE ARMAS, Antonio. *La política indigenista de Isabel la Católica*. Valladolid: Instituto Isabel la Católica. 1969
- RUMEU DE ARMAS, Antonio. “Los problemas derivados del contacto de razas en los albores del Renacimiento”. *Cuadernos de Historia*. Anexo de la Revista Hispania I, 1967, pp. 61-103.
- SACO, José A. *Historia de la Esclavitud de los Indios del Nuevo Mundo*. La Habana: Colección de libros cubanos. 1932

- SÁNCHEZ ALBORNOZ, Nicolás. “El trabajo indígena en los Andes. Teorías del siglo XVI”. *Historia económica y pensamiento social*. Madrid: Alianza-Banco de España. 1983
- SÁNCHEZ Luis Alberto. *Examen espectral de América Latina*. Buenos Aires: Losada. 1963
- SÁNCHEZ MACGREGOR Joaquín. *Tiempo de Bolívar. Una filosofía de la Historia Latinoamericana*. México: Porrúa. 1998
- SARANYANA José-Ignasi (Dir.) *Teología en América Latina* vol. II/1. Madrid: Iberoamericana/ Vervuert. 2005
- SARANYANA, Josep-Ignasi (dir.) *Teología en América Latina*. Madrid: Vernut-Iberoamericana. 2005
- SASSO Javier. *La filosofía latinoamericana y las construcciones de la historia*. Caracas: Monte Ávila. 1997
- SEBASTIAN, Santiago. “El indio desde la iconografía”. En VVAA. *La imagen del indio en la Europa Moderna*. Sevilla: Escuela de estudios hispanoamericanos, 1990 PP. 435-455.
- SERRANO GASSENT Paz. *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*. Madrid: FCE-UNED. 2001
- SEVILLA, S., “Problemas filosóficos de la historiografía: conciencia histórica, ciencia y narración”. En Ruiz, P. (ed.) *Las historiografía*, Ayer 12, 1993, pp. 29-46.
- SICROFF, Albert. *Los Estatutos de Limpieza de Sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*, Madrid: Taurus. 1955
- SILVA VARGAS, Fernando. “Tierras y pueblos de indios en el Reino de Chile”. En *Estudios de Historia del derecho* No7. Chile: Universidad Católica de Chile. 1962
 Disponible en: <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/mc0024313.pdf>

- SZÁSZDI LEÓN-BORJA, István. “Las élites de los cristianos nuevos: alianza y vasallaje en la expansión atlántica (1485 -1520)”. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, Hamburgo, No 36, 1999, pp 7-31.
- TEDLOCK, Dennis. “El surgimiento de la antropología dialógica en las Américas” en Leon-portilla, Miguel. (Coord.) *Motivos de la antropología americanista*. Indagaciones en la diferencia. México: Fondo de Cultura económica, 2001
- TODOROV T. *La conquista de américa. El problema del otro*. México: Siglo veintiuno editores. 1987
- TOLAN John V. *Sarracenos. El islam en la imaginación medieval europea*. Valencia, Universidad de Valencia. 2007
- TORRES CAMPOS, Rafael. *Carácter de la conquista y colonización de las islas canarias*. Madrid: Imprenta y Litografía del Depósito de la Guerra. 1901
- TOSI, Giuseppe “Conquista de América y el problema de la naturaleza del hombre”. *Divus Thomas*, No 33, 2002
- TOYNBEE Arnold J. *La Civilización puesta a prueba*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1951
- TRUJILLO, J; ESPINOSA, S. *Indianistas, indianófilos, indigenistas : entre el enigma y la fascinación : una antología de textos sobre el problema indígena*. Quito : Ildis, Abya-yala. 1993
- UNESCO. *El viejo y el Nuevo Mundo. Sus relaciones culturales y espirituales*. Front Cover. Unesco, 1956
- VALDERRAMA, Mariano (et al.) *Campesinado e indigenismo en América Latina*. Lima, Centro latinoamericano de Trabajo social. 1978
- VAN DIJK T. *Estructuras y funciones del discurso*. México, Siglo XX. 2005
- VÁZQUEZ, Josefina Zoraida. “El indio americano y su circunstancia”. *Revista de Indias* 17-69-70, 1957, pp. 483 – 520.

- VÉLEZ, Palmira. *La Historiografía Americanista en España, 1755-1936*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert. 2007
- VILLEGAS, Abelardo. “Panorama de los procesos de cambio: Revolución, reformismo y lucha de clases”. En Leopoldo Zea, (coord.) *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI Editores, 2006
- VILLORO Luis. *Los grandes momentos del Indigenismo en México*: FCE. 1950
- VIÑAS MEY, Carmelo. *Estatuto del obrero indígena en la colonización española*. Madrid: Compañía Iberoamericana de Publicaciones. 1929
- VOLLET, Matías (editores) *Concepciones de la conquista, aproximaciones interdisciplinarias* Bogotá: Universidad de los Andes. 2001
- VV.AA *La imagen del indio en la Europa Moderna*. Sevilla: Escuela de estudios Hispano Americanos. 1990
- WEBER, David, J. *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*. Trad. Alejandra Chaparro y Luis Noriega. Barcelona: Critica, 2007
- WEBER, M. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica. 1964
- WHITE, H. *La metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992
- WISE, David. “Indigenismo de izquierda y de derecha: dos planteamientos de los años treinta”, Texas: Woman’s University. Publicado por la Revista Iberoamericana, Vol. XLIX (122), ene -Mar,1983
- WODAK, R & MEYER, M. *Métodos de Análisis crítico del discurso*. Barcelona: Gedisa. 2003
- ZAVALA, Silvio. La “Utopía” de Tomás Moro en la Nueva España, y otros estudios. México, D.F. 1937
- ZAVALA, Silvio. La encomienda indiana. Madrid, Centro de Estudios Históricos. 1935
- ZAVALA, Silvio. *Ordenanzas del trabajo, siglos XVI y XVII*. México: FCE, 1947

- ZAVALA, Silvio. *Estudios indianos*. México: FCE, 1948
- ZAVALA, Silvio. *Los esclavos indios en la Nueva España*. México: FCE, 1968
- ZAVALA, Silvio. *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*. México: Porrúa. 1971-88
- ZAVALA, Silvio. *Filosofía de la Conquista*, México, Fondo de Cultura Económica. 1972
- ZAVALA, Silvio. *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*. México: Porrúa. 1975
- ZAVALA, Silvio. *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*. México: Porrúa. 1975
- ZAVALA, Silvio. *Filosofía de la Conquista*. México: FCE. 1990
- ZEA Leopoldo. *Ensayos sobre filosofía de la historia*. México: Stylo. 1948
- ZEA Leopoldo. *Las etapas del pensamiento en Hispanoamérica*. México. 1949
- ZEA Leopoldo. *Dialéctica de la Conciencia americana*. México: Alianza Editorial. 1976
- ZEA Leopoldo. *Filosofía de la historia americana*. México: FCE. 1978
- ZEA Leopoldo. *Filosofía de lo americano* México: FCE. 1978
- ZEA Leopoldo. *Autopercepción intelectual de un proceso histórico*. Barcelona, Anthropos. 1988
- ZEA Leopoldo. *Ensayos sobre filosofía de la historia*. México: Stylo. 1948
- ZECCHETO, Victorino. *La Danza de los signos. Nociones de semiótica general*. Quito: Abya-Yala, 2002

