



historia y sociedad

- BARTOLOME DE LAS CASAS
- La Reforma Universitaria Democrática

5

SUMARIO

- 1 EDITORIAL
- 7 *Bartolomé de Las Casas: su vida y su obra en los estudios de Lewis Hanke.*
por S. Sérov.
- 20 *Los detractores del protector universal de indios y la realidad histórica.*
por Juan Comas.
- 40 *Fray Bartolomé de Las Casas, enemigo de los conquistadores.*
por I. Grigulévich.
- 53 *De la "protección a los indios" del padre Las Casas al indigenismo contemporáneo.*
por Y. Zubritski.
- 66 *Indigenismo en México: pasado y presente.*
por Daniel Cazés.
- 85 *Bartolomé de Las Casas y Motolinía.*
por I. Jorosháeva.
- 96 *América, Colón y el nacimiento del capitalismo.*
por A. Cue Cánovas
- 101 LA CRITICA.
- *Ideología y diálogo en Argentina.*
M. C. Lombardi.

Suplemento: La Reforma Universitaria Democrática.

PORTADA: DE SIQUEIROS ESPECIAL PARA HISTORIA Y SOCIEDAD.

historia y sociedad

REVISTA CONTINENTAL DE HUMANISMO MODERNO

No. 5, primavera de 1966 / Cuatro números al año

Dirección: Ediciones Historia y Sociedad

Nicolás San Juan 846-3

México 12, D. F.

Consejeros:

Héctor P. Agosti (Argentina), Herbert Aptheker (USA), Nicolás Buenaventura (Colombia), Jorge Carrión (México), Enrique Gil-Gilbert (Ecuador), Eli de Gortari (México), N. M. Lavrov (URSS), César A. de León (Panamá), Eduardo Mora (Costa Rica), Wenceslao Roces (México), Emilio Sereni (Italia), Jean Suret-Canale (Francia), Volodia Teitelboim (Chile).

Precio: en el país, \$12.00/en el extranjero, U.S. Dls. \$1.50/número atrasado, \$20.00

ACEPTAMOS CANJE CON PUBLICACIONES AFINES

Director: Enrique Semo

Jefe de Redacción: Roger Bartra

Redacción: Boris Rosen

Coordinación del número: Federico Wilkins, Daniel Cazés y Madalena Sancho.

Distribución: Celia Franco

Colaboradores:

Mauricio Swadesh, Ramón Ramírez, Eli de Gortari, Alberto Híjar, Cecilia Rabell, Raquel Tibol.

Índice

Editorial.....	1
Bartolomé de las Casas: su vida y su obra en los estudios de Lewis Hanke por S. Sérov.....	4
Los detractores del protector universal de indios y la realidad histórica por Juan Comas.....	23
Fray Bartolomé de las Casas, enemigo de los conquistadores por I. Grigulévich.....	55
De la “protección a los indios” del padre Las Casas al indigenismo contemporáneo por Y. Zubritski.....	75
Indigenismo en México: pasado y presente por Daniel Cazés.....	93
Bartolomé de las Casas y Motolinía por I. Jorosháeva.....	124
América, Colón y el nacimiento del capitalismo por A. Cue Cánovas.....	140
La Crítica.....	148

MEMORIAL AL CONSEJO DE INDIAS

CONCLUSIONES

La primera, que todas las guerras que llamaron conquistas fueron y son injustísimas, y de propios tiranos.

La segunda, que todos los reinos y señoríos de las Indias son nemos usurpados.

La tercera, que las encomiendas o repartimientos de indios son iniquísimos, y de per se malos, y así tiránicos, y la tal gobernación tiránica.

La cuarta, que todos los que las dan pecan mortalmente, y los que las tienen están siempre en pecado mortal, y si no las dejan no se podrán salvar.

La quinta, que el Rey nuestro señor, que Dios prospere y guarde, con todo cuanto poder Dios le dió, no puede justificar las guerras y robos hechos a estas gentes ni los dichos repartimientos o encomiendas, más que justificar las guerras y robos que hacen los turcos al pueblo cristiano.

La sexta, que todo cuanto oro y plata, perlas y otras riquezas que han venido a España, y en las Indias se trata entre nuestros españoles, muy poquito sacado, es todo robado: digo, poquito sacado, por lo que sea quizá de las islas y partes que ya habemos despoblado.

La séptima, que si no lo restituyen los que lo han robado y hoy roban por conquistas y por repartimientos o encomiendas y los que dello participan, no podrán salvarse.

La octava, que las gentes naturales de todas las partes y cualquiera dellas donde habemos entrado en las Indias tienen derecho adquirido de hacernos guerra justísima y raernos de la haz de la tierra, y este derecho les durará hasta el día del juicio.

J. f. h. ^{ms} Las Casas
Ep^{us} ^{ms} regalis

EDITORIAL

Las Casas representa, para quienes luchan por la independencia de los países latinoamericanos, el origen de la ideología anticolonialista en América Latina. Por ello, Historia y Sociedad dedica este número a la conmemoración del cuarto centenario de la muerte de Fray Bartolomé, publicando varios estudios sobre su vida, su obra y su trascendencia histórica.

Las causas que motivaron el pensamiento anticolonialista al que llegó Las Casas hacia el fin de su vida, las encontramos, en primer lugar, en la lucha de los pueblos indígenas y en la resistencia que opusieron a la conquista; se hallan igualmente en aquel humanismo engendrado por el Renacimiento español del que son hijos Vasco de Quiroga, Juan de Zumárraga, Julián Garcés, Francisco Cervantes de Salazar, Diego Valdés y, por supuesto, Bartolomé de las Casas.

La trayectoria política e ideológica del pensamiento de Las Casas constituye por sí misma la unión entre el anticonformismo indígena y el ideal renacentista, salpicado aquí y allá de ideas utópicas. El anticolonialismo del siglo XVI, del que el Protector Universal de Indios es viva imagen, no pudo haber surgido a partir ni del humanismo español por sí solo, ni de la reacción indígena aislada. Toda la vida del padre Las Casas es un proceso dialéctico en el que un ideal humanista utópico (“la conquista racional y la evangelización pacífica”), se une a la realidad histórica cotidiana de la explotación del indio para dar lugar a la lucha política abierta, destruyendo paulatinamente la utopía feudalizante que representaba ese ideal y dando origen a la actitud anticolonialista.

El nacionalismo estrecho y demagógico de ciertos círculos pretende colocar como ideales de la lucha anticolonialista exclusivamente a figuras surgidas de las castas prehispánicas dominantes. Es obvio, como lo demuestran las fuentes documentales, que excepción hecha de algunas raras personalidades como la de Cuauhtémoc, de estas castas sólo surgieron trágicos gemidos de pesimismo, fuertemente arraigado en el pensamiento mesoamericano anterior a la conquista.

Característicos de esa visión de la conquista son estos versos:

“El llanto se extiende, las lágrimas gotean allí en Tlatelolco.

Por agua se fueron ya los mexicanos;

Semejan mujeres; la huida es general.

Llorad, amigos míos,

Hemos perdido la nación mexicana.

¡El agua se ha acedado, se acedó la comida!

Esto es lo que ha hecho el dador de la vida en Tlatelolco”.

Las mismas mentes miopes que enaltecen parciales y a veces dudosas virtudes de los hombres que pretendieron sustituir a la espada con la cruz, procuran ignorar que el humanismo español, por sí solo, tampoco habría llevado a Las Casas a una posición históricamente coherente. Muestra de lo afirmado son los fracasos del gran dominico, en los albores de la Colonia, en Cumaná, Venezuela y en Tuzutlán, Guatemala, y de los utópicos ensayos de Vasco de Quiroga en Michoacán

Es evidente que sólo la fusión de la rebelión de los pueblos indígenas con el pensamiento avanzado del siglo XVI español, pudo dar lugar a la posición más progresista, encarnada el día mismo de la conquista de México en Gonzalo Guerrero, quien, con las palabras de Bernal Díaz del Castillo, “fue el inventor que nos diesen la guerra que nos dieron (los indios)”¹

Bartolomé de Las Casas renuncia a la encomienda que la colonia española le otorgara, y abraza la de los dominicos iluminado por la idea de la evangelización pacífica. Entra así a una larga etapa de su vida en la que no deja de verse enfrascado en la lucha ideológica que lo lleva sin cesar a la polémica política y a ejercer influencias en la corte para obtener la promulgación de lo mejor de las leyes de protección a los indios. Es esta etapa la que lo hace desarrollar una posición que lo conduce a contradecir, fundamentalmente, las bases filosóficas aristotélicas de la situación en que España había colocado al indio americano: la servidumbre; la enconada lucha que emprende contra quienes sustentan tal filosofía y contra lo que ella representa, lo lleva a la maduración política que es, en última instancia, la que en realidad, hace trascendente su obra.

