

BARTOLOMÉ DE LAS CASAS: POLÍTICA Y LIBERACIÓN

*Luis Adrián Mora Rodríguez**

Recepción: 1 de diciembre de 2006 • Aprobación: 2 de marzo de 2007

RESUMEN

Durante el siglo XVI, la conquista de América se transformó en una cuestión tanto política como teológica. Bartolomé de Las Casas representa un guía confiable para iluminar los diferentes problemas políticos de su tiempo. Este artículo pretende reflejar los principales aspectos del pensamiento político y filosófico de Las Casas, así como su vigencia actual.

Palabras claves: Conquista de América, política, teología, Las Casas.

ABSTRACT

In the Sixteen Century the conquest of America became a major political and theological question. Bartolomé de Las Casas represents a trustful guide for the understanding of those political issues. This paper reflects some of the main aspects of Las Casas political and philosophical thought, their meaning and their sense today.

Key Words: Conquest of America, Politics, Theology, Las Casas.

* Profesor en la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica
[caellum@gmail.com]

El contexto lascasiano

El nombre de Bartolomé de Las Casas se asocia casi siempre con la defensa de los indios y la denuncia de la violencia española. El “trabajo de campo” de Las Casas consistió en defender y resguardar físicamente la integridad de la comunidad indígena, en la primera parte del periodo de la conquista. A este desarrollo práctico se sumó una parte teórica que pretendía vencer, gracias a argumentos fundamentados, a sus adversarios. Más allá de ser “misionero”, con toda la amplitud que merece esta calificación (Mires, 1991: 60), Las Casas fue un verdadero defensor de la enseñanza de los Evangelios, arma que opuso a la fuerza bruta del conquistador. (Manh-Lot, 1964: 130). Se le conoce también como historiador y como precursor de la antropología (Hanke, 1949: 25). Por un lado, la *Apologética Historia* es una de las obras más completas que existen sobre el mundo americano en el horizonte del mal llamado “descubrimiento”, son numerosas sus descripciones de las diferentes tribus indígenas, así como de la geografía americana. Ensayo en este texto explicaciones diversas sobre la nueva humanidad indígena. Y además saca conclusiones sobre las cuales basa su visión política. Por otro lado, su *Historia de Indias* constituye un relato excepcional, ya que el dominico no se contenta con narrar los hechos, sino que indaga y plantea explicaciones de lo vivido. Esta obra se convierte en un verdadero documento de análisis histórico, donde la perspectiva crítica busca desentrañar las causas de los hechos y establecer responsabilidades.

Sin embargo, poco se han interesado los filósofos sobre el pensamiento político lascasiano (Capdevila, 1998: 10; Queraltó Moreno, 1976), pensamiento

que se expresa tanto en las obras históricas, como en aquellas que tratan aspectos religiosos. Sus teorías acerca de la legitimidad de la conquista española van más allá de un cuestionamiento en el ámbito del derecho. Sobrepasan de igual manera la simple “relación” de hechos ocurridos en América. En efecto, más que concentrarse en la jurisdicción que regía o pretendía regir las relaciones entre la Corona, la clase encomendera y los indios, más allá de narrar las atrocidades que manchaban el nombre de España en las Indias, Las Casas desarrolló una serie de argumentos y reflexiones éticas profundamente modernas en torno al fenómeno histórico que vivían tanto Europa como América. El propósito de este artículo es dar a conocer algunas de esas posiciones en detalle, buscando mostrar el carácter único, innovador y fundamentalmente liberador que presentan (Dussel, 1992: 98), así como su interdependencia teórica.

Las Casas, como es sabido, desempeñó un papel central en los debates de la época sobre la legitimidad y la razón política de la Conquista. (Gillen, 1995: 36). La expresión más documentada de estos debates fue sin duda alguna la Controversia de Valladolid, entre Las Casas y Ginés de Sepúlveda. Sin embargo, resulta a veces difícil apreciar claramente la posición propiamente política de Las Casas. Estas líneas se concentrarán sobre aquellos aspectos, tanto éticos como políticos, que marcan una diferencia sustancial con los planteamientos, que en su momento, pudieron hacer contemporáneos del dominico español. Lo que resulta importante es determinar la relación de complementaridad que existe entre las diferentes expresiones lascasianas de la realidad indiana. Estos aspectos de su

pensamiento se pueden analizar a partir de diferentes temas íntimamente dependientes. Primero, el necesario reconocimiento de la humanidad de los indios y de su capacidad política. Segundo, el desarrollo de una perspectiva histórica “antimoderna” (Dussel, 1992: 36), gracias a la cual Las Casas pretende incluir a la comunidad indígena americana dentro de una historia universal. Y tercero, la crítica de la violencia dentro del ámbito político, violencia que para Las Casas es ante todo institucional y por su forma un ataque a la legitimidad.

