

Gustavo V. García\*

## ↳ La invención “ética” del sujeto indígena en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*

**Resumen:** En la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Bartolomé de Las Casas “inventa” un sujeto indígena como “criatura de Dios” y súbdito de Castilla. Reprobando la violencia de la conquista, este texto defiende y reafirma la naturaleza humana del amerindio. Además, y esto es acaso lo más actual de su alegato, inaugura en el Nuevo Mundo la construcción ética del *otro*, la discusión teórica y la praxis defensora de los derechos humanos, los tópicos centrales de la moderna literatura de testimonio. Asimismo, aunque la *Brevísima relación* inicia la “leyenda negra” de España, también busca preservar sus intereses. En efecto, Las Casas escribió las páginas más duras contra una de las “Españaes” –conquistadores y encomenderos–, pero también apeló con esperanza y pasión a la “España” que podía detener el genocidio: el monarca y su poder. Negación y afirmación, la ambigüedad ideológica lascasiana intenta extirpar el mal en América e impedir la eventual destrucción del Imperio: el castigo divino.

La literatura colonial debe mucho al padre Bartolomé de Las Casas. Éste, además de producir y preservar los “diarios” de Cristóbal Colón, fue el primero en inventar un sujeto indígena proponiendo respetar sus derechos como “criatura de Dios” y súbdito del reino de Castilla. Las implicaciones prácticas e ideológicas de esta postura son enormes. En contraposición a los conquistadores, el “apóstol de las Indias” defiende y reafirma la naturaleza humana de los nativos americanos.<sup>1</sup> También, y acaso esto es lo más actual de

---

\* Gustavo V. García se graduó en *Economía y Literatura Hispanoamericana*, con un doctorado en *Filosofía y Letras* por la University of Wisconsin; actualmente es profesor de *Cultura y Literatura Latinoamericana en Indiana University-Purdue University*. Será publicado dentro de poco su libro titulado (Auto)construcción y emergencia del sujeto testimonial en la literatura latinoamericana (*Madrid: Pliegos*).

<sup>1</sup> Abellán, siguiendo a O’Gorman, estima que “nadie”, en el siglo XVI, pensaba con seriedad que los amerindios fuesen “animales, brutos o seres irracionales” (1986: 461). Otros, empero, aportan datos que prueban lo contrario. De acuerdo a Mahn-Lot, el Consejo de Indias admitía (en 1534) que los indios no son seres racionales (1982: 97). Por otro lado, una gran mayoría de tratadistas peninsulares, pese a que “reconocían” la naturaleza humana de los indígenas, los consideraban inferiores a los europeos. El propio Abellán proporciona ejemplos: “fray Pedro de Gante los describe como animales sin razón” (1986: 461); “Fray Domingo de Betanzos dijo que ‘eran bestias y que tenían pecados y que Dios los había sentenciado y que todos perecerían’” (466). Para Vargas Machuca los indios eran tan flojos que preferían morir a trabajar, y sus costumbres eran tan depravadas que tenían hasta 30 mujeres. Tomás de Ortiz, por su parte, considera que los indígenas no sólo son mentirosos, criminales, vengativos, traidores y ladrones, sino que tampoco tienen familia, alma y, cosa grave, carecen de barbas: “y si algunas les nacen, se las arrancan” (Abellán 1986: 466-467).

su alegato, inaugura en estas tierras la construcción ética del *otro*, la discusión teórica y la praxis defensora de los derechos humanos, los tópicos centrales de la moderna literatura de testimonio.<sup>2</sup>

## Un hombre de la Iglesia

De todos los escritos de Las Casas ninguno es tan conocido como la *Brevisima relación de la destrucción de las Indias* (1552), texto polémico donde construye una “alteridad indígena” que todavía influye en la visión que se tiene del indígena latinoamericano. La *Brevisima relación*, cuyo contexto referencial es muy complejo<sup>3</sup>, inicia la ruptura con las prácticas discursivas que justificaban la Conquista y ofrece, desde una perspectiva teológica, una respuesta ética y jurídica a las interrogantes que planteaba el descubrimiento de América.<sup>4</sup> La posición de la Corona era ambigua al respecto. Si por una parte respaldaba de manera “práctica” la acción de los “descubridores”, conquistadores y encomenderos en resguardo de sus intereses políticos y económicos; por otra, de un modo “abstracto”, le interesaba resolver el problema moral que la “posesión” de América y los amerindios le ocasionaba recurriendo a doctrinas muchas veces contrapuestas.<sup>5</sup> El derecho natural –aquél que no está escrito ni codificado y que tampoco tiene el respaldo coercitivo de ningún Estado– “protegía” a los indígenas<sup>6</sup>, en tanto que el derecho de gentes, por considerarlos seres inferiores, “justificaba” su sometimiento en razón a la guerra justa:

[Ginés de Sepúlveda] [b]asándose en Aristóteles declaró que los indios eran bárbaros, amenes y siervos por natura; los creía necesariamente ligados a los hombres de razón superior, como eran los europeos, relación que beneficiaba a ambos, porque por la misma naturaleza, los unos debían gobernar y los otros, faltos de capacidad propia, sujetarse; *si los indios resistían podían ser dominados por guerra* (Zavala 1988: 25; énfasis mío).

<sup>2</sup> La escritura de testimonio, una forma nueva de hacer “literatura”, corrige el canon cultural y sus versiones del sujeto subalterno por medio de la afirmación de una identidad alternativa a la dominante. Para una discusión más profunda acerca de este género, ver los trabajos de Beverley (1987), (1989) y (1993a); Beverley/Achugar (1992); Gugelberger/Kearney (1991); Jara/Vidal (1986); Sklodowska (1990/1991) y Yúdice (1992).

<sup>3</sup> André Saint-Lu (1991) ofrece una valiosa información sobre este tema.

<sup>4</sup> José Luis Abellán agrupa los “problemas” originados por el “descubrimiento de América” en tres grandes grupos: “1) los derivados del supuesto derecho al dominio político que España tenía sobre las tierras recién descubiertas y, en consecuencia, de la legitimidad de la soberanía española; 2) los derivados de la licitud o ilicitud de la guerra que se hacía a los indios, que habrían de repercutir necesariamente sobre el derecho a la conquista; y 3) por último, los conectados con la naturaleza del indio, y como corolario de la opinión que se tuviese al respecto, el justo régimen en que habían de vivir los indios” (1986: 429). Consultar también el libro de Silvio Zavala (1988: 15-29).

<sup>5</sup> Rolena Adorno proporciona un resumen sobre este tópico (1992: 47-66).

<sup>6</sup> De acuerdo a Beuchot, Bartolomé de Las Casas “[u]tilizó la idea del derecho natural para oponerse a las injusticias que se cometían. Incluso con el derecho natural se opone al derecho de gentes que, como sabemos, en ese entonces legitimaba la esclavitud. Gracias a su concepción y aplicación del derecho natural, Las Casas trascendió y superó la misma circunstancia de la época y se adelantó a los tiempos futuros” (1999: 103).