La vida de Las Casas se ve coronada desde el punto de vista ideológico y político, por las ideas que expresara en el MEMORIAL DIRIGIDO AL CONSEJO DE INDIAS en 1562-63, cuya parte medular se reproduce en la primera página de este volumen.

Los marxistas latinoamericanos podemos estar orgullosos de ser los herederos de las tesis que expresó Las Casas en ese documento, y de la digna posición histórica, adelantada en varios siglos a su época, que asumió con ellas.

La grandeza del pensamiento de la última fase de la vida de Las Casas -por algo la menos conocida-, no está constituida únicamente por la condena a la conquista, brutal agresión y afrenta a la humanidad, sino por haber justificado la rebelión de los americanos contra la explotación española, colocándose con ello junto a su humilde antecesor, Gonzalo Guerrero.

Bartolomé de Las Casas, en el corolario de su obra, afirmó que los indígenas del continente explotado tenían derecho a "...hacernos guerra justísima y raernos de la haz de la tierra, y este derecho les durará hasta el día del juicio".

Este derecho lo ejercen hoy en día los pueblos oprimidos por el colonialismo y el neocolonialismo en todo el mundo.

BARTOLOMÉ DE LAS CASAS: Su vida y su obra en los estudios de Lewis Hanke

S. Serov

No hay, quizás, un sólo investigador de la historia colonial de América que no mencione en sus escritos el nombre de Bartolomé de Las Casas, y no exprese, fugitiva o circunstanciadamente, con fundamento o de un modo superficial, parcial u objetivamente, su criterio acerca del “apóstol de los indios”.

Después de la muerte de Bartolomé de las Casas y hasta la segunda mitad del siglo XIX -más concretamente, hasta el descubrimiento y edición de la **Historia de las Indias**, en 1875 -1876-, su nombre no despertó discusiones exacerbadas. Incluso en los períodos de difusión profusa por parte de los adversarios de España de la **Brevísima relación sobre la destrucción de las Indias**, no se suscitó una reacción airada de respuestas en el Imperio Hispánico. Mas era natural que los que publicaban dicha **Brevísima relación**, siendo flamencos, ingleses o americanos, apologizaban al denunciador de la “tiranía y crueldad de los españoles”. No se podía ni hablar de algún enfoque científico en aquel entonces.

Desde las postrimerías del siglo XIX el interés de los científicos por el periodo de la conquista y la colonización de América en general, y por Bartolomé de las Casas, brillante personalidad de aquel periodo, en particular, aumentó considerablemente. Según el modo de tratar el problema, sería factible clasificar a los investigadores en dos grupos bajo denominaciones condicionales: “hispanistas” y “lascasistas”.

Estos nombres son estrictamente convencionales, ya que no se puede oponer a las Casas y España pero, al mismo tiempo, reflejan con bastante nitidez, la orientación de los escritos de aquel tiempo (aproximadamente, hasta la década del

40 de nuestro siglo). España, por regla general, era considerada por los investigadores como un todo, o bien, bajo el término "España" se entendía, comúnmente, a los conquistadores y colonizadores; con otras palabras, aquella parte de la sociedad española que se encontraba en contacto con la población aborigen de América. Y a esta España se le contraponía Bartolomé de las Casas, como portador de ideas humanistas abstractas, inaplicables en las condiciones de la conquista.

Simultáneamente con el desarrollo de las repúblicas hispanoamericanas y con el crecimiento del nacionalismo, que acompaña a este desarrollo, muchos historiadores americanos representan a las Casas con creciente frecuencia, como "apóstol de los indios", otra vez como antítesis de toda España o de la mayoría aplastante de españoles. Los representantes de la orientación "hispanista", entre los cuales vemos no sólo a los españoles sino también a ciertos científicos americanos, sin manifestarse en contra de semejante posición, han acusado a las Casas de ausencia de patriotismo. Generalmente, estos investigadores fueron exponentes de las escuelas católicas conservadoras. Ejemplo del más furioso "antilascasismo" pueden ser las palabras del jurista mexicano Esquivel Obregón: "Las Casas era, a su modo, un precursor del marxismo enconador de la lucha de clases"².

Sólo a fines de los años 30 se inicia, verdaderamente, el estudio de la herencia de Fray Bartolomé como representante de círculos relativamente amplios de la sociedad española de la primera mitad del siglo XVI. Entre los científicos que han dado comienzo a este enfoque verdaderamente científico en las investigaciones de la vida y obra de las Casas, en primer lugar, debemos nombrar a M. Giménez Fernández, S. Zavala, V. Carro y J. Friede.

A este grupo pertenece legítimamente el científico norteamericano Lewis Hanke. Desde 1930, cuando iniciara sus búsquedas en los archivos españoles, L. Hanke se ha dedicado al estudio del periodo inicial de la colonización de América,

ante todo en el aspecto ético-jurídico. En el transcurso de 30 años ha escrito decenas de trabajos, artículos y libros consagrados a este problema³.

A partir de 1935 L. Hanke ha trabajado periódicamente en los archivos de los países de América Latina, donde ha descubierto varios documentos del periodo de la conquista relacionados en particular con las actividades de las Casas. Sus libros y artículos constituyen una ayuda preciosa para el estudio de la colonización del Nuevo Mundo por los españoles. Junto con el científico español Manuel Giménez Fernández, Lewis Hanke redactó una bibliografía comentada de los trabajos de Bartolomé de las Casas y de las investigaciones acerca de él, la más completa hasta hoy, "obra de inapreciable valor para el lascasismo"⁴.

Su libro **Aristotle and the American Indians** (1959) parece resumir el trabajo de varias décadas. De este libro forman parte ciertos artículos publicados con anterioridad y capítulos de otros de sus libros pasados.

Últimamente Lewis Hanke se ha consagrado a la historia económica de la colonización de América; el resultado de estos trabajos son sus investigaciones sobre las famosas minas de plata del Potosí⁵. Sin embargo, vuelve, de tiempo en tiempo, a su viejo tema, como lo prueba su artículo "More Heat and Some Light on the Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America" ("Más calor y alguna luz sobre la lucha española por la justicia en la Conquista de América", **The Hispanic American Historical Review**, 1964, vol. XLIV). Se trata esencialmente de una reseña al artículo del conocido científico colombiano Juan Friede "Las Casas y América de la primera mitad del siglo XVI" (Revista de Historia de América, No. 34, México, 1952), y al libro de Ramón Menéndez Pidal **El Padre Bartolomé de las Casas. Su doble personalidad**, Madrid, 1963. En su artículo, L. Hanke aborda nuevamente el problema de la influencia de Bartolomé de las Casas en el curso de la conquista y colonización del Nuevo Mundo y la significación actual de las ideas que profesara.

Al estudiar las actividades de las Casas, Lewis Hanke, no se limita a considerar sólo la personalidad del “defensor de los indios”, del jurista, orador e historiador, sino que considera toda la vida de Fray Bartolomé como una parte integrante de aquello que él llama “la lucha española por la justicia en el Nuevo Mundo”, término propuesto por el mismo L. Hanke y aceptado hoy por muchos historiadores de otros países.

L. Hanke trata de demostrar, en primer lugar, que: “Las Casas sólo era uno de los miembros -ciertamente el más acusado y agresivo- de un grupo de españoles que se esforzó por encaminar la conquista de acuerdo con los principios ecuanimes y cristianos”⁶. Precisamente por esto son valiosos para nosotros los trabajos de Hanke. Ciertamente es que podemos discutir sobre la exactitud de los términos “principios cristianos” y “ecuanimidad”, sin embargo, es indiscutible la tesis acerca de que las Casas no estaba sólo al condenar aquéllas formas que adoptó la conquista de América. El nombre de Fray Bartolomé, como jefe reconocido de este grupo, sirvió de símbolo para la lucha ulterior por el reconocimiento de los derechos de los aborígenes de América, en primer lugar de sus derechos a recibir un trato humano. Al mismo tiempo. Hanke no cierra los ojos ante muchos rasgos personales negativos de las Casas -su intolerancia para los criterios ajenos, la brusquedad de sus juicios y a veces, simplemente ante sus métodos no científicos de conducir las discusiones⁷. Hanke no intenta idealizar a las Casas, pero recuerda, con justicia, que es muy fácil juzgar teniendo una perspectiva de cuatro siglos.

En sus investigaciones, Hanke abarca todo el conjunto de actividades de las Casas, “reformador en la Corte española, fracasado colonizador en Venezuela, obstructor de guerras que juzgó ilícitas en Nicaragua, paladín de la justicia y amparo de los indios en acerbos debates de eclesiásticos en México, promotor del plan de colonización y cristianización de los indios de Guatemala por medios

exclusivamente pacíficos, victorioso agitador de la Corte en defensa de muchas leyes protectoras de los naturales de América, Obispo de Chiapas”⁸.