Humanidad y libertad

La política es el ejercicio de un gobierno justo. Este gobierno justo se ejerce sobre seres humanos. Para Las Casas, las hipótesis sobre la inhumanidad de los indios americanos resultan entonces abiertamente políticas. Negar la humanidad de éstos es abrir la puerta al ejercicio de la violencia. Todo ser humano es un animal político, por ende un animal social y libre.

“(…) 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, 1984: 17-19)

Esencial es para el ser humano la vida en libertad. Las Casas pretende demostrar que la conformación política de un pueblo permite concluir no solamente su humanidad, sino también el grado de desarrollo político en que se encuentra. Esto se medirá de acuerdo con la cantidad de aspectos naturales que se hayan conservado en la forma de gobierno, pues son estos los que pueden potenciar el desarrollo de una vida de armonía y felicidad.

La llegada de los españoles propició la desestructuración de las relaciones políticas de los pueblos autóctonos. La guerra, las cacerías de indios, la destrucción de sus pueblos, fueron las heridas más importantes que afligieron las pequeñas estructuras políticas autóctonas de las islas caribeñas. Dentro de ese contexto aparece la repartición de los indígenas como una forma de lograr la explotación económica de los recursos naturales. De esta forma debía plantearse una nueva organización política que satisficiera estos parámetros mercantiles y que estuviera, sin embargo, en acuerdo con las prácticas de la época. Nace así la primera versión de la encomienda como una oportunidad de conciliar el resguardo de la mano de obra indígena, su evangelización y la explotación de los recursos de los nuevos territorios descubiertos.

La denuncia de este nuevo sistema de explotación, su carácter fundamentalmente inhumano se la debemos, por primera vez al Padre Montesinos, quién en 1511, en su sermón anterior a la Navidad formuló una profunda demanda de justicia para con los indios americanos. Este sermón causó tanto revuelo y polémica que Las Casas lo reproduce en su *Historia de las Indias*. Es el principio de un cuestionamiento jurídico y humano de la presencia y la acción española en América. Las Casas focaliza la denuncia contra el sistema colonial por la forma en que este borra la humanidad indígena.

“Ninguna otra pestilencia pudo el diablo inventar para destruir todo aquel orbe, consumir y matar todas aquellas gentes (...) como fue la invención del repartimiento y las encomiendas. (...) (Las Casas, 1965: 491-492)

Estas atrocidades fueron resultado de la sed de oro, y fueron cometidas primero por medio de las guerras y segundo por

medio de las reparticiones. Los indios fueron repartidos “de cien en cien” y de “cincuenta en cincuenta” después de que fueron asesinados sus “señores naturales” y otros “personajes importantes”, dejándolos así huérfanos de autoridad. Para Las Casas, el problema de fondo sobre el cual se erige esta destrucción es la pretendida inhumanidad de los indios, así como su infidelidad.

Detengámonos un momento en la noción de “infidelidad”. Los pueblos infieles eran aquellos que no reconocían la cristiandad y creían en otros dioses. La posición política de los conquistadores y de sus aliados en España era que el sometimiento de los indios era simplemente el resultado de su “no-cristiandad”. Para poder enseñarles el evangelio, era indispensable utilizar métodos como la encomienda. Sin embargo, para Las Casas resulta claro que este sistema, por su forma misma no permite la evangelización de los indios y no es más que una artimaña política que desliga la autoridad real del ejercicio legítimo de la fuerza. Es un sistema esclavista que destruye la libertad natural de los indígenas.

“(…) la esclavitud de suyo no tiene origen en causas naturales, sino accidentales.” (Las Casas, 1984, 19)

La libertad es esencial al ser humano. Por lo tanto, la organización política que se está desarrollando en América, bajo la forma esclavista, es una aberración. Se violentan de esa forma todos los preceptos de un gobierno justo, en el ámbito político, y por si fuera poco, se comete pecado contra la religión cristiana.

La característica humana reside tanto en la organización política de un conjunto, como en la correlación de la acción y la justicia. Con esta afirmación, Las

Casas invierte la polémica de saber si los indios son o no seres humanos, dotados de razón. La cuestión aquí es el olvido de humanidad que se expresa en las acciones de los españoles. Los más básicos preceptos cristianos son aniquilados por la ferocidad de los conquistadores y de los colonos que explotan y asesinan a los indios por medio del trabajo.

En el terreno práctico, el método lascasiano consiste en oponer a los conceptos de dignidad y justicia la acción documentada de sus contemporáneos en América. En lo referente a la teoría, sin embargo, el dominico tiene que hacer prueba de erudición y argumentos sólidos. Así, para probar que los indios americanos no corresponden a los “siervos por naturaleza” de los cuales habla Aristóteles, Las Casas desarrolla una interpretación minuciosa del texto clásico de la *Política*. Cuando el filósofo estagirita habla de “esclavos por naturaleza” se refiere a aquellos hombres que carecen de señorío natural, ya que entre ellos mismos no se encuentra a ninguno lo suficientemente prudente y sabio para ejercer éste. No poseen entonces leyes y por ende no tienen autoridad que les castigue y obligue. De lo cual se concluye, según Las Casas, que su situación se asemeja más a la de los animales que a la de los hombres. Estos ‘esclavos por naturaleza’ tienen cuerpos robustos, poco finos y desagradables a la vista. Representan entonces el grado máximo de la “barbarie”.