Muchos eruditos y hombres de la Iglesia Católica –Antonio de Montesinos<sup>7</sup>, Alonso de Torres y Francisco de Vitoria– intervinieron en esta controversia argumentando a favor de los indios doctrinas cristianas, principios aristotélicos o tomistas, y postulados de filosofía moral y política fundados en la naturaleza “racional” de los seres humanos. Aquí interesa notar que a pesar de que la primera historia del descubrimiento y la conquista de América fue obra de un humanista –Pedro Mártir de Anglería–, los humanistas españoles, en general, no se interesaron ni en las nuevas tierras ni en los problemas morales que habían surgido en ellas. La ausencia del humanismo fue llenada por la acción evangelizadora de la Iglesia, ávida de “salvar almas” y expandir su influencia en el Nuevo Mundo: “Fueron misioneros los que protestaron contra los abusos de los conquistadores; fueron teólogos eclesiásticos y no humanistas los que discutieron la justificación de la conquista española, defendieron los derechos de los indios y sentaron la base de un nuevo derecho internacional” (Kohut 1992: 477). La doctrina y el interés práctico del catolicismo determinó que en términos ideológicos el debate fuera favorable a los indígenas antes de la intervención de Las Casas en las colonias. Asimismo, no hay que perder de vista la presión de la Iglesia para que el poder político aprobara leyes que protegían a los amerindios: “Hacia 1493 se da a conocer la bula *Inter caetera*, en la que se describen los propósitos pastorales de las misiones de Indias para asegurar la libertad de los indígenas. El 20 de junio de 1500 los Reyes Católicos aprobaron formalmente la libertad de los nativos, desechando todo sistema que impusiera la servidumbre” (Jalif de Bertranou/González 1992: 33-34). Además de estos antecedentes, cito otros que influyeron o reafirmaron las convicciones de Bartolomé de las Casas. En sus comentarios a Tomás de Aquino (1517), el cardenal Cayetano favorece la vía pacífica de penetración en las Indias:

Creía que la vía había de ser apostólica, por convencimiento de los gentiles y no por obra de la violencia. Porque Cristo, a quien fue dada toda potestad en el cielo y en la tierra, envió a tomar posesión del mundo, no a soldados, sino a santos predicadores, *como ovejas entre lobos*; los cristianos pecarían gravemente si por las armas quisieran ampliar la fe de Cristo; no serían legítimos señores de los indios, sino que cometerían magno latrocinio y estarían obligados a la restitución, como impugnadores y poseedores injustos (Zavala 1977: 33; énfasis mío).

El comentario del cardenal Cayetano establece la agenda lascasiana de reemplazar a encomenderos y conquistadores con soldados de la Iglesia Católica; prefigura, adicional-

---

<sup>7</sup> La acción de este fraile, el precursor inmediato de Las Casas, inspiró a la reina Isabel, al cardenal Cisneros y a Carlos V dictámenes a favor de los indígenas: “Con la voz vibrante del dueño de la verdad que defiende una causa justa y con el índice del fiscal que ve el reo impune, fray Antonio de Montesinos, en su sermón del domingo antes de Navidad de 1511, apostrofará a sus feligreses: Yo soy la voz de Cristo que clama en el desierto de esta isla [...] escuchadme [...] que estáis en pecado mortal [...] por la crueldad y la tiranía con la que tratáis a esta gente [...] ¿Qué derecho tenéis para hacerles guerra? ¿Qué derecho tenéis para someterlos a una cruel servidumbre? [...]. Curioso y/o paradójico, la voz que clamó en el desierto de América hizo un eco rotundo en España, no así en las Colonias. Tanto la reina Isabel, como Fernando, el cardenal Cisneros y Carlos V dictaminaron porque se aliviase la suerte del indio si no desde un punto de vista humano o humanitario, sí desde un punto de vista ontológico y teológico: restar de sus conciencias la responsabilidad de la suerte del aborigen americano” (Sacoto 1975: 137-139).

mente, uno de los símiles más empleados en la *Brevísima relación*: los indios “como ovejas entre lobos”<sup>8</sup>. Explicando estas ideas, fray Bartolomé refiere que en 1520, en La Coruña, la Corte de Carlos V trató el tema de los indígenas de América:

Finalmente, en cierta sesión que se tuvo en uno de aquellos siete días, el cardenal Adriano, que después fue papa, hizo a todos una solemnísimas y doctísimas oración, probando por razones naturales, auctoridades de la Ley divina y de los sanctos doctores, de los derechos y leyes humanas y eclesiásticas, cómo aquestas gentes infieles habían de ser traídas al conocimiento de Dios y al gremio de su santa Iglesia por paz y amor y vía evangélica, según la forma por Cristo establecida, y no por guerra ni servidumbre, *tácitamente condenando la vía mahomética que en entrar en estas tierras nuestra gente española había tenido*. Fué de tanta eficacia esta oración del sancto cardenal, que todos, o al menos los más, consintieron y alabaron su católica doctrina [...] por manera que allí se determinó que los indios generalmente debían ser libres y tratados como libres y traídos a la fe por la vía que Cristo dejó establecida (1985: III, 361; énfasis mío).

Según Las Casas, el cardenal Adriano condena “tácitamente” la violencia de los españoles contra los indios porque los cristianos deben comportarse como tales y rechazar la “vía mahomética” todavía fresca en la memoria colectiva de la península. También interesa resaltar que el cura sevillano no tiene dudas de que el futuro papa “probó” con “razones naturales y divinas” la libertad de los indios. La *Brevísima relación* exhibe una orientación similar: el argumento de Las Casas es un argumento de autoridad y no de razonamiento, en especial cuando se trata de “probar” sus denuncias. Opiniones similares a la del cardenal Adriano y formuladas por otros miembros prestigiosos de la curia católica, proporcionaron a fray Bartolomé el esquema básico de su testimonio a favor de los amerindios, aspecto reforzado cuando estas ideas fueron incorporadas a la doctrina oficial cristiana. En 1537 el papa Paulo III emite la bula *Sublimis Deus* —la “Carta Magna de los Indios”— donde establece la “racionalidad” de éstos y su derecho a la libertad y a la propiedad privada. Ese mismo año, el 9 de junio, el sumo pontífice complementa su doctrina con un breve que reafirma la condición humana de los indígenas. La importancia de este documento justifica la extensión de la cita<sup>9</sup>:

Nosotros, pues, que aunque indignos, tenemos las veces de Dios en la tierra y procuramos con todas las fuerzas hallar sus ovejas que andan perdidas fuera de su rebaño, para reducir las a él, pues es este nuestro oficio, conociendo que aquestos mismos indios, como verdaderos hombres, no solamente son capaces de la fe de Cristo, sino que acuden a ella, corriendo con grandísima prontitud según nos consta, y queriendo proveer en estas cosas de remedio conveniente, con autoridad apostólica, por el tenor de los presentes, determinamos y declaramos, que los dichos indios y todas las demás gentes que de aquí adelante vinieren a noticia de los cristianos, aunque estén fuera de la fe de Cristo, no están privados ni deben serlo de su libertad, ni del dominio de sus bienes, y que no deben ser reducidos a servidumbre declaran-

<sup>8</sup> Estas adjetivaciones eran comunes cuando se trataba de distinguir entre “cristianos” e “infieles”. De acuerdo a Saint-Lu: “Ya en las crónicas medievales de la invasión de España por los moros, éstos eran los ‘lobos’ devoradores de ‘ovejas’” (1991: 32).

<sup>9</sup> Helen Rand Parish afirma que Bartolomé de Las Casas fue el “autor e inspirador de estos trascendentales decretos papales” (1993: 145).

do, que los dichos indios y las demás gentes han de ser atraídos y convidados a la dicha fe de Cristo, con la predicación de la palabra divina y con el ejemplo de la buena vida. Y todo lo que en contrario de esta determinación se hiciere, sea en sí de ningún valor, ni firmeza, no obstante cualesquier cosas en contrario, ni las dichas, ni otras en cualquier manera (citado por Zavala 1988: 48).

Este breve “legítima” la actuación de Bartolomé de Las Casas, puesto que ya no se trata de la opinión de un hombre piadoso, sino de la doctrina oficial del Vaticano expresada por la “infalibilidad” del papa en su condición de Vicario de Cristo. Sin el respaldo de este tipo de documentos, es probable que el dominico hubiese enfrentado una oposición más intransigente por parte de conquistadores, encomenderos, teólogos, funcionarios reales, juristas e historiadores comprometidos con la conquista de América. El argumento papal es asaz explícito. Los indios, “como verdaderos hombres”, son sujetos de derecho, gozan de libertad y dominio sobre sus bienes. No pueden, por tanto, ser privados de estas prerrogativas bajo el pretexto de no profesar la fe católica. Es más, el breve recalca que los nativos americanos no deben ser convertidos por medios violentos, sino con la “predicación de la palabra divina” y “el ejemplo de la buena vida”. Con este documento, por lo menos en teoría, se incorpora al indígena al “rebaño” occidental. Las Casas, celoso servidor de la Iglesia, tiene que obedecer estos principios y hacerlos conocer en su diócesis del Nuevo Mundo. Su mérito, sin embargo, radica en haber sobrepasado sus funciones pastorales asumiendo un papel muy activo y eficaz: denunciar personalmente las atrocidades cometidas por los conquistadores en contra de otros seres humanos: “La idea que el habitante del Nuevo Mundo no es inferior al del Viejo, predomina en Las Casas; para él, el indio es otro miembro más de la familia humana, hasta ahora desconocido” (Durán Luzio 1991: 15).