Sin embargo atribuye mayor importancia a las características personales de las Casas que a las causas políticas y económicas que rigieron sus actividades. A juicio de Hanke tales características determinaron su posición ante los acontecimientos de la conquista; Hanke insiste en que en Fray Bartolomé confluyen la furia verdaderamente española -aquella que acompañara a los peninsulares en sus relaciones con las cosas mundanas y divinas- y la típica posición de un teólogo de la Escuela de Salamanca del siglo XVI, para quien el pensamiento y la acción deben ligarse estrechamente de manera tal que sea imposible diferenciarlos, y quien debe proclamar la verdad por todos los rincones del mundo ⁹.

Semejante enfoque idealista es característico en las investigaciones de L. Hanke, quien explica unos u otros hechos de la conquista por las buenas o malas aspiraciones de determinadas personalidades, mientras que el contenido objetivo de los hechos lo substituye, frecuentemente, por sus voliciones. A su juicio, “la lucha por la justicia” que sostuvieron Las Casas y otros -en primer lugar los dominicos-, se explica por sus deseos de someter al Nuevo Mundo por medios pacíficos, con el fin de alcanzar la salvación simultánea del alma y la vida de los indios. Y la propia lucha -según Hanke-, se desencadenó debido a la preocupación de los soldados, los sacerdotes y la Corona para que las leyes y acciones de España fuesen justas¹⁰.

Sin embargo, consideremos el contenido del concepto de justicia de aquellos tiempos. En realidad, para los españoles del siglo XVI “la lucha por la justicia” era diferente al significado que a esta palabra atribuye la gente del siglo XX en la década de los 60. Para la mayor parte de los conquistadores la justicia suprema radicaba en el enriquecimiento personal -por cualquier medio-, y en el

sometimiento de los indios a los españoles. Las órdenes monásticas que penetraran en América junto con los destacamentos de soldados tampoco tenían (a causa de las particularidades y diferencias en el desarrollo económico e histórico) un principio único acerca de la justicia, al que podríamos denominar “cristiano”. En lo que atañe a la Corona veamos qué significaba “la justicia” a juicio de los Reyes de España.

Debemos recordar que en el momento del descubrimiento de América por Cristóbal Colón, el Estado español, el reino de Castilla y León, acababa de afirmar su Poder en la península de los Pirineos. En las batallas contra los moros se había ido consolidando el poder centralizado del rey. Sin embargo, en el joven estado español existían numerosos grupos diferentes de la nobleza y el clero. L. Hanke acepta como axioma el que en España hubiera una iglesia única. Empero, incluso dentro de la iglesia católica única había numerosas órdenes que luchaban tenazmente entre sí por el dominio de las tierras y la influencia política. Aquella lucha también la sostenía la nobleza feudal que se sentía, con frecuencia, bastante independiente de los reyes.

Con el inicio de la conquista algunos españoles comenzaron a apoderarse de las tierras en las islas del continente americano -tierras que, a juicio de los reyes, pertenecían a España. El concepto de “España” en este caso comprendía, ante todo, la “Corona española”, ya que precisamente a los reyes de España se habían donado todas estas tierras en virtud de una bula papal. Pero los conquistadores al apoderarse de las lejanas tierras americanas se sentían cada vez más independientes respecto al poder central. Una clara manifestación de ello son los innumerables casos de insubordinación de los conquistadores ante las órdenes de los funcionarios reales en América.

Con el fin de detener la incautación espontánea de las tierras por parte de los conquistadores, y orientar la conquista por un camino que consolidara el poder

real en América, los reyes españoles intentaron reiteradamente contener la penetración de los conquistadores a las tierras interiores de América y limitar los derechos de los encomenderos. El 3 de septiembre de 1501, Fernando e Isabel promulgaron un edicto en el que se decía: “Que ninguna persona sea osada de ir a descubrir ni a lo descubierto, sin licencia de sus altezas”. Esa misma política la continuó Carlos V; en el edicto del 17 de noviembre de 1526 se prohíbe “que los vecinos casados (en las islas -S.S.) las abandonen por el atractivo de nuevos descubrimientos, so pena de muerte y pérdida de bienes”.

No obstante, el poder central, aun relativamente débil, no podía dominar entonces las aspiraciones desenfrenadas de enriquecimiento que se habían apoderado de los hidalgos españoles y de las compañías comerciales que los financiaban (Welser, Justiniani y otros). La sed de oro y la posibilidad de lucro fácil atrajeron a muchos empresarios. ¿Quién tomó parte directa en la conquista de América? No fue la vieja aristocracia, ni los grandes señores feudales -que habían pasado, en su mayoría, a la calidad de consejeros palaciegos del rey. A América se afanaban por ir los pequeños terratenientes o los nobles sin tierra (“hidalgos”) y los empresarios, comerciantes que no podían invertir sus capitales en la España del siglo XVI. Con todo ello, la penetración de los españoles al Nuevo Mundo adoptó, en muchos aspectos las habituales formas feudales (la encomienda, el repartimiento, etc.) La penetración del capitalismo naciente, aun no estabilizado, en América, donde se tenía en abundancia el trabajo barato de los indios, condujo a la extensión de la economía española. Lo barato del oro y de los productos del trabajo indígena destruyó el incentivo para la introducción de nuevas formas económicas. Los conquistadores actuaban usando viejos métodos feudales. Por ello, el ritmo de desarrollo del capitalismo en el Imperio Español disminuyó violentamente. Como consecuencia de esto (y, claro está, de la distancia geográfica

entre España y sus dominios americanos) se debilitó el Poder central de los reyes en el Nuevo Mundo.

Sin embargo, los reyes no querían ceder sus posiciones. La lucha entre los reyes españoles y los conquistadores por la influencia predominante se mantuvo en el transcurso de todo el siglo XVI. El rey quería gobernar él mismo en las Indias. A este fin obedecían miles de catas, memoriales, tratados, relaciones escritas por los sacerdotes, soldados y funcionarios reales. Ellos daban la información necesaria acerca de los asuntos de allende el mar y por esto los reyes habían de estimularlos, incluso en el caso de enunciar ideas que no compartieran el rey o el Consejo de Indias. Precisamente en esto se encerraba, seguramente, una de las causas de “la libertad de palabra” en la España del siglo XVI que ha asombrado tanto a Lewis Hanke ¹¹

L. Hanke explica dicha libertad por el carácter nacional de los españoles, por la gran tolerancia motivada por el prolongado contacto con los moros¹². Sin embargo, aquellas relaciones mutuas y esa tolerancia por parte del rey se explican, más que nada, porque el rey y sus consejeros tenían ante sí una sola tarea: la consolidación del poder real en las Indias. El mismo Hanke asegura que Carlos V se esforzaba asiduamente por obtener informaciones para gobernar mejor sus dominios americanos¹³.

En lo que atañe a esa “sorprendente valentía” con que los simples hidalgos se dirigía directamente al rey, es necesario recordar el derecho medieval de los pequeños señores feudales a dirigirse directamente al gobernante supremo con una petición de defensa (de los señores o, más tarde, de las autoridades en general).

Al mismo fin de la consolidación de la monarquía en América y del debilitamiento de los encomenderos servían los múltiples intentos de aclarar la capacidad de los indios para vivir de acuerdo a las normas españolas (lo que

Hanke denomina “experimentos sociológicos”). Ahora está claro que el enfoque mismo de la cuestión acerca de la capacidad de los indios era incorrecto; no se podía apreciar el que por ejemplo, los aborígenes cubanos, pudieran o no, en el decurso de algunos meses o años, pasar a normas de vida económicas, políticas y éticas, ajenas a ellos. Los españoles del siglo XVI no comprendían esto, por lo cual, es obvio, no tenemos derecho a inculparlos. Es justa la advertencia de L. Hanke acerca de que incluso, si los españoles hubiesen visto muchos indios en España y los hubiesen conocido bien, la conquista hubiera sido de todas maneras una cruenta experiencia para las dos partes. (La verdad es que a consecuencia del choque de las culturas hispánica e indígena, esta última fue destruida, frecuentemente en unión de sus creadores. De esta manera resulta difícil comparar el peso de la conquista para las dos partes). Por ejemplo, dice Hanke, los españoles, al no poder aceptar la organización social existente en las islas americanas, basada en la línea materna, en donde los varones no dirigían la mayoría de las relaciones sociales como se hacía entre la “gente civilizada” del mundo por ellos conocido, sentenciaron a muerte tal cultura para ellos ajena, y dieron comienzo a su destrucción¹⁴.