Sin embargo, este término de “bárbaro” posee diferentes significados, los cuales se deben analizar para saber cual de ellos corresponde al caso americano. Es de notar aquí que Las Casas, al interesarse por el concepto de “barbarie”, va relativizando su uso y su validez política. Así por ejemplo:

“Algunos bárbaros, justamente y por naturaleza tienen reinos y dignidades reales, jurisdicciones y leyes buenas y su régimen político es legítimo” (Las Casas, 1975: 134)

Tal es el caso de los indios americanos. Estos “bárbaros” no corresponden a los esclavos por naturaleza, ya que tienen una organización política con representantes del poder, y con respeto por la autoridad. Esto significa que los españoles no pueden someterlos legítimamente. Existen entonces, en lo político, dos jurisdicciones distintas que se enfrentan y para Las Casas, ninguna es a priori superior a la otra. Se tienen que respetar los lazos políticos de los indios entre ellos y con sus autoridades. Los españoles han quebrantado esos lazos por medio de la guerra. Como se ha visto, la pretendida superioridad europea no es más que una falacia, un artificio ideológico para justificar la matanza y esclavización de los indios. Las Casas es claro en este sentido, incluso los españoles pudieron ser considerados como “bárbaros”:

(...) no hubo generación o gente de las pasadas ni antes del diluvio (...) que a sus principios no tuviese muchas faltas finas e irracionales (...) que hoy son bien políticas y cristianas que, antes de que la fe se les predicase, sin casas y sin ciudades y como animales brutos vivían” (Las Casas, 1986, tomo I,13)

De esta forma se vuelve indispensable una comprensión profunda de la realidad histórica de los pueblos. Toda comunidad se caracteriza por una historia que la define. Este es el punto de partida de la reflexión lascasiana sobre los acontecimientos de su siglo.

Historia y dominación

En múltiples ocasiones, el dominicano analiza la obra de la Corona en América

tratando de ubicarla en el avance de la historia universal. Este análisis se fundamenta en gran medida en la religión católica así como en la “misión” encomendada por el Papa a los Reyes. Las Casas establece una comprensión de la historia donde el elemento indígena se encuentra íntimamente ligado al español. La llegada a América no forma parte, sin embargo, de una predestinación, ni corresponde al “final de los tiempos”. (Saint Lu, 1968: 17) Las Casas no ve en este acontecimiento histórico la redención de un espíritu europeo corroído por la Reforma. Por el contrario, la relación de hechos que hace, junto con la reflexión que desarrolla, nos presenta a hombres católicos que se comportan como las peores bestias jamás vistas (Las Casas, 1986: tomo II, 55). Es además necesario, en el enfoque lascasiano, mantener el lazo tanto histórico como político con España. El análisis histórico no se puede vislumbrar tampoco como una repetición de acontecimientos. La realidad histórica no puede ser comprendida como un eterno enfrentamiento entre actores que cumplen papeles diversos. En esta perspectiva son condenados a perecer aquellos que pierden en la lucha (Sepúlveda, 1979: 81) El avance español en las Indias, la penetración del continente, el sometimiento de los indios, no forman parte de una reiteración histórica, ni tampoco de un desarrollo necesario del Espíritu como podría ser la interpretación hegeliana. Podríamos incluso entrever en esta visión de la historia, las posteriores críticas que formulará en su momento Walter Benjamin en sus *Tesis sobre filosofía de la historia*, donde afirma que “no hay documento de la cultura que no sea a la vez documento de la barbarie” (citado por Habermas, 1989: 88).

Para Las Casas, el “descubrimiento” y la presencia española en el continente tienen otro significado. En este hecho, el dominico ve un acto casi divino, consagrado formalmente por la legitimación papal. Pero, como acontecimiento histórico, Las Casas lo analiza como “encuentro” y “reconocimiento”. Los españoles no llegaron a América dotados de una misión civilizadora o cultural. Si bien es cierto que la expansión religiosa es uno de los motores de esta presencia, rápidamente Las Casas comprende que este postulado está siendo manipulado. La religión católica forma parte de un entramado *ideológico* donde se mezclan una cierta idea de la cultura así como una concepción particular de lo “civilizado”. En pocas palabras una visión de mundo.

Contra esta ideología dominante se rebeló Las Casas. Su condición de hombre de religión le impedía criticar la totalidad de la estructura en la que se veía envuelto. Sin embargo, es esa misma condición la que le hace renunciar a su encomienda, en nombre de una lectura minuciosa del texto evangélico. Y acto seguido, puede comprometerse abiertamente con la causa indiana. Desarrolla de esta forma la crítica de ciertas nociones problemáticas que se usaron para someter a los indios. Así por ejemplo, Las Casas analiza el argumento de una “cultura superior”, cultura que se extendería desde un centro hacia una periferia, siguiendo la evolución histórica (Colectivo, 1974: 76) El proceso histórico no coincide con esta perspectiva. La noción de “perfección” aplicada al estado cultural de una población es una noción sumamente relativa.