## Del “desierto” americano a la corte de España

En la *Historia de las Indias* (1985: III, 96), el cura sevillano deja entrever que su frustración y el convencimiento de que “clamaba en el desierto” americano le hicieron regresar a España para dar su testimonio ante el rey (1546) y, según Abellán: “con idea de dar la batalla en el mismo terreno donde se producían las más altas decisiones” (1986: 419).<sup>10</sup> Por lo visto, fray Bartolomé comprendió que lo dicho en la metrópoli tenía mayor efectividad que lo que se predicaba en las Indias.<sup>11</sup> Esta denuncia directa es fundamental en el proceso de producción de la *Brevísima relación*, ya que inicia la relación de un sujeto marginado —el indio— con centros de poder a través de un agente cultural con acceso a autoridades e instituciones oficiales. Las Casas, sin duda el primer intermediario tes-

<sup>10</sup> De acuerdo a Beatriz Pastor: “El que Las Casas escogiera para dar su batalla esta vez no un territorio más o menos remoto de la colonia sino la corte y específicamente el ámbito [sic] de la ley revelan su lucidez frente a fracasos anteriores. Frente a proyectos anteriores que requerían el aislamiento con respecto a la sociedad dominante como condición necesaria para el éxito, esta vez Las Casas se instala en el centro mismo del poder que está dominando América —la corte— y se apropia del instrumento central de esa dominación: la ley” (1992: 42).

<sup>11</sup> El testimonio moderno prioriza el rol de los centros de poder en la difusión y recepción de su agenda.

timonial, sabe que la efectividad del *testimonio* se encuentra íntimamente relacionada a su recepción por la estructura del poder político. Por otro lado, sus actitudes de atribuirse la representación de los “sin voz” son los antecedentes inmediatos de la “fórmula” testimonial contemporánea donde un sujeto subalterno, aprovechando la simpatía de un intelectual comprometido con su agenda, hace conocer su relato en centros de poder antes que en su propio entorno social.

Las denuncias orales del “defensor de los indios”, en América y en España, desarrollaron y profundizaron su discurso privilegiando determinadas formas enunciativas. Para empezar, su formación eclesiástica influyó en el uso de hipérbolos y figuras de pensamiento propias del lenguaje bíblico.<sup>12</sup> También es posible que la reacción de sus oyentes haya condicionado la vehemencia y la ¿exageración? de su alegato. Asimismo, sus intervenciones orales expresadas por medio de ciertas “técnicas narrativas”, le permitieron experimentar con el tema y observar el interés que generaba en círculos de influencia política. Este entrenamiento fue crucial para la redacción del libro<sup>13</sup>: “En cuanto a la composición de la *Brevísima relación*, se sabe que fue precedida de amplias exposiciones orales, lo que supondría una primera redacción muy detallada, en la famosa Junta vallisoletana de 1542 convocada para examinar los problemas de las Indias, y posiblemente, el mismo año, ante el propio Carlos V” (Saint-Lu 1991: 21). El éxito del testimonio oral del padre Las Casas fue, entonces, el paso preliminar para elaborar sus propuestas a partir de un fetichismo que le servirá como eje central de su argumento: la escritura y su convicción de que el conocimiento de los hechos por medio de ella puede transformar el mundo. La oralidad del discurso lascasiano es, por lo visto, la etapa previa y necesaria para su reproducción escritural en condiciones más ventajosas que la primera.<sup>14</sup> Las Casas confirma esta hipótesis cuando, en el “Argumento del presente Epítome”, explica que entre las cosas

[...] admirables y tan no creíbles [...] son las matanzas y estragos de gentes inocentes, y despoblaciones de pueblos, provincias y reinos que en ellas se han perpetrado [...]. Las unas y las otras refiriendo a diversas personas que no las sabían el obispo Fray Bartolomé de las Casas o Casaus, la vez que vino a la corte después de fraile a informar al Emperador nuestro señor (como quien todas bien vistas había), y *causando a los oyentes con la relación dellas una manera de éxtasi y suspensión de ánimos, fue rogado e importunado que destas postreras pusiese algunas con brevedad por escrito* (1991: 69; énfasis mío).

El éxito, según esta cita, fue total. El “testimonio” del dominico no sólo causó “éxtasi y suspensión de ánimos”, sino que también generó tal interés que sus oyentes le “rogaron” que escribiera “con brevedad” sobre el tema. Este ruego, que encubre un reparo de su auditorio, me lleva a inferir que ya en ese tiempo la vehemencia argumentativa de Las Casas irritó el chauvinismo de unos y preocupó a los moderados. Las denuncias, empero, eran tan graves que no podían ser ignoradas: le “importunaron” –dice– para que no fuera

<sup>12</sup> El ensayo de Mario Rodríguez de León (1992) trata, aunque con brevedad, el “estilo apocalíptico” de la *Brevísima relación*.

<sup>13</sup> Proceso similar se observa en la producción del testimonio contemporáneo, en especial el de Rigoberta Menchú y el de Domitila Barrios de Chungara.

<sup>14</sup> Siglos después, una indígena de rasgos lascasianos, Rigoberta Menchú, utilizó similar procedimiento.

tan prolijo en su escrito. El objetivo de esta estrategia, puesto que no podían acallar al cura “indiano”, era recortar para limitar y suavizar el tono de su discurso. Independientemente de estos reparos hipotéticos, las denuncias lascasianas se hicieron más efectivas cuando fueron transmitidas por escrito, forma privilegiada por la historiografía y administración imperiales.

## Discurso y poder escritural

Antes de analizar el cuerpo textual de la *Brevísima relación* –y por la importancia que tiene sobre el mismo–, hay que notar que Bartolomé de Las Casas escribió el epítome y el prólogo de su libro en 1552, es decir, diez años después de haberlo concluido (Saint-Lu 1991: 28). En ese lapso de tiempo, el “apóstol de los indios” hizo correr mucha tinta en otros escritos. El epítome y el prólogo resumen esa labor donde el fraile dominico se refiere al contexto de su obra a favor de los indígenas. Las páginas de esos elementos “posttextuales” tienen el fin práctico de convencer al príncipe Felipe de denegar las peticiones de conquista. Para ello, Las Casas construye un discurso que, a riesgo de contradecir la historiografía oficial<sup>15</sup>, se inserta en la ideología del imperio recordándole al heredero del monarca sus obligaciones con sus súbditos. Tal alegato es o quiere ser parte integral del poder oficial de la época. La relación entre discurso y poder, según Foucault, es estrecha e indisoluble; el uno aspira al segundo, en tanto que éste se (con)funde y/o intenta (des)articular al primero: “as history is constantly teaching us, discourse is not simply that which translates struggles or systems of domination, but is the thing for which and by which there is struggle, discourse is the power which is to be seized” (1981: 52-53). El fraile dominico aspira a controlar el poder por medio del “discurso del poder”, objetivo que, tal cual se verá luego, justifica su propósito y, hasta cierto punto, sus “exageraciones”.