Ningún español del siglo XVI -incluido el “apóstol de los indios”-, puso en duda la necesidad de “injertar” en América la cultura europea. No obstante, de ninguna manera es posible estar de acuerdo con la tesis de L. Hanke acerca de que Carlos V, animado por las Casas, al intentar establecer la capacidad de los indios americanos para asimilar esta cultura estaba movido por una inquietud semejante a la de un sociólogo contemporáneo. Ante problema tan contradictorio -la naturaleza y capacidad de los indios- Carlos V y sus consejeros, afirma Hanke, decidieron establecer la verdad por medio del experimento¹⁵.

El “experimento” tenía, seguramente, el mismo fin que el proyecto de las Casas sobre la colonización de Tierra Firme: abolición de la encomienda y en

cuanto a los feudos que iban formándose en América, substituirlos por pequeñas economías campesinas de indios y españoles. Semejantes “experimentos” fueron realizados por la Corona española, de una u otra forma, reiteradamente. Las Casas soñaba con la creación de utópicas comunidades, donde no sólo los indios aprendieran las enseñanzas cristianas sino que también los españoles corrompidos por la civilización pudieran tomar de los “buenos salvajes” lo mejor de sus cualidades. Frente a todo esto, el proyecto de colonización de Tierra Firme propuesto por las Casas, sólo confirma una vez más que sus actividades coadyuvaban, en forma objetiva, precisamente a la consolidación del poder de los reyes españoles en el Nuevo Mundo. No se hablaba siquiera de que los colonos utilizarían por completo el producto de su trabajo. A juicio de las Casas, las poblaciones mixtas hispano-indígenas debían pagar sus tributos directamente a los delegados reales, mientras bajo el sistema de la encomienda los ingresos básicos caían en las manos de los encomenderos.

Este plan respondía a los criterios humanistas del propio las Casas sobre la convivencia pacífica con los indios y la inculcación paulatina de las normas del modo de vida europeo, criterios expuestos en su tratado **Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión**. La idea de conversión pacífica no fue propuesta sin duda por primera vez por las Casas; existía ya en el período inicial del cristianismo. En medio de las crueldades de la conquista, de las destrucciones masivas de los indios por los conquistadores, cuyo único anhelo era enriquecerse, las Casas, ridiculizado por los soldados y por muchos sacerdotes, predicaba que la religión no se puede imponer por la fuerza sino únicamente por la convicción. Para L. Hanke la tarea principal de su investigación consiste precisamente en demostrar que en el transcurso de la conquista se hicieron intentos repetidos para obligar a los conquistadores a tratar humanamente a los indios y para hacer los principios cristianos determinantes en sus relaciones con los pueblos¹⁶.

Hanke no tiene dudas respecto a la superioridad de los principios cristianos (en el presente caso, con más propiedad, de los principios humanistas del Renacimiento) y a la necesidad de convertir a los indios al cristianismo. Para él, como para las Casas, la cristianización de los indios es, posiblemente, la justificación fundamental de la conquista. Pero las Casas vivía en el siglo XVI...

Lewis Hanke escribe: "...unos pocos hijos de esa misma nación española, frente a una multitud de sus compatriotas, osaron sostener que el método cristiano de la persuasión pacífica era el único camino permisible en el logro del elevado propósito de la conquista. Eran frailes en su mayoría estos soldados de Dios, para quienes el instrumento primordial de la dominación consistía en la cruz y no en la espada; y entre ellos el dominico Bartolomé de las Casas llegó a simbolizar el movimiento¹⁷.

Según Hanke, los españoles del siglo XVI al conquistar América "creían que su misión era explorar, conquistar y cristianizar"¹⁸.

En realidad, la tarea principal de la conquista fue someter económica, política, militar y espiritualmente a la población autóctona de América. Los conquistadores, cumplieron las tres primeras partes de esta tarea con la espada. El clero, con la cruz, cumplió la cuarta. Desde luego, la iglesia se ocupaba no sólo de la explotación espiritual de sus fieles y lejos de ser una "Ciudad de Dios", se abrogó las funciones de "ciudad de la tierra". Como resultado de la conquista, la iglesia obtuvo alrededor de la tercera parte de toda la tierra conquistada.

L. Hanke, de acuerdo a sus propias palabras, quería considerar el curso de la conquista objetivamente, sin el prejuicio del católico o del protestante¹⁹; no obstante, los católicos y los protestantes son, por igual, cristianos, y por lo visto, L. Hanke no puede renunciar a los puntos de vista de un hombre religioso y colocarse en las posiciones del materialismo.

L. Hanke no puede renunciar a la tesis de la misión suprema de la religión cristiana, y, por esto, presta especial atención a la lucha que mantuvo las Casas por la convivencia pacífica con los indios, y demuestra que en amplia medida las propuestas de las Casas estaban ligadas con todo el curso de la conquista.

Las Casas actuaba en varios campos: como jurista, fundamentó el derecho de los indios a ser considerados personas con plenitud de derechos; como obispo, no exigió el bautismo formal de los indios para que fuesen entregados en posesión de los encomenderos, sino la educación esmerada en los dogmas cristianos; como político, sostuvo estas ideas en el palacio de los reyes de España.

Este último método es el que Hanke considera más característico de las Casas. A su juicio, las Casas logró la mayoría de sus victorias por medio de presiones ejercidas sobre el rey y los funcionarios reales. Hanke llama a las Casas "lobbyist"²⁰. Considerando que el curso de la conquista dependía de la voluntad personal del rey y el palacio español, Hanke escribe que si las Casas y quienes se le asemejaron no hubiesen empleado todas sus fuerzas y energías en esta cuestión, la conciencia del rey habría sido tranquilizada fácilmente y para mucho tiempo. Entonces quizás, no habría existido, en general, la lucha por la justicia²¹. Pero es dudoso considerar admisible alguna presión en la "conciencia del rey", especialmente si recordamos que la "lucha por la justicia" se identificaba con la lucha de la Corona en contra de las tendencias separatistas de los conquistadores.

Es evidente que un jurista y teólogo tan erudito, un orador tan brillante como las Casas, podía influir en la opinión pública y lo hacía en una medida considerable. Un magnífico ejemplo de lo dicho constituye la memorable disputa entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, el jurista de más autoridad en la España de aquella época, en Valladolid y que tuvo lugar en (1550-1551). En esta disputa chocaron dos puntos de vista contrarios sobre la naturaleza de los indios americanos. Sepúlveda, basándose en una tesis de Aristóteles acerca

de que existe gente que por su naturaleza es apta sólo para ser esclavos, aplicó tal criterio a los aborígenes del Nuevo Mundo. De tal manera, se resolvía, formalmente, el problema acerca del derecho de los españoles, como raza superior, a dominar a los indios.

L. Hanke, en consonancia con su tesis acerca del interés general por fundamentar jurídicamente la conquista, cuando todos -los conquistadores, sacerdotes, colonos, y burócratas- se esforzaban en comunicar al rey el método mejor para conquistar América -según como ellos lo comprendían-, escribe: “En los febriles días de la etapa inicial de la conquista, cuando hasta los crueles conquistadores veían sueños extraños, y el Nuevo Mundo era para muchos un sitio de maravillas y encantos, con un pueblo misterioso e incomprensible, no resulta sorprendente que incluso la antigua teoría de Aristóteles de que algunos hombres nacen para ser esclavos haya sido extraída de las tinieblas de los siglos y reconocida como admisible para el caso de los indios desde las costas de la Florida hasta el lejano Chile”²². Esta explicación no responde a la verdad. La tesis de Aristóteles sobre la esclavitud natural se ha utilizado repetidamente en la historia: en los siglos XIII-XIV fue aplicada por los juristas alemanes a las tribus lituanas de los prusos y zhemaitos, de cuyos territorios se habían apoderado los brandeburgos y teutones²³. Esta misma teoría la recuerda Grocio. Por consiguiente, podemos decir que esa tesis de Aristóteles no fue aplicada casualmente a los indios americanos. Era admitida por los juristas de aquel entonces. Los juristas españoles creían que si los indios de Cuba y la Española no podían labrar la tierra y comerciar ni conducirse en general como españoles, como europeos, entonces no era posible incluirlos entre los hombres de valor completo. Las Casas -lo que señala correctamente Hanke- refutaba en la discusión no a Aristóteles sino a Sepúlveda afirmando que los indios americanos eran tan inteligentes y capaces como los españoles.

Los sutiles argumentos teológicos y los paralelos jurídicos que utilizaron los adversarios en Valladolid, no eran simples raciocinios teóricos: tras de ellos estaba el problema de la existencia del esclavismo en América.

Simpatizando con las Casas, Hanke observa que su paso lógico ulterior tenía que ser la suspensión de todas las guerras y conquistas para que el mal de la esclavitud india no pudiera extenderse²⁴.