“no existen motivos para que un pueblo bajo pretexto de cultura trate de dominar a otro o de destruir reinos ajenos” (Las Casas, 1975: 138)

El eurocentrismo tanto cultural como político (dos movimientos que van juntos) es una forma más de la dominación. Este argumento busca legitimar el proyecto expansionista de la Corona, proyecto centrado en la acumulación de riquezas y en la sobreexplotación de la mano de obra indígena (Mires, 1986: 86). Existe entonces de parte de Las Casas un posicionamiento externo con respecto a la ideología metropolitana. Es sin duda él, el primero en dar una voz a aquellos que hasta ese momento carecían tanto de voz, como de identidad. Las Casas se sitúa en la “periferia” para criticar el proyecto de dominación y explotación del “centro” (Dussel, 1992: 38). El centro de poder, de civilización y de desarrollo aparece para Las Casas como una amenaza hacia la periferia. Esta amenaza se expresa tanto en las ideas de “civilización” y “barbarie”, como en la figura de sus contemporáneos españoles desembarcados en América. Es sin duda un aspecto vigente del pensamiento lascasiano esta crítica a la pretendida modernización y civilización del continente y sus habitantes. Las Casas reconoce claramente la fuerza opresora envuelta en un velo de “progreso”. Ante sus ojos aparece aún con más profundidad la contradicción entre el discurso de los que proclaman la modernidad y el movimiento irresistible hacia adelante, y cuyas acciones siembran muerte, destrucción y aniquilación del otro.

La conquista de América representa en la historia de las ideas el inicio de la modernidad. Europa se convierte en centro mundial, comienza su expansión ultramarina, imponiendo su cultura, su religión, un sistema económico particular. Ante esta realidad, Las Casas aparece como una figura singular. Su oposición a esta evolución de las cosas no puede ser

total, ya que los mecanismos que la crean y alimentan son desconocidos para él. Lo que resulta sumamente interesante es sin embargo la posición ética que asume. La defensa del indio se basa ante todo en la consideración de su humanidad. Pero esta humanidad no se reconoce solamente como una condición de su transformación en “cristiano”. Se reconoce también desde la perspectiva del “Otro”. Es decir, Las Casas trata de ubicarse fuera de la modernidad representada, en este caso, por la hispanidad. Trata de asumir la mirada del indio frente a la realidad de lo que éste está experimentando. Por primera vez, un español considera la dimensión histórica de lo que pueden estar viviendo los indios ante la llegada de los conquistadores.

“Y así, estas gentes de estas Indias, como nosotros las estimamos por bárbaras, ellas, también, por no entendernos, nos tenían por bárbaros” (Las Casas, 1975: 135)

La barbarie es simplemente una idea que se postula y entiende a partir de la definición misma de civilización. Las Casas comprende el peligro político que vehiculan estas nociones. Hace referencia incluso a la civilización árabe que algunos contemporáneos suyos consideraban mucho más avanzada que la hispánica, esto con el fin de mostrar como ese tipo de ideas se pueden volver contra los propios españoles (Las Casas, 1965: 568). Se puede afirmar entonces que su denuncia se basa en una comprensión ética del encuentro. La situación americana debe desarrollarse sobre la base de un respeto mutuo y a partir de los postulados católicos de “amor al prójimo”. En la figura del indio, Las Casas ve reflejada la humanidad en su totalidad, al punto que afirma, al partir de América, haber dejado allí a Cristo. El indio sufriente y

explotado se asemeja, en una dimensión ética, a Jesús en la cruz. (Las Casas, 1986: tomo III, 346)

De esta forma, la historia que piensa Las Casas es una historia donde se inscribe el proceso de emancipación de los indios. En efecto, hay un esfuerzo por integrar a éstos en la historia universalmente conocida de los europeos, pero respetando su evolución propia en el Nuevo Mundo. Se puede afirmar que Las Casas tiene conciencia de estar frente a una nueva humanidad que debe ser integrada (en el sentido de cristianizada), pero a la cual se le debe reconocer una historia única y particular. Sin embargo, debemos subrayar, que esta integración tiene que ser voluntaria. Los indios deben aceptar su entrada en el mundo cristiano. Si esto no se diera se les debe dejar libres. En ningún caso la guerra puede ser un arma evangelizadora.