Bartolomé de Las Casas escribe para “cambiar” el mundo. La palabra, para él, funciona como una espada con la que quiere extirpar el mal en las Indias e inaugurar su “verdadera” evangelización. En efecto, su meta no se reduce a una denuncia, sino que se prolonga en “recomendaciones” al príncipe Felipe sin apartarse demasiado de la ideología imperial. El obispo de Chiapas apela al poder desde el poder porque su mensaje es inmediato; tiene la “urgencia” que reclama el testimonio contemporáneo (Aguiluz Ibargüen 1992: 209; Beverley 1987: 9): las Indias están siendo destruidas y la Corona debe cumplir con su responsabilidad ética y jurídica de detener el mal en esas tierras. La primera de sus admoniciones, y tal vez la más efectiva, sugiere que el futuro monarca –siguiendo preceptos cristianos– debe considerar a los indios como pertenecientes al “linaje humano” y, en consecuencia, tratarlos como “hijos” tal cual corresponde a un rey (1991: 71). A partir de esta premisa, además de consideraciones políticas y jurídicas, el padre Las Casas establece entre indios y españoles, una relación lógica de identidad

---

<sup>15</sup> Santa Arias, en su ensayo sobre la *Historia de las Indias*, considera que: “Las Casas utilizó la escritura con el propósito fundamental de presentar su versión de la historia, una ‘verdad’ cuya intención era la de refutar la visión colonialista de la historia que había sido presentada por los historiadores oficiales” (1991: 31).

donde A no se diferencia de B: amerindios y peninsulares son “hijos”, es decir, súbditos de la Corona. Mas cuando se trata de resaltar rasgos “naturales”, Las Casas transforma su ecuación de identidad en otra de contradicción al extremo: A es diferente de B. Por esto fray Bartolomé presenta a todos los indios como “buenos”, “inocentes”, “virtuosos” y “víctimas” de los españoles “malos”, “tiranos”, “degenerados” y “verdugos”. En este planteamiento de la *Brevísima relación* puede notarse la presencia de un irracionalismo ético donde los valores no se fundamentan: se asumen a favor de unos en desmedro de otros. En suma, entre españoles e indígenas existe una desigualdad ética aunque política y jurídicamente son iguales.

Una vez establecido ese marco teórico referencial al que volverá una y otra vez en el cuerpo del relato, fray Bartolomé, de manera muy diplomática, le recuerda al príncipe las virtudes “naturales” de un rey para “disipar” el mal de su reino. La “falta de noticias”, dice el dominico, ocasiona —estrategia retórica con la que evita ofender al príncipe Felipe— la presencia del mal en las Indias cuyos “grandes reinos” fueron “concedidos y encomendados por Dios y por su Iglesia a los Reyes de Castilla, para que se los rigiesen y gobernasen, convirtiesen y prosperasen temporal y espiritualmente” (1991: 72). Las Casas alude en este pasaje a la bula del papa Julio II, *Universalis Ecclesiae* (5 de agosto de 1508), que “concede” a los Reyes Católicos y a sus sucesores, el dominio del Nuevo Mundo. Esta concesión, empero, conlleva la responsabilidad monárquica de lograr la prosperidad para sus nuevos súbditos: “Las Casas defendió la idea de que la donación papal a la Corona llevaba implicado, por parte de ésta, el bienestar material y espiritual del indio” (Ortega 1989: 73). Por medio de estos juicios el cura sevillano transforma al indígena en “hermano” de los conquistadores y establece, al mismo tiempo, un tipo *otro* de hombre —el indio como vasallo— por la gracia de Dios y la generosidad de la Iglesia con el reino de Castilla. Así destruye, ideológicamente, las bases violentas de la Conquista cuyo fracaso “moral” es objeto de crítica porque los conquistadores actúan “desde la injusticia”: son los no-cristianos en términos éticos y, jurídicamente, los malos súbditos cuyas “traiciones y maldades que han cometido” (1991: 69) comprometen la imagen y autoridad del monarca que no sabe lo que ocurre en sus dominios allende el océano.<sup>16</sup> Así pues, la violencia de la Conquista se opone a la autoridad de la Iglesia y de la Corona originando un desequilibrio pernicioso para ambas instituciones no sólo por sus implicaciones prácticas —rebeldía y desconocimiento de las enseñanzas cristianas y de las leyes imperiales—, sino, cosa más grave, por sus consecuencias religiosas y morales: el castigo divino. Esta energía ética institucional determina su práctica de resistencia privada al mal imperante en el Nuevo Mundo. Las Casas cumple, de esta manera, los preceptos bíblicos de: “No seguirás a los muchos para hacer mal” (Éxodo 23.2) y “Apártate del mal, y haz el bien” (Salmos 37.27).

Combinando sus preceptos religiosos con una lógica utilitarista, Las Casas, al contrario de los conquistadores y dueños de encomiendas, se presenta como un súbdito leal que cumple con su obligación de informar al rey sobre las “iniquidades” que ocurren en las Indias en desmedro de España: la “despoblación” priva a la Corona de valiosos recur-

<sup>16</sup> Peñate, citando a Phelan, escribe que: “las protestas y relaciones de Las Casas eran un excelente medio de información para la Corona, atenta siempre ante la posibilidad de que los colonizadores pudieran desarrollar tendencias autonomistas contrarias al centralismo de Castilla” (1984: 32).

sos humanos y económicos. Afirma, a su vez, su condición de testigo y hombre de la Iglesia, puesto que no quiere ser “reo, callando, de las perdiciones de ánimas y cuerpos infinitas [...]” (1991: 72). El sujeto ético lascasiano fortalece su identidad cristiana criticando los métodos violentos de la Conquista. Esta posición le permite “obedecer” al monarca “desobedeciendo” a sus representantes políticos. Ahora bien, la verdadera aportación de la enseñanza lascasiana no consiste en el contenido de la misma –recordar al príncipe sus funciones como “padre” y “pastor”–, sino en la *desposesión* de la posición central del sujeto colonizador quien, frente a la otredad del indígena –“prójimo”–, es forzado a (re)plantearse relaciones sociales en base a una conciencia moral “universal” –ética cristiana– para reproducir en el Nuevo Mundo categorías europeas: “La función social de la moral estriba en regular las relaciones entre los hombres (entre individuos y entre el individuo y la comunidad) para contribuir así a mantener y asegurar determinado orden social” (Sánchez Vázquez 1969: 60). En consecuencia, el “apóstol de las Indias” está comprometido con la expansión imperial de una manera más sutil y “piadosa” que la de los conquistadores. Si bien la solidaridad de la “verdad” cristiana en Las Casas se manifiesta en la responsabilidad ética hacia el *otro*, práctica que subvierte la violenta acción política de la Conquista, ésta, paradójicamente, afirma la autoridad central invocada para restablecer el “orden” universal por medio de la “predicación de la palabra divina” tal cual recomendaba el papa Paulo III. Asimismo, fray Bartolomé, de una manera (in)consciente, aplica normas europeas al nativo americano al asignarle valores “cristianos” que no obstante entrar en conflicto con los de los conquistadores, pertenecen a una misma tradición cultural. El indígena, según esta perspectiva, es el espejo donde Las Casas se mira y refleja a sí mismo. El etnocentrismo lascasiano es comprensible porque pretende incorporar la “indianidad” a la civilización europea con métodos menos violentos: la evangelización pacífica. Tal cual puede inferirse, la reforma lascasiana es procedimental; su doctrina –por muy opuesta que sea a la de los conquistadores– se propone el mismo fin: someter a los indios. El obispo de Chiapas, por esta postura, no es menos colonialista que sus tan censurados españoles: “Las Casas propone un compromiso entre el bienestar de los indígenas y el provecho de la Corona y de los colonizadores, cuyos intereses quedarían salvaguardados” (Peñate 1984: 26). Ciertamente, el “apóstol de América” escribe para proteger a los indígenas, pero no hay que confundir sus intenciones con el significado de su obra.