Sin embargo, la disputa no influyó prácticamente en el curso de la conquista. Los dos adversarios -las Casas y Sepúlveda- se consideraron vencedores a sí mismos. Pero, los vencedores fueron los conquistadores, quienes no pensaron en las sutilezas jurídicas ni en la fundamentación de sus derechos sobre la tierra, el oro y el trabajo de los indios.

X X X

Uno de los importantísimos aspectos de la obra de las Casas que ha sido estudiado por Hanke, es su herencia literaria. Hanke considera con justicia que las Casas estaba “mejor preparado que cualquiera otra de las personas que vivían entonces en España o en América para escribir la tremenda historia del descubrimiento y colonización del nuevo Mundo”²⁵. En otro lugar señala que “si bien la España del siglo XVI fue tierra fértil en eminentes eruditos y audaces pensadores, pocos contemporáneos de las Casas se mostraron más independientes que él en sus juicios, más doctos en la sustentación de sus opiniones o más universales en el ámbito de su interés”²⁶.

En el libro **Bartolomé de las Casas, historiador**, que sirvió de introducción a la última edición (mexicana) de la “Historia de las Indias”, L. Hanke analiza minuciosamente las características de la herencia literaria de las Casas y el significado de sus trabajos. A juicio de Hanke, “escribió historia no con la indiferencia de un espectador imparcial, sino para demostrar una tesis. Sin embargo, las Casas tuvo lo que debe tener todo verdadero historiador: sentido del

curso de la Historia. Todo historiador digno de estimación debe tener un sano escepticismo, y las Casas lo tuvo en medida razonable”²⁷.

En el libro **Bartolomé de las Casas, Brookman-Scholar-Propagandist**, L. Hanke considera en un capítulo especial aquellos criterios a los que debe responder un científico, y plantea una pregunta: ¿la definición actual de científico comprende a las Casas? Por las cualidades de indudable erudición y permanente contacto con la vida práctica, Hanke reconoce la posibilidad de llamarlo científico; pero, por su “inobjetividad” y “prejuicio”, piensa que las Casas no responde por completo a los datos que caracterizan a un científico auténtico, y concluye que las Casas era al mismo tiempo algo más y algo menos que un científico²⁸.

Es posible aceptar, con ciertas adiciones, los razonamientos de L. Hanke. La definición de científico ofrecida por Hanke que se refiere a nuestro tiempo, comprende las exigencias que nosotros planteamos a los científicos del siglo XX. A los del XVI hubiese sido absurdo exigirles objetividad; no lo habrían comprendido.

Lewis Hanke refuta convincentemente a los adversarios de las Casas, quienes afirman que éste pidió que su obra *Historia de las Indias* fuera editada pasados 40 años de su muerte, por temer a que los testigos, aún vivos, desenmascararan la falsedad y mendacidad evidentes de este libro.

Hanke considera que el segundo libro de las Casas según su valor histórico es *Apologética Histórica*. He aquí como Hanke caracteriza a este libro: “En esta curiosa e interesante obra antropológica, las Casas revela una intuición para estudiar culturas ajenas a la suya, envidiable por un antropólogo moderno... Desarrolla una concepción de los cambios sociales, que fue en efecto una de las más interesantes teorías de su época sobre el progreso. Las Casas considera a todos los pueblos, a los antiguos griegos, a los tártaros salvajes y a los españoles del siglo XVI, lo mismo que a los nativos del Nuevo Mundo, como seres humanos en diferentes estados de desarrollo, desde los rudos comienzos hasta los grados más

elevados de la cultura”²⁹. No obstante Hanke propone justamente tomar críticamente los datos que ofrece las Casas, recordando que la **Apologética Histórica** está basada, en su mayor parte, en los informes de los demás españoles, porque las Casas no conocía nada de las lenguas indígenas (asunto discutible: sin embargo, si las conoció fue muy poco -S.S-) y nunca vivió en ningún lugar el tiempo suficiente para estudiar personalmente, en un grado científico, a los indios de alguna localidad³⁰.

A pesar de muchos errores en hechos concretos de los trabajos de las Casas, es posible adherirse al criterio de Lewis Hanke sobre que: “El derecho de llamarse antropólogo lo mereció por su modo de tratar el estudio de las culturas, tan lejanas a la suya propia. El no medía a los indios con la medida española, sino, por el contrario, intentó comprender la importancia de sus costumbres y creencias en el marco de la cultura que les era propia”³¹.

Lewis Hanke coloca en un lugar especial en la herencia literaria de Bartolomé de las Casas, la **Brevísima relación de la destrucción de las Indias**. Considera que este trabajo no tiene carácter histórico, sino político, propagandístico, destinado -antes que todo- a los consejeros del rey y al príncipe Felipe³². Sin embargo, al afirmarlo Hanke no intenta, como muchos otros autores, inculpar a las Casas de falsificación malévola y calumnias con respecto a su pueblo. Reconoce que el cuadro general pintado por Fray Bartolomé corresponde a la realidad y en prueba de esto cita los documentos referentes a las crueldades de los soldados españoles durante el saqueo de Roma, en 1527, y en la conquista de Chile. En ambos lugares el cuadro pintado por los autores coincide con la relación de la conquista de las Antillas y Centroamérica, que nos dejó las Casas. De lo único que Hanke puede culpar a las Casas es de exageración en el número de indios bautizados, prisioneros y asesinados. Pero es dudoso que en esto haya tenido culpa particular las Casas, pues en primer lugar, la imprecisión de las cifras era un rasgo

distintivo de aquel tiempo y en segundo lugar, el testimonio de muchos participantes y cronistas de la conquista nos permite pensar que las Casas no exageraba mucho la cuantía real de la población en las regiones conquistadas; en tercer lugar, como con justicia lo subraya Hanke, los propios datos estadísticos dudosos de las Casas fueron posteriormente agrandados por los traductores con el fin de provocar una condena aún más severa de los españoles³³.

Sin embargo, L. Hanke, siguiendo la tradición, hace responsable a Fray Bartolomé del surgimiento de la denominada “leyenda negra” de la conquista española de América. Los historiadores “proespañoles”, imposibilitados para explicar de alguna manera satisfactoria las atrocidades masivas de los conquistadores negaron y niegan simplemente los hechos mismos o el carácter masivo de los asesinatos, torturas, violaciones y atropellos, cometidos por los españoles, y califican de “leyenda negra” los testimonios de los cronistas. Algunos historiadores que se atienen a tal tendencia, llegaron, en su afán de negarla, incluso a la creación de la leyenda “dorada”, de la “plateada” y de otras de diferentes matices, acerca del sometimiento pacífico de América; según ellos, los españoles colonizaban el Nuevo Mundo conduciendo a los indios a las cumbres de la civilización, mientras los indios compartían con los forasteros los frutos de su trabajo.

Hanke, con toda su aspiración indudable de ser objetivo, atribuye también gran parte de culpa por la existencia de la “leyenda negra” a las Casas. Escribe: “La circunstancia de que los escritos de este único español del siglo XVI, cuyo propósito era atemorizar a sus compatriotas para alejarlos de sus impiedades, se llegasen a publicar en tantos países y en tantas lenguas y contribuyesen a cristalizar durante siglos la hostilidad extranjera contra la nación española, constituye, por cierto, una tremenda ironía de la historia”³⁴. Pero Hanke olvida que las Casas no fue el único que relató los hechos verídicos de la conquista. El

mismo cita en sus trabajos, los documentos de otros autores sobre la crueldad de los colonizadores y conquistadores. En verdad, estos documentos no fueron conocidos tan ampliamente, como la **Brevísima relación**, pero tampoco ésta se difundió en el mundo por sí misma. La mayoría de las ediciones de este libro corresponden a los años de lucha más encarnizada en contra de España, sea en los Países Bajos, los Estados Unidos o en las jóvenes repúblicas latinoamericanas.

En el curso de la conquista y la colonización de América actuaban fuerzas sociales diferentes. Cada grupo social luchaba por sus intereses y puntos de vista. La cuestión de la actitud de los españoles ante las culturas indígenas completamente nuevas para los europeos, y el de las relaciones mutuas de las ideas durante la colonización del Nuevo Mundo es de gran interés para los investigadores.

Bartolomé de las Casas fue uno de los más fervorosos representantes de las ideas humanistas del Renacimiento español.

A pesar de que es difícil estar de acuerdo con la concepción de Lewis Hanke sobre la esencia de clase de la conquista y colonización de América, con su presentación de los rasgos individuales de las personalidades históricas como fuerzas motrices principales en la historia, y con algunos otros aspectos de su enfoque de los hechos históricos, L. Hanke es indudablemente uno de los investigadores del período de la conquista y colonización de América por España más competentes de nuestros tiempos. Además ha introducido en la esfera de los estudios científicos una gran cantidad de documentos y hechos antes desconocidos, ampliando así nuestros conocimientos históricos del imperio español del siglo XVI. Sus trabajos servirán durante mucho tiempo como auxiliares valiosos para el estudio de la colonización de América.