“Ahora bien, nadie debe ser forzado a abrazar la fe; nadie debe ser castigado porque esté cargado de vicios si no es sedicioso o injurioso contra las personas y las cosas (...).” (Las Casas, 1975: 150)

En este proceso descrito, la toma de conciencia se realiza a partir de la conversión del dominico. Esta conversión tiene un profundo transfondo religioso. Sucede al preparar el sermón dominical, durante la lectura del *Eclesiástico*; en ese momento Las Casas lee, entre otros, los siguientes versículos:

“Quien quita el pan ganado con el sudor es como el que mata a su prójimo”

“Quien derrama sangre humana y quien defrauda al jornalero, hermanos son”

Así, después de haber vivido durante cerca de doce años como encomendero en Cuba, el dominico decide transformar radicalmente su vida, tomando

conciencia de la situación de explotación en la que se encuentran los indios. Entonces, para Las Casas, su propia vida representa la posibilidad histórica de una liberación india (Cantú, 1987: 9). Su persona es la prueba de que una emancipación puede ser vivida desde el interior de un reconocimiento mutuo y con la legitimidad de la ley. Aceptando el principio que la historia indiana se inscribe, no en una repetición de la dominación, sino en el reconocimiento de la igualdad y la necesaria integración de los dos pueblos, Las Casas establece la posibilidad de una relación política con los indios. Trata de resolver la cuestión de una entrada en la « comunidad de comunicación » (Dussel, 1992: 78).

Sin embargo esta integración no sería posible sin un requisito político. La comprensión lascasiana de la política como ejercicio del poder ubica a la persona humana en su centro. En este caso preciso, se trata de integrar en el pensamiento político el lugar del indio, se trata de hacer de éste un interlocutor político. Siglos más tarde, el mismo José Martí subrayará esta verdad necesaria.

“Con los oprimidos había que hacer causa común (...)”

y también:

“El genio hubiera estado (...) en desestancar al indio (...)” (José Martí)

Ante esta necesidad, teniendo en cuenta además la viabilidad del proyecto español, se debe reconsiderar la presencia hispánica en América en su totalidad. Las Casas debe entonces reflexionar sobre los mecanismos y estructuras que condenan al indio a la alienación.

Las Casas: política y liberación

El poder político sobre las Indias Occidentales puede ser aceptado como legítimo a partir de la donación papal (Las Casas, 1984: 168-170). Alejandro VI concede a los Reyes Católicos la soberanía sobre el Nuevo Mundo en 1493 por medio de la Bula “Inter Coetera”. Pero esta donación crea obligaciones necesarias para con la población que entra en la jurisdicción de la Corona. La primera de esas obligaciones es el reconocimiento de la libertad. Como lo vimos, el ser humano es un ser libre por naturaleza. Esta libertad no se debe perder, no debe disminuir en su expresión bajo ninguna circunstancia ya que es un derecho natural y un derecho de gentes.

“La potestad y la jurisdicción de los reyes se aplica exclusivamente a promover los intereses colectivos del pueblo, sin poner estorbos ni perjudicar su libertad.” (Las Casas, 1984: 37)

A partir de este postulado, el ejercicio del poder debe enfocarse, ciertamente a la obediencia, pero a una obediencia que no sea sometimiento. Aquí surge una de las críticas más agudas que Las Casas formula contra la situación de los indios americanos. En efecto, la jurisdicción de los Reyes Católicos sobre las Indias está despreciando el principio de justicia. La ley real no se aplica en las Indias, lo cual crea un régimen donde la fuerza acaba con la libertad, es decir con la esencia misma del ser humano. Las leyes de Burgos (1512), por ejemplo, que afirman la naturaleza humana de los indios y su respectiva libertad son diariamente violadas por el trato físico que estos sufren. Es por eso que la crítica no se dirige

precisamente a la Monarquía. Sería un gran error considerar al dominico como un enemigo de la Corona. Su defensa del indio se caracterizó por una posición de respeto hacia la autoridad real, la cual, según Las Casas ignoraba en gran parte lo que sucedía en América. Pero el dominico aborda el problema político desde una perspectiva nueva, precisamente una perspectiva institucional.

Como se dijo anteriormente, al instalarse en las Antillas, Bartolomé de Las Casas posee una encomienda que decide abandonar después de su “conversión”. Varios autores se han interesado de cerca a este acontecimiento. (Manh-Lot, 1960: 15; Gillen, 1995: 45) Después de esta “revelación”, el dominico libera a sus indios y consagra su vida a la defensa de la causa indígena. Las Casas desarrolla a partir de ese punto un análisis de la encomienda que resulta sumamente nuevo y completo.

Es necesario aquí aclarar el contexto en el que escribe Las Casas. Su conocimiento de la encomienda está basado en las primeras experiencias de esta forma de administración de los indios. Se trata precisamente de la época antillana, cuando las reparticiones se dieron de manera desordenada y poco controlada por la Corona. Más adelante, sin embargo, el fenómeno de la encomienda será precisamente delimitado, resultando así un sistema de explotación que “implicaba una transacción entre los intereses de la Corona, la Iglesia y los conquistadores.” (Ciro Cardoso y Héctor Pérez, 1987:170-171). Estas transformaciones se dan a partir de los cambios jurídicos establecidos en las Leyes Nuevas (1542) y las disposiciones relativas al repartimiento (1548). Esto con el fin de mantener y reproducir la fuerza laboral de los indios.