### La “memoria del mal”

Para Bartolomé de Las Casas, el cristianismo vendría a ser el “lado positivo” de la penetración europea en las Indias. La acción política peninsular –tal cual parece insinuar– debería estar confinada al orden espiritual o, por lo menos, subordinada a éste. El paso previo de esta agenda requería poner “perpetuo silencio” a las demandas de los “malos cristianos”: “Vuestra Alteza tenga por bien de con eficacia suplicar y persuadir a Su Majestad que deniegue a quien las pidiere tan nocivas y detestables empresas, antes ponga en esta demanda infernal perpetuo silencio, con tanto terror que ninguno sea osado dende adelante ni aun solamente se las nombrar” (1991: 73). De esta cita se colige que Las Casas toma conciencia de que la ética cristiana que insinúa al monarca es paradójica. Si por una parte exige que los indios sean incorporados al reino como “hijos” –vasallos–,

su protección debe hacerse desde “fuera” de esta ética puesto que el “poder moral” –la impotencia manifiesta de Las Casas– sólo puede ser instrumentalizado por su exteriorización político-militar: así se comprende la “sugerencia” de “poner perpetuo silencio” a toda “infernial demanda” de potenciales conquistadores y encomenderos. Asimismo, con esa frase tan imperativa, fray Bartolomé, siguiendo los lineamientos de la curia católica, tenía la esperanza de que el vacío creado por la hipotética “denegación” de la empresa de la Conquista podía ser llenado por la acción evangelizadora de la Iglesia. Por esta razón considero que Las Casas no quiere “denunciar” los abusos de los conquistadores españoles con el único propósito de desprestigiar al imperio. Al contrario, el discurso de la “memoria del mal” –el relato de las torturas, violaciones, matanzas y masacres perpetradas por “lobos” contra “ovejas mansas e inocentes”– pretende transformar el Nuevo Mundo siguiendo los principios del catolicismo. Es por eso que Las Casas informa, desaprueba y censura, pero también opina y recomienda de acuerdo a sus intereses que en muchos casos se confunden con los del imperio, como por ejemplo, la política isabelina de proteger al indígena.<sup>17</sup>

Pero el tópico central de la *Brevísima relación* no es la destrucción de las Indias sino la decadencia moral de España. Las Casas “sabe” que los funcionarios imperiales, incluido el monarca, “saben” lo que ocurre en América. En este sentido, la “enseñanza” lascasiana es un discurso donde el maestro aporta al alumno lo que éste ya sabe pero “persiste” en ignorar. En síntesis, su desafío no es denunciar lo sabido, sino hacerlo de una manera eficiente y eficaz para tener éxito. La priorización de esta agenda determina que en su texto se combinen dos extremos irreconciliables: el maniqueísmo del propagandista y el espíritu crítico del intelectual. Ambas posiciones, aunque diferenciadas, no se excluyen porque son utilizadas a favor de sus protegidos. Su crítica es aguda y penetrante cuando recuerda al poder político, por medio del príncipe Felipe, que los indios son, por gracia de leyes “naturales y divinas”, “hijos” y súbditos de la corona castellana, es decir, lo “mismo” que “nosotros”. Pero cuando se trata de condenar las acciones de los conquistadores y encomenderos, el razonamiento crítico en la *Brevísima relación* no sólo “denuncia”, sino que también “predica” según las propias convicciones de su autor. La estrategia de Las Casas “defiende” a los unos “difamando” a los otros. Funda, así, una literatura de propaganda.<sup>18</sup> Creo que esto justifica su lenguaje tan áspero y metafórico que procede de la tradición bíblica. El fraile sevillano es un profeta que se mete a testificar para prevenir el resultado del juicio de Dios: la destrucción de España. Sus denuncias, entonces, no son un memorial de resentimientos y sí un escrito reiterativo que desarrolla la “memoria del mal” para influir en el ánimo de su lector privilegiado. Las Casas quiere producir asom-

<sup>17</sup> Para Las Casas, la muerte de la reina Isabel agrava la esclavitud. Esta estrategia es efectiva no sólo porque apela a los sentimientos del nieto de la soberana, sino que remite al precedente de la política isabelina de amparar a los indios. Sus sucesores, implica Las Casas, no deben apartarse de esa política: “Y es de notar que la perdición destas islas y tierras se comenzaron a perder y destruir desde que allí se supo la muerte de la serenísima doña Isabel [...] Porque la reina, que haya santa gloria, tenía grandísimo cuidado y admirable celo a la salvación y prosperidad de aquellas gentes, como sabemos los que lo vimos y palpamos con nuestros ojos y manos los ejemplos desto” (1991: 89).

<sup>18</sup> A juicio de Ortega y Medina: “El monumento jurídico más excelso del iusnaturalismo español del siglo XVI (La *Brevísima*, 1552) se convirtió en un instrumento propagandístico formidable para denostar a los aborrecidos españoles y fundamentar la llamada leyenda negra” (1987: 21).

bro ante el horror con la esperanza de que el príncipe Felipe y su entorno tomen conciencia y rectifiquen las injusticias (“cosas”) que suceden en las Indias.

Desarrollar la memoria del mal requiere la invención de un sujeto “indio” completamente indefenso y a merced de los conquistadores. No es lo mismo, por ejemplo, conmovirse con la muerte de un “salvaje” que con la de un ser “manso” e “inocente”. Esto explica por qué Las Casas inventa la tradición de representar a los nativos americanos como seres que habitan en la Edad Dorada o en el paraíso. La descripción que hace de un viejo indio lucayo en la *Historia de las Indias* me exime de cualquier comentario: “Parecíame ver en él a nuestro padre Adán, cuando estuvo y gozó del estado de la inocencia [...]” (1985: II, 354). Por otro lado, y la crítica no ha dicho mucho al respecto, fray Bartolomé, en su afán de influir en sus lectores, se arroga el conocimiento de los designios divinos y, lo más grave, de los amerindios a quienes reduce a un grupo homogéneo sin defecto alguno:

Todas estas universas e infinitas gentes *a toto género* crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bollicios, no rijosos, no querulosos, sin rancores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo (1991: 75-76).

Citas como la anterior muestran la contradicción entre el concepto lascasiano de “indio” y su realidad histórica. El planteamiento ideológico de Las Casas es admirable, pero le falta el rigor crítico y conceptual de no estereotipar –en términos utópicos– a sus protegidos. Para el obispo de Chiapas “todos los indios”, desde la Florida a la Tierra del Fuego, son iguales en las virtudes que les atribuye. La frase de Todorov es certera al respecto: “Las Casas ama a los indios pero no los conoce” (1987: 190). “Es impresionante”, continúa este autor, “ver cómo Las Casas se ve llevado a describir a los indios en términos casi completamente negativos o privativos: son personas *sin* defectos, *no* esto, *no* lo otro [...]” (1987: 176-177). En efecto, idealizar al “indio” pasando por alto su abigarrada especificidad es, después de todo, una forma de incompreensión y de incompetencia intelectual. Esta visión homogeneizadora –estereotipada– de los indígenas tiene su continuación, para destacar un ejemplo, en el testimonio de Rigoberta Menchú representada como la inocencia hecha mujer. La caracterización de Las Casas, pese a sus buenas intenciones, estigmatiza a sus “ovejas” como seres desnudos y débiles por “naturaleza” que requieren la “protección” del emperador y los mecanismos oficiales de poder. El indigenismo y el testimonio, con distinto énfasis, heredan su planteamiento. Hay, no obstante, diferencias apreciables entre estas corrientes. El indigenismo, cuyos representantes integran la elite latinoamericana, propugna la “protección” del indio por parte del Estado y su incorporación a la sociedad cultural “blanca” por medio de programas “educativos”. El testimonio indígena, al contrario, requiere la participación nativa y tiene una agenda y estrategias más complejas que la simple búsqueda de protección o incorporación a la estructura social dominante.