TRABAJOS FUNDAMENTALES DE LEWIS HANKE, EN LOS CUALES TRATA DE LA VIDA Y OBRA DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS:

Las ideas políticas de Bartolomé de las Casas. Buenos Aires, 1934. **The first social experiments in America.** Cambridge, 1935. **Las teorías políticas de Bartolomé de las Casas** ("Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas", Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, No. LXII, 1935). "Dos palabras on Antonio de Ulloa and the Noticias Secretas" (HAHR, No. XVI, 1936); "Pope Paul III and the American Indians" (**Harvard Theological Review**, No. XXX, Cambridge, 1937). "The Requerimiento and Its Interpreters" (**Revista de Historia de América**, No. I, México, 1938). "Un festón de documentos lascasianos" (**Revista Cubana**, t. 15, La Habana, 1941). "Las Casas y Sepúlveda en la controversia de Valladolid" (**Universidad Católica Bolivariana**, No. VII, Medellín, 1942). "Free Speech in Sixteenth-century Spanish America" (HAHR vol. 26. No. 2, 1946). "Las Leyes de Burgos en 1512 y 1513" (**Anuario de Historia Argentina**, 1942). "Interpretaciones de la obra y significación de Bartolomé de las Casas, desde el siglo XVI hasta el presente" (**Latinoamérica**, año I, México, 1949). **The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America.** Philadelphia, 1949. **Bartolomé de las Casas: pensador político, historiador, antropólogo** ("Sociedad Económica de Amigos del País" No. XLV, La Habana, 1949) **Bartolomé de las Casas. An Interpretation of His Life and Writings.** La Haya, 1951. **Bartolomé de las Casas. Bookman-Scholar-Propagandist.** Philadelphia, 1952. "¿Bartolomé de las Casas, existencialista?" (**Cuadernos Americanos**, vol. LXVIII, No. 2, México, 1953). **Aristotle and the American Indians.** London, 1959. "More Heat and Some Light on the Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America" (HAHR, vol. XLIV, 1964).

Los detractores del protector universal de indios y la realidad histórica³⁵

Juan Comas

El comercio y la industria han logrado establecer sistemas publicitarios que permiten, a base de la constante repetición de una marca de fábrica, de un estribillo o de una frase hecha, aumentar de manera considerable el volumen de venta de un artículo determinado, sin que ello tenga la menor relación con la calidad del objeto vendido. Y es que un elevado porcentaje de lectores, en virtud de ciertas reacciones y determinantes psicológicas, se deja guiar por semejante tipo de propaganda. Este vulgar principio se aplica con gran frecuencia a los hechos históricos y a las interpretaciones que de los mismos se hacen, sobre todo cuando de este modo se puede orientar en favor de determinada tendencia filosófica, política o religiosa.

Los “estribillos” y las “frases hechas” en torno de Fray Bartolomé de las Casas se vienen repitiendo hace siglos, sin que tal insistencia lleve aparejada la menor intención de probar su veracidad: son pléyade quienes desde el primer tercio del siglo XVI lanzan contra el Protector Universal de Indios diatribas, calumnias, insultos y falsedades que, por su constante repetición, van formando ambiente.

No aludimos a los casos de discusión y crítica de sus opiniones y puntos de vista en cuanto a la forma como debió realizarse la Conquista y Colonización de América en los siglos XV-XVI, ya que ello está perfectamente justificado siempre que se haga de modo sereno y objetivo; me refiero a quienes manifiestan claro deseo de denigrar la persona del ilustre dominico atribuyéndole reprobables cualidades morales con lo cual evidentemente se quiere aminorar -y aún anular- el valor de la doctrina sustentada durante toda su vida en favor de un mejoramiento

en las condiciones de vida de los aborígenes americanos, base del movimiento indigenista actual.

He aquí cómo un autor contemporáneo conceptúa a Fray Bartolomé de las Casas ³⁶: Afirma no creer “en su exactitud histórica”, “ni en su buena intención”, “ni como un santo varón” (p. 59) Refiriéndose a sus obras en general, y después de aludir a la pésima redacción de las mismas añade: “Pero más importantes son las mentiras y errores en que incurrió en cada momento, lo cual hizo que sus contemporáneos lo consideraran como persona liviana, de poca autoridad y crédito, que habla de lo que no sabe, ni vio y que se hizo oídos de toda murmuración” (p. 128). Al censurar el “sadismo y anormalidad psicológica” que resumen, según el autor, en la **Brevísima Relación**, dice: “pero hay algo más punible, que es la calumnia absoluta, pues cuando no tiene noticias las inventa” (p. 129). “El libelo del P. Bartolomé de las Casas resulta tan absurdo, tan antiespañol y tan mal intencionado...” (p. 125). Para Pérez de Barradas “los libros del desventurado obispo de Chiapas... debieron en estricta justicia ser quemados por mano de verdugo” (p. 131).

Describe con fruición -transcribiendo a Gómara- (p. 74) el fallido intento de 1520, hecho por el futuro obispo de Chiapas para gobernar, colonizar y evangelizar por métodos persuasivos la costa de Tierra Firme, cerca de Cumaná. En fin, achaca a las Casas tan fuerte animosidad contra Ginés de Sepúlveda, que procuró acallar su voz por todos los medios posibles “impidiendo la impresión del **Democrates Alter** en España y en Roma...” (p. 132), escrito en 1544-55 e inédito hasta 1892 en que lo exhumó y publicó Menéndez Pelayo.

Basta este ejemplo como muestra de la tendencia anti-lascasista contemporánea; pero quizá debemos mencionar también en esta corriente a José Bravo Ugarte³⁷ y a Rómulo D. Carbia³⁸, aunque los casos podrían multiplicarse.

En un ensayo anterior³⁹ señalábamos el alcance y el motivo de nuestras incursiones en el campo histórico americano, claramente limitadas a buscar los antecedentes y las causas del estado actual de la población aborigen del Continente, cuya mejora integral es meta única del movimiento indigenista.

Ahora, ante los injustos y bochornosos ataques a Fray Bartolomé, reiteramos nuestra posición; pero cuando el lascasismo como doctrina ha encontrado y cuenta -entre otros- con tan eminentes, fieles y preparados intérpretes como Rafael Altamira, Constantino C. Bayle, Marcel Brión, Luis G. Alonso Getino, Giménez Fernández, Lewis Hanke, Ramón Iglesias, Agustín Millares, Fernando Ortiz, José A. Saco, Agustín Yáñez, A. Ybot León, Silvio Zavala, etc.⁴⁰, se prestaría a justificada burla un intento por nuestra parte de terciar en la discusión de tan arduo problema. No; nuestro deseo es de pretensiones mucho más modestas; simplemente desmentir con pruebas documentales el alud de falsedades con que se quiere manchar la gran figura de las Casas; y una vez puestas las cosas en el terreno de la realidad histórica, cedemos gustosos la palestra a quienes -con preparación para ello en uno u otro campo histórico y filosófico- continúen en un plano de honestidad científica la interpretación y la crítica de las dos tendencias y teorías que en cuanto a la Conquista y Colonización de América por España simbolizan Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas.

Vamos pues a resumir y contestar algunos de los falsos cargos que contra las Casas se esgrimen y a los que se ha hecho alusión anteriormente:

1.- Que al hablar de los indios no dice cifras exactas ante la Corte y en el Consejo de Indias con el fin de inclinar las decisiones a favor de su tesis.

Cierto; y de todos es sabido que Fray Bartolomé en su ímpetu batallador exageró los datos y pintó sobre todo el lado sombrío de la Conquista, para hacer resaltar que los indios necesitaban ayuda y protección efectiva, frente al

exterminio, explotación y trato injusto de que eran objeto; y nadie acepta las cifras que el Protector Universal de Indios utilizó en su argumentación; pero en cambio son numerosos y de absoluta solvencia los testimonios que prueban la realidad de los hechos denunciados ⁴¹.