Cabe destacar que el trabajo de denuncia llevado a cabo por Las Casas resultó inspirador para esta legislación.

El enfoque lascasiano acerca de la encomienda antillana tiene la virtud de reconocer en esta institución todo un sistema. En efecto, ella se manifiesta tanto como una forma de esclavitud que viola la libertad natural de los indios, que como un instrumento económico basado en la explotación indiscriminada de la mano de obra indígena. A esto se suma una consecuencia política. Se trata de la emergencia de una casta que pretende jugar cada vez más un papel político relevante dentro del mundo indiano. Lo cual amenaza claramente la potestad real.

La encomienda es primero criticada como institución de esclavitud, ligada a la explotación económica. Las Casas muestra que el objetivo de los españoles por intermedio de esta tutela es explotar la mano de obra india con fines de lucro. En efecto:

“no había otro fin a que la intención y cuidados se enderezasen, sino a sacar oro; de la perdición y de cómo se consumían los indios (...)” (Las Casas, 1986, tomo II, 149) [los españoles no se preocupaban]”

La encomienda representa el enriquecimiento por encima de la dignidad humana. La acumulación originaria del capitalismo incipiente en el resto de Europa (Mires, 1986: 15) dependía en gran medida de la riqueza generada por este sistema en América. La totalidad de este proceso no era visible para Las Casas, sin embargo, sus análisis muestran ante todo una crítica del enriquecimiento exagerado de los encomenderos. La fiebre del oro condena la vida de aquellos que ni siquiera comparten sus frutos. La explotación de los seres humanos, inmolados al dios oro, es una violación

elemental de la ética cristiana. Sin embargo, la crítica lascasiana va dirigida hacia los españoles que viven en América, hacia su codicia, y no hacia los Reyes Católicos. Según su criterio los Reyes sufren el engaño de los encomenderos. En este punto Las Casas dista de comprender el sistema global que representaba la encomienda. En efecto, si la encomienda se perpetúa es también por sus efectos materiales. Los indios pueden ser sometidos a toda clase de trabajo y su liberación resulta un verdadero problema económico para la Corona (Capdevila, 1998: 67).

Las Casas enfoca sus críticas en la codicia de los españoles que se embarcan hacia América. En efecto, desear ante todo el enriquecimiento material es ir en contra de la doctrina cristiana de la Iglesia que exige humildad y renuncia, pero este enriquecimiento es incluso más dañino, puesto que significa en el contexto de la encomienda antillana, la desaparición de los indios. Las Casas identifica el círculo vicioso de explotación económica relacionado con la encomienda. El equilibrio político se funda en la distribución de la riqueza entre españoles. El principio de la conquista es un verdadero ejemplo de ello. Uno de los acompañantes de Colón, conocido como Roldán, se rebela ante el almirante, exigiendo que éste reparta los indios que son la única riqueza que encuentran por el momento los españoles. Ante la amenaza, Colón accede y debe tolerar la repartición de los indígenas con el fin de mantener el equilibrio de fuerzas (Las Casas, 1986: tomo I: 870) Más tarde, este esquema se profundiza. Las encomiendas como medio privilegiado de enriquecimiento son un arma política efectiva. Como lo documenta Las Casas (895), los colonos se someten

a las decisiones del gobernador de la isla de la Española, ya que éste es el que posee la potestad de repartir a los indios. El sometimiento, la obediencia política están únicamente fundamentados en el interés por los bienes “materiales” (que en este caso son precisamente humanos), así como en el miedo de perder los que ya se poseen.

De esta forma, las críticas lascasianas toman en cuenta el debilitamiento de los poderes reales en Indias. Si Las Casas es un adversario de los encomenderos es porque sabe que estos desvían el poder de la Corona. Quieren remplazar esta autoridad real en el Nuevo Mundo. Teniendo a los indios bajo tutela, los encomenderos se vuelven de hecho “señores” de estos. Los españoles que eran antes simples campesinos y obreros castellanos, se transforman en crueles tiranos de los indios, sometiendo a los más nobles de estos al estado de esclavos personales (Tomo II: 17) El discurso lascasiano expresa una profunda preocupación política. El ejercicio mediatizado del poder en América rompe el orden político natural. Los encomenderos deberían ser únicamente depositarios de una responsabilidad otorgada por los Reyes, deberían cumplir con los procesos de evangelización que les fueron ordenados. Sin embargo, el resultado es otro. Las Casas asiste al auge y a la consolidación de una especie de “poder paralelo”. El poder de los encomenderos se sustituye al del Rey, imponiendo una hegemonía que es ilegítima. Esta figura política corresponde a la tiranía. Las Casas denuncia este ejercicio privado del poder (Capdevila, 1998: 86), el cual se caracteriza por la figura del encomendero como personificación de la opresión. El ejercicio del poder soberano debe

ser anónimo. Es decir debe únicamente estar representado por la obediencia a la ley. La figura de la encomienda, tal como se practicó en la esfera antillana durante el primer periodo de conquista, crea un marco donde el poder se expresa de forma directa, es decir, se pierde la representatividad de las instituciones. Al concretizarse el poder en la persona del encomendero, éste se presenta como un tirano que ejerce la dominación sin justificación y por ende sin legitimidad.