### Desigualdad ética entre “indios” y “españoles”

El punto de partida del padre Las Casas, explicitado por sus denuncias, favorece el “no matarás” bíblico. Esta premisa articula su toma de conciencia y su postura de res-

pensabilidad por sus actos, igual que la misma toma de conciencia y postura de los conquistadores e incluso del monarca, aspecto que explica la intencionalidad obsesiva de sus denuncias en base a la desigualdad ética entre indios y españoles:

En estas ovejas mansas y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas, entraron los españoles desde luego que las conocieron como lobos y tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, y hoy en este día lo hacen, sino despedazallas, matallas, angustiallas, afligilllas, atormentallas y destruillas [...] (1991: 77).

El mandato bíblico de “no matarás” emerge e implica, por encima de su referente moral, una amenaza para la salvación de España y del alma del monarca, puesto que para Las Casas la existencia es la ley suprema: los indígenas no son *otros* sino lo *mismo*. El proyecto lascasiano sería, de este modo, una radicalización necesaria de la imagen cristiana del hombre: la criatura universal es idéntica a su creador. Mas su lógica cristiana no se circunscribe al indio, sino que también se extiende al español encomendero o conquistador, el ser “cuya cobdicia y ambición ha hecho degenerar” (1991: 69) de hombre en “lobo”, “tigre” o “león”, es decir, en “animal”, en no-cristiano o, en “demonio”, que es otro de los símiles más empleados en la *Brevísima relación*: los españoles son “diablos encomenderos” (1991: 72) y sus “obras” son “endemoniadas” (1991: 165) e “infernales” (1991: 171).

En esta manipulación dialéctica de categorías irreconciliables, las atrocidades de los conquistadores “fundan” el mal, la mansedumbre e inocencia de los indios son la “resistencia” del bien y las denuncias de su “apóstol” “explican” el fracaso moral de la conquista: no el desgobierno del imperio. Tal vez por eso Las Casas no estigmatiza a “todos” los españoles (vocablo diferente de encomenderos y conquistadores), sino que describe casos específicos; acepta, por tanto, la existencia de excepciones. Y esas excepciones casi siempre asumen características y rasgos de soldados de Cristo, lo cual justifica reemplazar a los conquistadores con frailes predicadores de la “divina palabra” tal cual recomendaba el papa Paulo III. Por esto y siguiendo su agenda de construir un sujeto indígena lo más cercano posible al paradigma del hombre “cristiano”, el dominico equipara a los indios con los “sanctos padres en el desierto” (1991: 76) y con “buenos y concertados religiosos” (1991: 87): son inocentes y virtuosos. La conclusión de este razonamiento es contundente. Los indígenas, al ser “nosotros” –frailes o seres salidos del paraíso– son dóciles y mansos, es decir, buenos súbditos. Por el contrario, el español en las Indias es el *otro*, el reverso y la negación del cristiano; el “lobo” que en su afán de destruir y “despoblar” comete toda clase de atrocidades sin discriminar ni apiadarse de sus víctimas: “[e]ntraban en los pueblos, ni dejaban niños ni viejos, ni mujeres preñadas ni paridas que no desbarrigaban y hacían pedazos, como si dieran en unos corderos metidos en sus apriscos” (1991: 81).

La relación ética de contradicción al extremo entre conquistadores e indios se agudiza cuando Las Casas presenta la visión de éstos sobre aquéllos. Según el fraile sevillano, los indios para los conquistadores eran menos que “bestias”:

[...] por ser aquellas tierras tan felices y tan ricas, y las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas, a las cuales no han tenido más respecto, ni dellas han hecho más

cuenta ni estima (hablo con verdad por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo), no digo que de bestias (porque pluguiera a Dios que como a bestias las hobieran tractado y estimado), pero como y menos que estiércol de las plazas (1991: 79).

No hay cita más certera para describir la injusticia de la relación de los peninsulares con los amerindios. Al indígena, porque es “como y menos que estiércol”, se le puede perseguir, violar, torturar, matar y quemar. Es el ser que puede soportar todo y cuya vida no tiene valor alguno a menos que se trate de sacar provecho de ella. Las Casas insiste en esta relación extrema de desigualdad entre “iguales” –súbditos de Castilla– para mostrar, conmoviendo a sus lectores, los extremos intolerables a los que han llegado los “cristianos” de las Indias. Acoto otro caso que recalca, desde la perspectiva de encomenderos y conquistadores, la imagen del indígena como menos que bestia: una mercancía viva que se puede “alterar” –violar– para luego vender en las mejores condiciones posibles. Denuncia el “pastor de América”: “Este hombre perdido se loó y jactó delante de un venerable religioso, desvergonzadamente, diciendo que trabajaba cuanto podía por empreñar muchas mujeres indias para que, vendiéndolas preñadas por esclavas, le diesen más precio de dinero por ellas” (1991: 128). Nada se puede añadir a palabras tan terribles. El mal en las Indias penetra la inviolabilidad y contamina la dignidad de la vida de los indios en los vientres de sus propias madres: esclavos antes del parto, en el parto y después del parto. Estos y otros ejemplos, además de “educar” predisponiendo al príncipe –y a sus lectores– en contra de la acción violenta de la Conquista, refuerzan la explicación que Las Casas ofrece respecto a la presencia del mal en el Nuevo Mundo: “La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días [...]” (1991: 78). Al explicar las matanzas como producto de la codicia por el oro –la raíz del mal–, Las Casas ofrece una analogía bíblica muy efectiva: los españoles como adoradores del becerro de oro<sup>19</sup>, es decir, los idólatras, los no-cristianos.<sup>20</sup> Comentando este aspecto de la obra lascasiana, Rodríguez de León escribe que: “Según Las Casas en las Indias ‘menos se estima y reverencia y adora a Dios que al dinero’. Se ha trastocado el orden de la creación, pues ahora los indios y negros, seres humanos, son menos importantes que el oro y otros bienes materiales” (1992: 70).

Al contrario de encomenderos y conquistadores, Bartolomé de Las Casas, fiel a los preceptos de la Iglesia Católica, considera que los indios son sujetos. El *otro* indígena ya no está reducido al estado de un objeto, sino que piensa y expresa su voluntad. Es más, Las Casas, utilizando terminología europea, enfatiza la organización social de los indígenas cuando escribe acerca de “señores”, “reyes” y “reinos”. Esta estrategia de considerar al indio como un igual connota el hecho de que éste es el propietario natural de la tierra que habita y, sobre todo, de que es capaz de gobernarse a sí mismo. Pero el ejemplo más claro del indio como sujeto en la *Brevisima relación* es también una revelación en la que el dios de uno es el demonio del *otro* por obra de “cristianos” que “despueblan” las

<sup>19</sup> Gustavo Gutiérrez considera que Las Casas “[...] analiza –con perspectiva bíblica– la idolatría de quienes hacían del oro el Dios al que entregaban sus vidas. Esa denuncia se encuentra desde los primeros escritos de nuestro fraile y constituye uno de los ejes centrales de su pensamiento” (1989: 21).

<sup>20</sup> Ver la escena donde los indios consideran que el oro es el dios de los cristianos (Las Casas 1991: 91-2).

Indias. En este pasaje, el ser “ateo” indígena se enfrenta al imaginario absoluto cristiano para rechazarlo por completo y establecer su libertad de conciencia, el más humano de los derechos porque garantiza la facultad de elegir, de decir no y optar por la “herejía” que es, en definitiva, el derecho de escoger otra cosa. Las Casas escribe que el cacique Hatuey, antes de ser quemado vivo, prefiere ir al infierno y no al paraíso cristiano:

Atado al palo decíale un religioso de Sant Francisco, santo varón que allí estaba, algunas cosas de Dios y de nuestra fe, el cual nunca las había jamás oído, lo que podía bastar aquel poquillo tiempo que los verdugos le daban, y que si quería creer aquello que le decía, que iría al cielo, donde había gloria y eterno descanso, y si no, que había de ir al infierno a padecer perpetuos tormentos y penas. El, pensando un poco, preguntó al religioso si iban cristianos al cielo. El religioso le respondió que sí, pero que iban los que eran buenos. Dijo luego el cacique sin más pensar, que no quería él ir allá sino al infierno, por no estar donde estuviesen y por no ver tan cruel gente. Esta es la fama y honra que Dios y nuestra fe ha ganado con los cristianos que han ido a las Indias (1991: 92).