Pero no debe olvidarse que las exageraciones numéricas fueron vicio generalizado -por razones varias- entre cuantos llegaron al Nuevo Mundo en el siglo XVI o se ocuparon del problema: los conquistadores deseosos de hacer resaltar la heroicidad de sus hechos de armas; los clérigos con el fin de acrecentar ante los extraños la importancia de su obra misionera; los polemistas por el deseo de presentar un cuadro sombrío de las actividades del conquistador; los indigenistas poco objetivos, ansiosos de idealizar o engrandecer hiperbólicamente el pasado indio; y los hispanistas obcecados, por el insidioso anhelo el mostrar al indio como un sujeto biológica y culturalmente inferior. He aquí unos ejemplos:

a) Colón exagera: al hablar de su lucha con 100,000 indios en Vega Real; al referirse a que en La Española hay un puerto capaz de albergar todas las naves de la Cristiandad; al describir un río donde cabían “cuántos navíos hay en España”; o al afirmar que vio “las montañas más altas del globo”, y que las islas eran tan grandes como Portugal, pero con el doble de población;

b) Cortés alude, con gran imaginación, a la lucha de sus 600 soldados contra 149,000 tlaxcaltecas “que cubrían toda la tierra”;

c) López de Gómara exagera tanto que Bernal Díaz del Castillo comenta al respecto: “si se suma lo que pone en su historia, son más millones de hombres que en todo el Universo están poblados”;

d) Fray Toribio de Benavente, Motolinía, dice: “acontecía a un solo sacerdote bautizar en un día cuatro, cinco y seis mil; y en Xochimilco bautizaron en un día dos sacerdotes más de 15 mil”⁴²; en carta al Emperador habla de “que en un solo templo y en un sacrificio que duró tres a cuatro días” ofreció como víctimas el

antecesor de Moctezuma “ochenta mil quinientos hombres⁴³; “en 5 días que estuve en aquel monasterio otro sacerdote y yo bautizamos por cuenta catorce mil y doscientos y tantos, poniendo a todos óleos y crisma⁴⁴.

En otro lugar especifica:

“Yo creo que desde que la tierra se ganó que fué en el año 1521, hasta el tiempo de este escrito, que es el año 1536, más de cuatro millones de ánimas se bautizaron” (p. 118); **pero rectifica casi inmediatamente afirmando** “a mi juicio y verdaderamente serán bautizados en este tiempo, que son quince años, más de nueve millones de ánimas de indios” (p. 121).

Es decir que con toda tranquilidad duplica su cálculo sin ninguna justificación; con lo que resulta un promedio de 600,000 bautizados al año, o 1644 al día. La exageración es palpable.

e) Gil González Dávila, aludiendo a la Iglesia de México, afirma que “desde 1524 hasta 1539 bautizaron los religiosos dominicos y franciscanos en México y sus contornos 10 millones y 500,000 indios”⁴⁵, cuando según los cálculos generalmente aceptados, la Nueva España tenía en 1521 no más de 5,000,000 de habitantes⁴⁶.

f) El propio Pérez de Barradas recoge el testimonio de Torquemada quien al hablar de una epidemia en 1575 afirma: “perecieron dos millones de indios”; y también el del padre Betanzos que decía en 1545: “En Tlaxcala mueren agora ordinariamente mil indios cada día, y aún dende arriba”⁴⁷.

¿Por qué entonces esos ataques exclusivos a Fray Bartolomé, acusándolo de falsario, libelista, embustero, etc., cuando se trata de un fenómeno general de la época, incluso entre los mismos que censuran a las Casas? Solo es explicable tal actitud por una falta absoluta de objetividad, resultado de un claro sentimiento contra lo indígena y sus defensores (simbolizados en las Casas). La prueba la

tenemos en las pp. 45 - 46 y 145 de la obra de Pérez Barradas donde menciona y justifica -sin insultos ni epítetos- el falseamiento que de los datos numéricos hicieron Colón, Cortés, López de Gómara, Motolinía y tantos otros Cronistas e Historiadores.

2.- Que Las Casas fracasó en su intento de colonización pacífica de 1520 en Cumaná, Tierra Firme.

El hecho no lo niega nadie; pero su presentación es tendenciosa y malévolamente parcial. En efecto, para nada se alude a las interferencias y malhadadas circunstancias extrínsecas que motivaron el fracaso de dicha empresa⁴⁸; y como además lo que parece desearse es exhibir como locura irrealizable todo intento de colonizar por la persuasión y sin recurrir a las armas ni a la violencia contra los indios, nuestro bien intencionado y ecuaníme pseudo-historiador se olvida de citar siquiera el venturoso ensayo que las Casas, junto con los dominicos Rodrigo de Andrade, Pedro de Angulo y Luis Cáncer, llevó a cabo en la Vera-Paz, provincia de Tuzutlán (Guatemala), entre 1537 - 1550; experiencia que ya en 1539 mereció los elogios tanto del gobernador Pedro de Alvarado, como del Obispo de Guatemala.

Dice a este respecto L. Hanke:

“Naturalmente todo esto (el éxito del experimento) les cayó como una bomba a los colonos españoles de Guatemala que habían esperado un desastre tan completo que Las Casas no se atreviera nunca más a escribir ni hablar sobre el tema de la conversión pacífica o de la restitución a los indios de sus propiedades”⁴⁹.

El apoyo oficial dado a las Casas por el Gobernador Pedro de Alvarado surtió efecto, ya que desde 1540 se dictaron una serie de reales órdenes destinadas

a fomentar la conversión pacífica de los indios. El fracaso posterior y el abandono del ensayo en 1556 se debió sobre todo a la oposición de muchos colonos que consideraban perjudicial para sus intereses económicos ese tipo de experiencia.

3.- Que Las Casas fué “esclavista”, ya que propuso traer negros esclavos a América.

Nos dice Pérez de Barradas que al regresar a la Corte de España:

“Tuvo la descabellada idea de sustituir el trabajo de los indios por el de los esclavos negros, como si las razones por la libertad de los primeros no valieran para la de los segundos” (p. 127).

Efectivamente, las Casas propuso en 1516, como uno de los “remedios” para aliviar la situación de los indígenas, que “en lugar de los indios que habían de tener las dichas comunidades, sustente Su Alteza en cada una veinte negros o otros esclavos en las minas...” y más adelante, al abogar por la supresión de los repartimientos hechos a los españoles, propone que se les compense “haciéndoles merced de que puedan tener esclavos negros y blancos que los pueden llevar de Castilla”⁵⁰. Lo que no es cierto es que discriminara a los negros, sino que habló en general de “esclavos”, blancos o negros, tal como existían en Europa. Y también es de justicia señalar que años más tarde Fray Bartolomé rectificó noblemente su actitud al decir de manera textual:

“Este aviso de que se diese licencia para traer esclavos negros a estas tierras dió primero el clérigo Casas, no advirtiendo la injusticia con que los portugueses los toman y hacen esclavos; el cual, después de que cayó en ello, no lo diera por cuanto había en el mundo, porque

siempre los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos, porque la misma razón es dellos que de los indios”⁵¹.

“Deste aviso que dió el clérigo no poco después se halló arrepiado; juzgándose culpado por inadvertir, porque como después vido y averiguó, según parecerá, ser tan injusto el captiverio de los negros como el de los indios, no fué discreto remedio el que aconsejó que se trujesen negros para que se libertasen los indios, aunque él suponía que eran justamente captivos, aunque no estuvo cierto que la ignorancia que en esto tuvo y buena voluntad lo excusase delante el juicio divino”⁵².

Además es totalmente erróneo creer que la sugestión hecha por Las Casas en 1516 para importar esclavos a las Indias fue la causa inicial de la esclavitud en el Nuevo Mundo; mucho antes de tal fecha y de la intervención de nuestro clérigo ya se había establecido este comercio humano; en la Real Cédula de 16 de Septiembre de 1501 se dan instrucciones a Nicolás de Ovando, Gobernador de La Española, para introducir “esclavos negros u otros esclavos que fayan nascido en poder de crysthianos, nuestros súbditos e naturales”⁵³.

4.- Valor de los testimonios que contra Las Casas aduce el Prof. J. Pérez de Barradas.

Para probar y justificar el concepto que le merece Fray Bartolomé recurre nuestro autor a los testimonios de Fray Toribio de Benavente, Bernardo Vargas Machuca, M. Menéndez Pelayo, R. Menéndez Pidal y Juan Ginés de Sepúlveda⁵⁴. Veámoslos en este mismo orden:

a) Desde luego la seriedad y buena fe del gran franciscano no pueden ponerse en duda aunque acabamos de ver que también Motolinía exageraba al

apreciar numéricamente los hechos de “evangelización” y aun otros. Es indudable que la carta que en 2 de enero de 1555 dirigió este insigne misionero y amigo de los Indios al Emperador Carlos V, implica una dura crítica contra las Casas; pero dejando a un lado la posible rivalidad personal o de orden religioso entre ambos frailes (y que pudiera quizá explicar la manifiesta animosidad en el tono usado por Motolinía) debe recordarse que en el mismo documento el ilustre franciscano reconoce que existía la compraventa de esclavos... “pues muchos años se vendieron por las plazas con el yerro de V. M.”⁵⁵, y explica más adelante que

“...si el de Las Casas llamase a los españoles i moradores desta Nueva España de tiranos, i ladrones, i robadores, i omecidas, i crueles salteadores, e cien veces pasaría; pero llamárselo cien veces ciento, más de la poca caridad i menos piedad que en sus palabras y escrituras tiene...”, etc. ⁵⁶.