El poder que adquieren los españoles es proporcional a su capacidad de conciliarse las autoridades reales; los favores diversos que estas últimas dan están relacionados con el número de indios que se reparten. Se forma entonces una relación enferma de clientelismo político. Los argumentos contra la capacidad política de los indios para autogobernarse van en este sentido. La gran mayoría de colonos no llega a América de forma voluntaria, sobre todo en los primeros años de las expediciones. Su principal preocupación es volver rápidamente a Europa con una fortuna consistente. Lo que los movía, dice Las Casas, era la extracción del oro de las minas, así como forzar a los indios a efectuar toda clase de trabajos, lo cual, de forma lógica representaba el final de sus vidas (Tomo II: 206). El sistema funciona con la sobre explotación de la mano de obra indígena, sin ninguna preocupación humana, sin que exista tampoco, la preocupación de hacer producir la tierra, ni mucho menos la inquietud por considerar a los indios verdaderos vasallos del Rey o reconocer las autoridades autóctonas (caciques).

Es importante considerar que Las Casas no se opone de ninguna manera a la presencia española en América. Por lo

menos no durante gran parte de su vida. Poblar el continente y producir riqueza no son cosas negativas *per se*. Las Casas desarrolla incluso proyectos coloniales y de explotación de la tierra, con el trabajo de españoles e indios, buscando desarrollar una nueva comunidad que conviva en paz. Es, por el contrario, la organización política que se implementa a través de la institución de la encomienda lo que le parece nefasto. El encuentro de dos mundos es algo positivo. Es un hecho divino. Este “descubrimiento” podría beneficiar tanto a los españoles como a los indios. A los primeros con riqueza y tierra para producir y a los últimos con el conocimiento de la palabra de Dios. En efecto si

“aquellas gentes desde su descubrimiento fueran tratadas con amor y justicia según lo dicta la razón natural y prosiguiera siempre adelante [con ellos] la vía del comercio y contratación pacífica y moderada, y mucho más si fuera cristiana, (los españoles) habrían recibido de ellos todo lo que de oro y riquezas tenían” (Tomo II: 356)

Pero el encuentro no se logró de esa forma. Desde el principio las relaciones entre españoles e indios fueron violentas. La encomienda es por sí misma una expresión jurídica de esta violencia. La crítica lascasiana va a integrar en su desarrollo el estatuto de los indios dentro de la Corona. A partir de allí, la denuncia de la encomienda entra en un marco más grande de comprensión de la realidad española y de reflexión sobre el sistema político que debe formarse en América. El dominico va a tratar de dar una solución a la explotación del indio. Tratará de unir dos cabos que parecen a primera vista contradictorios. Por un lado, la libertad innegable de los indios (con el reconocimiento de cierta soberanía política)

y a la vez, el imperio legítimo de los reyes de Castilla y León sobre tierras americanas. Para eso tendrá que enfrentarse a los mitos que circulan sobre la humanidad y las características del indio, pero también a los poderosos intereses que ha sabido denunciar.

El análisis de la encomienda, así como de los mecanismos que perpetúan la dominación de los indios y su explotación, permite reconocer en las Casas a un verdadero pensador político. Sabiendo describir los procesos de dominación, Las Casas podrá enseguida elaborar una “práctica política” que fundará sobre el conocimiento de las costumbres indígenas y sobre la siempre exigente doctrina de la Iglesia para traer a los indios hacia Cristo (Manh-Lot, 1964: 53).

Conclusiones

La inteligencia política de Las Casas reside en la comprensión que desarrolló de un sistema de explotación, basado en el aniquilamiento de la mano de obra indígena, cuyo resultado material reposaba sobre la concentración de riquezas. La denuncia de la institución encomendera no habría sido posible, sin embargo, sin un profundo conocimiento de la realidad indígena. El estudio de la historia anterior a la llegada de los españoles, los usos y costumbres de los pueblos originarios, le permiten reconocer los avances políticos que presenta esta nueva humanidad. El debate en torno a los derechos indígenas tiene como centro el reconocimiento previo de su calidad de humanos. Las Casas abre así un verdadero portillo para incluir dentro de la comunidad universal

(en este caso específico “comunidad cristiana”) a los indios de América.

Su programa de propaganda se desarrolló tanto en el Consejo Superior de Indias, como en las selvas de México y Centroamérica. La necesidad de relatar los hechos con base a su conocimiento del terreno, de denunciar los atropellos cometidos en contra de la población, elevándolos hacia las más altas autoridades y esferas de poder, dice mucho de su conocimiento del mundo político y de la toma de decisiones. Las Casas era conciente de oponerse a un sistema que generaba jugosas ganancias a los poderosos encomenderos. Confiaba sin embargo en la buena voluntad de las autoridades reales para hacer cumplir las leyes y para realizar la misión evangélica en América. Esto se inspiraba sin duda en sus concepciones de un gobierno fundamentalmente justo.