La ironía de Las Casas se luce en esta cita donde transforma los vínculos de poder entre españoles e indígenas en una relación ética a favor de sus protegidos. Los nativos, al ser víctimas de los conquistadores, están más cerca de Dios. En la relación ética “no matarás”, tan explícita en la propuesta de Las Casas, el *otro*, al estar más próximo a Dios, determina la conciencia “culpable” del sujeto central –Las Casas, el monarca y, por extensión, el imperio español–. Tal cual puede inferirse, en el centro de la argumentación del “apóstol de los indios” se encuentra un problema filosófico moderno: la diferencia y la elección entre el bien y el mal donde sus juicios sumarásimos son el “linchamiento moral” de la Conquista.

## La “difamación” del Imperio por un hombre de España

Mucho se ha escrito sobre la veracidad de la *Brevísima relación*. La polémica es inagotable e insoluble. Antes que tomar partido sobre esta cuestión, es útil recordar que la literatura de testimonio no tiene tanto que ver con la “verdad” –en realidad ningún escrito posee este atributo– cuanto con la veridicción del relato cuyo propósito es más ideológico que jurídico o literario: construir una identidad alternativa a la hegemónica. Si para Las Casas el indio es “dócil”, “bueno” e “inocente”, para los conquistadores es un “salvaje”, un “bárbaro” o un “caníbal” al que hay que someter por medio de la “guerra justa” (según el criterio de Sepúlveda). Entre estos extremos media un abismo que todavía no ha sido llenado. No descarto que el obispo de Chiapas haya exagerado sus denuncias en aras de sus propósitos ideológicos: es difícil creer todo lo que escribe sobre las Indias –en especial sus datos estadísticos– no lo es, empero, conmovirse con el relato de las atrocidades de encomenderos y conquistadores. Por otra parte, hay que creer mucho de lo que Las Casas escribe porque fue testigo de sus denuncias<sup>21</sup>: “Una vez vide” (o sus

<sup>21</sup> La credibilidad de Bartolomé de Las Casas se acentúa cuando enfatiza la autoría de otros en aquellos casos en los que no fue testigo de sus denuncias. Un ejemplo de esta técnica es el pasaje donde transcribe el escrito de fray Marcos de Niza (1991: 160-163).

variantes) es la letanía que se repite en la *Brevísima relación* (1991: 79, 81, 82, 87, 92, 93, 94, etc.). La memoria, por medio de estas palabras, funciona como prueba e instrumento para desarrollar su agenda. En efecto, “Una vez vide” es la voz que clama justicia. “Una vez vide” es la maldición que persigue a conquistadores y encomenderos. “Una vez vide” es el arma que protege al indio. “Una vez vide” es el discurso acusador que todavía inquieta la conciencia de no pocos peninsulares. Y “Una vez vide” es, también, la “prueba” enunciativa que funda la literatura de testimonio.

Además de sus denuncias en calidad de testigo ocular, Las Casas incluye en la *Brevísima relación* fragmentos textuales de otros religiosos que demuestran que este escrito no puede ser catalogado como un libelo unilateral y subjetivo.<sup>22</sup> Así, por ejemplo, fray Juan Fernández de Angulo, obispo de Sancta Marta, informa al Emperador que en las Indias: “[...] no hay cristianos sino demonios, no hay servidores de Dios ni de Rey, sino traidores a su ley y a su rey. Porque en verdad quel mayor inconveniente que hallo para traer los indios de guerra y haellos de paz, y a los de paz al conoscimiento de nuestra fe, es el áspero y cruel tractamiento que los de paz reciben de los cristianos” (Las Casas 1991: 135). Por lo visto, el padre Las Casas no es el único español interesado en “difamar” a España.

Las graves denuncias planteadas por la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* han originado una interrogante ineludible en los estudios lascasianos: ¿cuál ha sido su efectividad en el proceso histórico de América? Conquistadores y encomenderos destruyeron grandes civilizaciones amerindias. Su acción –justa o no– ha legado naciones híbridas que buscan el espejo donde mirarse: la “identidad” todavía está en proceso de formación. Ahora bien, aparte de iniciar la crítica anticolonialista y la discusión de los derechos humanos, ¿qué es lo que ha dejado la *Brevísima relación*? No estoy seguro de la respuesta, pero sí de que no ha servido para lo que fue concebida: liberar al indio y contribuir a su conocimiento. Al contrario, sus páginas, por una de esas ironías que el tiempo reserva a algunos libros, han perpetuado dos visiones tan falsas como opuestas: la “maldad” de España y la “debilidad” indígena, cara y cruz de una estereotipación que todavía perdura en la leyenda negra y el mito del buen salvaje. Sin embargo, el fracaso moral de la Conquista ¿era el fracaso de España? No para Las Casas. Su crítica a los conquistadores y encomenderos y su anhelo de reemplazarlos por religiosos así lo sugiere. Para el “apóstol de los indios” la “verdad” está por encima de todo; pero esta categoría ética también tiene un propósito práctico ya que funciona como una “confesión” terapéutica por los “pecados” de España: “Since the Middle Ages at least, Western societies have established the confession as one of the main rituals we rely on for the production of truth [...] next to the testing rituals, next to the testimony of witnesses, and the learned methods of observation and demonstration, the confession became one of the West’s

---

<sup>22</sup> De acuerdo a las opiniones de un jurista: “Con su obstinación fanática, Las Casas debió sin duda sobrecargar los aspectos negativos de la acción de los conquistadores. Es un hecho innegable y de una absoluta evidencia. Sin embargo, he tenido la suerte, durante mis investigaciones históricas, de leer el original del Proceso por infidencia intentado contra don Pedro de Alvarado por las crueldades cometidas por éste en el país de los aztecas y de Guatemala y el cual se sobreseyó. Sin embargo, de su lectura se desprende claramente que el conquistador de Guatemala y del Cuxcatlán –El Salvador actual– se vio obligado a confesar muchas más atrocidades de las que había sido acusado por el propio padre Las Casas y por los demás acusadores” (Gallardo 1966: 169).

most highly valued techniques for producing truth” (Foucault 1980: 58-59). Bartolomé de Las Casas, esgrimiendo la “verdad”, buscaba un remedio: sus denuncias, donde las “víctimas” (los “mil cuentos”) son un símbolo de la deuda moral de España con los supervivientes, otro aspecto que lo aproxima al testimonio contemporáneo: “[...] los testimonios, en su significación más elemental y básica, son la evidencia de una historia que se continúa. Al mismo tiempo lo que el testimonio comunica no es sólo una evidencia del pasado sino también una manera diferente de vivir el ahora” (Jara 1986: 3). Por este compromiso inalienable con la vida, Las Casas postula una moral de *happy end*: la conversión pacífica de los indios. Este objetivo eurocéntrico, empero, no resta valor a su gran obra a favor de los amerindios que hace de él, ¿paradoja?, un disidente que rescata la nobleza y el honor de España. En efecto, Las Casas escribió –acaso llorando<sup>23</sup>– las páginas más amargamente duras contra una de las “Españas” –conquistadores y encomenderos–. Pero también apeló con esperanza y pasión a otra España: a la que podía detener el genocidio. Negación y afirmación, el cura sevillano ejerció una conciencia crítica donde la lucidez y la ironía ética de sus denuncias se prolongan en recomendaciones para extirpar el mal en las Indias e impedir la eventual destrucción de España por la furia divina. Las Casas, y muchos españoles notables no lo comprendieron<sup>24</sup>, fue, sin duda, fiel a su patria y a su religión porque era consecuente consigo mismo sin temor a quedarse solo. A fray Bartolomé de Las Casas no le interesaron ni el aplauso ni la crítica: su compromiso era con la “verdad” –tal cual él la entendía–, con la justicia y, sobre todo, con la salvación de las Indias y del imperio.<sup>25</sup> Fue, entonces, y no es ningún elogio, el español más leal a España.

## Bibliografía

- Abellán, José Luis (2018): *Historia crítica del pensamiento español*. Tomo II: *La edad de oro*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Adorno, Rolena (1992): “Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: textos y contextos”. En: *Revista de Estudios Hispánicos* 19, pp. 47-66.
- Aguiluz Ibarguen, Maya (1992): “Las voces del silencio: el testimonio como representación popular”. En: *Mester XXI*, 2, pp. 209-18.

<sup>23</sup> José Martí ha escrito una de las caracterizaciones más conmovedoras de fray Bartolomé de Las Casas en el proceso de componer su *Brevísima relación*: “[...] y dicen que era hermoso verlo escribir, con su túnica blanca, sentado en su sillón de tachuelas, peleando con la pluma de ave porque no escribía de prisa. Y otras veces se levantaba del sillón, como si le quemase: se apretaba las sienes con las manos, andaba a pasos grandes por la celda, y parecía como si tuviera un gran dolor. Era que estaba escribiendo, en su libro famoso de la Destrucción de las Indias, los horrores que vio en las Américas cuando vino de España la gente a la conquista” (2001: 207).

<sup>24</sup> Tal el caso de Bernardo Vargas Machuca, Marcelino Menéndez y Pelayo y, en especial, Ramón Menéndez Pidal que lo acusó, entre otros adjetivos, de ser un “paranoico”.

<sup>25</sup> Abellán comparte este criterio: “Está claro a la luz de las últimas investigaciones lascasianas que si Las Casas fue el creador de la ‘leyenda negra’, ello no pudo radicar en una psicopatía oculta, ni mucho menos en un antiespañolismo consciente y malvado. Por el contrario, en todo momento está claro que Las Casas defiende los derechos de España, que en ningún momento trata de menoscabar; precisamente, para mayor gloria de España lucha por evitar la guerra y la violencia en la colonización, fuentes de injusticias, dolores y sufrimientos injustificados” (1986: 499).

- Arias, Santa (1991): "La Historia de las Indias de Bartolomé de las Casas: estrategias de poder y persuasión". En: *Confluencia* 7, 1, pp. 31-42.
- Beuchot, Mauricio (1999): *Derechos humanos. Historia y filosofía*. México, D. F.: Distribuciones Fontamara.
- Beverly, John (1987): "Anatomía del testimonio". En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 25, pp. 7-16.
- (1989): "The Margin at the Center: On Testimonio". En: *Modern Fiction Studies* 35, 1, pp. 11-28.
- (1993a): *Against Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1993b): "El testimonio en la encrucijada". En: *Revista Iberoamericana* 164-165, pp. 485-495.
- Beverly, John/Achugar, Hugo (eds.) (1992): *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Lima/Pittsburgh: Latinoamérica editores.
- Burgos, Elizabeth (<sup>12</sup>1995): *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México, D. F.: Siglo XXI.
- Durán Luzio, Juan (1991): "Bartolomé de las Casas y Michel de Montaigne: escritura y lectura del Nuevo Mundo". En: *Revista Chilena de Literatura* 37, pp. 7-24.
- Foucault, Michel (1980): *The History of Sexuality*. Vol. 1. Trad. Robert Hurley. New York: Vintage Books.
- (1981): "The Order of Discourse". En: Young, Robert (ed.): *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*. Boston: Routledge / Kegan Paul, pp. 48-78.
- Gallardo, Ricardo (1966): "La obra de las Casas vista por un jurista". En: *Cuadernos Americanos* 147, pp. 161-171.
- Gugelberger, Georg/Kearney, Michael (eds.) (1991): *Voices of the Voiceless in Testimonial Literature*. Part I. Número especial de *Latin American Perspectives* 18, 3.
- Gutiérrez, Gustavo (1989): *Dios o el oro en las Indias*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Instituto Bartolomé de Las Casas (ed.) (1993): *Las Casas entre dos mundos. Congreso Teológico Internacional*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas / Centro de Estudios y Publicaciones.
- Jalif de Bertranou, Clara Alicia/González, Gustavo G. (1992): "Conflicto y discurso sobre el hombre americano. La polémica Las Casas-Sepúlveda". En: *Cuadernos Americanos* 35, pp. 21-42.
- Jara, René (1986): "Prólogo: testimonio y literatura". En: Jara, René/Vidal, Hernán (eds.): *Testimonio y literatura*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature, pp. 1-6.
- Jara, René/Vidal, Hernán (eds.) (1986): *Testimonio y literatura*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature.
- Kohut, Karl (1992): "El humanismo español y América en el siglo XVI". En: Vilanova, Antonio (ed.): *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Vol. 1. Universitat de Barcelona, pp. 475-483.
- Las Casas, Bartolomé de (1985): *Historia de las Indias*. 3 vols. Hollywood, FL: Ediciones del Continente.
- (<sup>5</sup>1991): *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Cátedra.
- Mahn-Lot, Marianne (1982): *Bartolomé de Las Casas et le droit des Indiens*. Paris: Payot.
- Martí, José (2001): "El padre Las Casas". En: Lolo, Eduardo (ed.): *La edad de oro*. Miami: Ediciones Universal, pp. 207-220.
- Menéndez Pidal, Ramón (1963): *El padre Las Casas. Su doble personalidad*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Ortega, José (1989): "Las Casas, reformador social y precursor de la 'teología de la liberación'". En: *Cuadernos Hispanoamericanos* 466, pp. 67-88.
- Ortega y Medina, Juan A. (1987): "Leyenda áurea: el buen indio y el Calibán indiano". En: *Cuadernos Americanos. Nueva Época* 1, 1, pp. 16-29.

- Parish, Helend Rand (1993): "Las Casas: una vida redescubierta". En: Instituto Bartolomé de Las Casas (ed.): *Las Casas entre dos mundos. Congreso Teológico Internacional*, pp. 141-149.
- Pastor, Beatriz (1992): "Utopía y conquista". En: *Nuevo Texto Crítico* 9-10, pp. 33-45.
- Peñate, Julio (1984): "De la naturaleza del salvaje a la naturaleza de la conquista. La figura del indio entre los españoles en el siglo XVI". En: *Caravelle* 43, pp. 23-33.
- Rodríguez de León, Mario (1992): "La Brevisima destrucción de las Indias de fray Bartolomé de Las Casas: perspectivas para una nueva evangelización". En: *Revista de Estudios Hispánicos* 19, pp. 67-79.
- Sacoto, Antonio (1975): "Fray Bartolomé de las Casas: paladín de la justicia social". En: *Cuadernos Americanos* 203, pp. 136-148.
- Saint-Lu, André (1991): "Introducción". En: Las Casas, Bartolomé de: *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, pp. 11-65.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (<sup>15</sup>1969): *Ética*. México, D. F.: Grijalbo.
- Sklodowska, Elzbieta (1990/1991): "Hacia una tipología del testimonio hispanoamericano". En: *Siglo XX / 20th Century* 8, 1-2, pp. 103-20.
- Sociedad Bíblica Americana (ed.) (1960): *La Santa Biblia*. New York: Sociedad Bíblica Americana.
- Todorov, Tzvetan (1987): *La conquista de América. El problema del otro*. Trad. Flora Botton Burlá. México, D. F.: Siglo XXI.
- Viezzler, Moema (ed.) (<sup>12</sup>1988): 'Si me permiten hablar...' *Testimonio de Domitila una mujer de las minas de Bolivia*. México, D. F.: Siglo XXI.
- Yúdice, George (1992): "Testimonio y concientización". En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 36, pp. 207-227.
- Zavala, Silvio (<sup>3</sup>1977): *La filosofía política en la conquista de América*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- (1988): *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*. México, D. F.: Porrúa.