Hacia el final de su vida, ante el espectáculo de una tierra desolada por la avaricia y la esclavitud de los indios, Las Casas comenzó a justificar el retiro de los españoles del continente, elaborando una teoría sobre la devolución de tierras a los indios y la restitución de poderes a los reyes originarios. Sin embargo, conciente del carácter revolucionario de su pensamiento, nunca buscó publicar tales textos. Incluso aquellos que narraban los primeros años de la conquista no aparecerían sino hasta siglos después, como la *Historia de Indias* que vio la luz a finales del siglo XIX. Sin embargo, textos más cortos y polémicos como la *Breve Historia de la destrucción de Indias* serían utilizados por la casta criolla americana, descendientes

de los encomenderos, para justificar la rebelión contra la Monarquía.

Estas inquietudes tienen aún, hoy en día, una vigencia profunda. Lo que está en juego dentro del pensamiento lascasiano es la confrontación entre la “modernidad” europea y la periferia global. Las Casas es el primero en reconocer al “otro” en su alteridad más absoluta. El encuentro tiene para él una dimensión ética, basada en la doctrina cristiana, pero que sin embargo la trasciende. El indio es aquél por medio del cual mi vida como cristiano cobra sentido. Es además la figura maltratada, humillada y martirizada de Cristo. El respeto que se le debe en su vida y en su libertad se fundamenta en la necesidad de aceptarlo como tal y comprender su especificidad. El tono con el que Las Casas denuncia la pretendida guerra entre la civilización y la barbarie, la fuerza de su discurso al desnudar los falsos argumentos de la razón conquistadora, hacen que su legado sea casi contemporáneo al nuestro. En estos tiempos de nuevas oposiciones maniqueas, de luchas entre el “bien” y el “mal”, de recetas “modernizadoras” y globalizantes, las reflexiones políticas y éticas de Las Casas son una alerta para todo aquél que considera necesario poner a la humanidad como principio básico e inalienable.

Bibliografía

Libros

- Cardoso, Ciro y Pérez Brignoli, Héctor, 1984, *Historia económica de América Latina, tomo I*, Barcelona
- Capdevila Nestor, 1998, *Bartolomé de Las Casas, Une politique de l'humanité : l'homme et l'empire de la foi*, Paris, Editorial Cerf
- Colectivo, 1974, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Sevilla, editorial Universidad de Sevilla
- Dussel Enrique, 1992, *1492 : L'occultation de l'autre : « Critique du mythe de la Modernité »* Paris, Editions Ouvrières.
- Gillen Charles, 1995, *Bartolomé de Las Casas: une biographie*, Paris, Editorial Cerf
- Las Casas Bartolomé, 1975, *Apología de Juan Ginés de Sépulveda contra Fray Bartolomé de las Casas y de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sépulveda*, traducción, introducción y notas, Angel Losada, Madrid, Editorial Nacional
- *Apologética Historia Sumaria*, 1968, Edición E. O'Gorman, México, Instituto de Investigaciones Históricas Universidad Nacional Autónoma de México
- *De imperatoria sui regia potestate*, 1984, Edición crítica bilingüe, Madrid, Luciano Pereña, JM Pérez Prendes
- *Del único modo de traer a todos lo pueblos a la verdadera religión*, 1968, Mexico Edición FCE
- *Historia de las Indias*, 1986, Caracas, Biblioteca Ayacucho
- *Tratados*, 1965, México, Edición Biblioteca Americana, tres tomos
- Habermas, Jürgen, 1989, *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Editorial Tecnos.
- Hanke Lewis, 1949, *Bartolomé de Las Casas : Pensador político, Historiador, Antropólogo*, La Habana, Ediciones Biblioteca Pública, Sociedad Económica de Amigos del País
- Manh-Lot Marianne, 1960, *Bartolomé de Las Casas : Une théologie pour le Nouveau Monde*, Paris, éd. Desclee de Brouwer
- 1964, *Bartolomé de Las Casas : l'Evangile et la force*, Paris, Editorial Cerf
- Mires Fernando, 1986, *En nombre de la cruz*, San José, Costa Rica, DEI
- , 1991, *La colonización de las almas*, San José, Costa Rica, DEI

Queraltó Moreno Ramón, 1976, *El pensamiento filosófico político de Bartolomé de Las Casas*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispánicos

Saint-Lu André, 1968, *La Vera Paz. Esprit évangéliste et colonisation*, Paris, Centre de recherches hispaniques.

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

Artículos

Cantù Francesca, 1987 « La dialectique de Las Casas et l'Histoire » in Las Casas et Vitoria, *Le supplément, revue d'éthique et théologie morale*, (mars)

Martí, José, *Nuestra América*, edición digital tomada de: http://www.analitica.com/bitBiblioteca/jmartí/nuestra_america.asp.