Es decir que Fray Toribio admite como ciertos los hechos que expone y censura las Casas; lo que rechaza y provoca su indignación es que haya exagerado, y sobre todo que lo haya hecho público porque al leerlo en el extranjero, “se cobra aborrecimiento i odio mortal i tenga a todos los moradores desta Nueva España por la más cruel i más abominable i más infiel i detestable gente de quantas nasciones hay debajo del cielo”⁵⁷.

Por otra parte ya señalarnos en otra ocasión que en la **Historia de los Indios de la Nueva España** y al hablar de las plagas que sufren los aborígenes, no es parco Motolinía en describir las explotaciones de todo tipo que sufren por culpa de los conquistadores⁵⁸. De ahí que el testimonio de Fr. T. de Benavente puede, si se quiere, tomarse en ciertos casos como “contrario a Las Casas”, pero en modo

alguno para negar la realidad de los hechos de explotación y opresión del indio denunciados por aquél y que, por el contrario, confirma y reafirma.

Que las **Leyes Nuevas** tenían su justa razón de ser, lo mismo que la defensa decidida que de ellas intentó las Casas -aunque sin éxito-, lo tenemos en el hecho de que en 1542 seguía habiendo en la Nueva España encomenderos extorsionadores y explotadores de los indios; la Real Cédula firmada en Valladolid el 4 de abril de 1542 (año en que se dictan las Leyes Nuevas) ordena a Fray Juan de Cárate, Obispo de Antequera, Oaxaca, vigilar que se tratara bien a los indios, porque:

“Nos somos informados que a causa del mal tratamiento que se ha hecho y mucho trabajo que se ha dado a los indios... no mirando las personas que los tenían y tienen a su cargo y encomienda el servicio de Dios... (por lo cual han muerto muchos en las islas), porque esto no se haga ni acontezca en esa dicha provincia de Guaxaca.” (Transcrito de C. Bayle: obra citada, p. 24).

Y los ejemplos podrían multiplicarse, aunque ello no implica que no hubiera excepcionalmente Encomenderos que trataran de manera humana a sus encomendados.

b) El testimonio del capitán Bernardo Vargas Machuca, que Pérez de Barradas aduce contra las Casas, nos parece realmente de poca importancia. El ser militar con más de 20 años en las Indias no es justificación para considerarlo dotado de ideas, conocimientos y práctica como colonizador, y ni aún siquiera como conquistador. Pudo ser un buen jefe militar de jerarquía secundaria, pero nada más. Son lamentablemente inconsistentes los conceptos que transcribe Pérez

de Barradas (obra citada, pp. 135 - 136) del libro de Vargas Machuca. No merece la pena discutirlos. En cambio sí convendría que el autor de **Los Mestizos de América** se documentara en fuentes insospechables como el Archivo de Indias, el Cedulaario de Puga o, por ejemplo, las obras de L. Alonso Getino, Miguel Agia o C. Bayle; quizá entonces estaría en disposición de rectificar su errónea afirmación de que “en los castigos a los indios no se extremó la crueldad”.

c) La opinión de Menéndez Pelayo sobre las Casas (que Pérez de Barradas y el P. José Bravo Ugalde consideran básica en contra del Protector de Indios) debe más bien interpretarse como censura por la publicidad dada a los cargos hechos contra conquistadores y colonizadores. En efecto, lo que dice es: “Pudo (las Casas) tener disculpa entonces, porque a grandes males remedios heroicos; pero divulgados sus memoriales por medio de la imprenta y ávidamente leídos fuera de España no parecieron ya testimonio de celo tan piadoso, sino... etc.”⁵⁹. Es decir, que el gran polígrafo de fines del siglo XIX censura la forma, el tono, la exageración si se quiere, de las denuncias de Las Casas, pero evidentemente acepta -como acabamos de ver- la realidad de los hechos, es decir la explotación, extorsión, esclavitud y trato inhumano que en la inmensa mayoría de los casos se dio a los indios de América.

d) En cuanto a los conceptos de Menéndez Pidal, en la parte que transcribe Pérez de Barradas⁶⁰, no añaden una sola prueba para mostrar que las Casas realmente mintió y falseó los datos en sus campañas en favor de los indígenas. Es uno de tantos autores (cuyo alto prestigio reconocemos en el campo literario y filosófico pero no en el histórico-americanista) que en su afán por desvirtuar la “leyenda negra” recurre precisamente al método que critica en los demás: al insulto malévolos contra las Casas, sin el menor argumento serio y decisivo en que apoyarse.

e) Hemos dejado para lo último examinar el testimonio de Juan Ginés de Sepúlveda. Para Pérez de Barradas la animosidad de las Casas persiguió a Sepúlveda aún después de muerto y, siguiendo a Menéndez Pelayo afirma que Fray Bartolomé

...procuró acallar por todos los medios posibles la voz de Sepúlveda, impidiendo la impresión del **Democrates Alter** en España y Roma, concitando contra su autor a los teólogos y a las Universidades y haciendo que el nombre de tan inofensivo y egregio humanista llegase a la posteridad con los colores más odiosos, tildado de fautor de la esclavitud y de apologista mercenario e interesado de los excesos de los conquistadores” (Obra citada pp. 131 - 132).

Veamos los hechos:

El *Democrates Secundus* fue escrito en..... 1544 - 45 y obtuvo desde luego la aprobación de Fray Diego de Victoria y de los Dres. Guevara y Moscoso. Sometido el manuscrito a examen del Consejo Real de Castilla y del Consejo de Indias, dieron su Informe al Soberano, en 27 de septiembre de 1545, a fin de que resolviera lo pertinente porque “haviéndolo visto el Presidente y los del Consejo Real de V. M. y otros buenos letrados les ha parecido muy bien y a algunos del Consejo de Indias les parece que no sería bien imprimirse (V. M. mandara uer y proueer lo que en ello fuere seruido)”⁶¹. Si las Casas conoció la obra solamente en 1547, al regresar a España, ¿cómo puede ser responsable de lo que dos años antes opinaron ciertos doctos miembros del Consejo de Indias?

Y si más tarde, ante la divergencia de pareceres sobre el citado manuscrito, se pidió informe a las Universidades de Alcalá y Salamanca acerca de si debía o no autorizarse su publicación, y ambas contestaron negativamente, ¿no resulta pueril

conceder a las Casas una influencia tan grande y decisiva que pude imponer su criterio a los sabios teólogos de las dos Universidades de mayor prestigio en la época, para enfrentarse a un hombre de la categoría intelectual y política de Juan Ginés de Sepúlveda, “filósofo, teólogo y canonista insigne”, “figura señera de nuestra humanismo filosófico”, “cronista de Carlos V y de Felipe II”, “preceptor del Príncipe Felipe, elegido de Carlos V”, etc.?⁶² .

¿Puede alguien, examinando los hechos de manera objetiva, creer que el Emperador y el Príncipe Felipe obraron sólo, y también, bajo la influencia personal de Fray Bartolomé, en contra de su Cronista y Preceptor? La carta que Sepúlveda dirige al Príncipe el 23 de septiembre de 1549, que Losada descubrió en el Archivo de Simancas y ha transcrito⁶³, es una prueba de que hubo serias razones ideológicas (teológicas y políticas sobre todo), que movieron a Carlos V y a la mayoría de sus Consejeros a dejar inédito el **Democrates Secundus**, con independencia de la mayor o menor intervención que pudo tener Las Casas a título de informador.

Como causa de tal prohibición es posible que desempeñara importante papel, por ejemplo, el manifiesto contraste ideológico entre lo que el Cardenal Adriado de Utrech, Consejero del Emperador, expresó en la Junta de La Coruña en 1520⁶⁴, o el contenido de la Bula que Paulo III expidió el 2 de junio de 1537 afirmando “que los indios eran verdaderos hombres y que por tanto podían ser bautizados” y encargando al cardenal de Toledo “que prohibiera bajo excomunión la servidumbre de los indios, aún de los gentiles”⁶⁵, y lo que Ginés de Sepúlveda sostenía al negar, incluso a los indios “que han admitido la Religión Cristiana y no rechazan el dominio del Príncipe de España”, el disfrute de los mismos derechos que a los demás cristianos, reiterando que ello “merecería mi más enérgica repulsa”; su razonamiento se basaba en la discriminación entre “personas superiores en dignidad, virtudes y méritos” y “personas inferiores en favores,

honor o paridad de derecho"; y también en su creencia de que "hay siervos por naturaleza" y otros seres que debido a su depravación de costumbres o a otra causa no pueden ser mantenidos de otro modo en el cumplimiento de su deber. Una y otra causa concurren en el caso de "estos bárbaros (los indios), todavía no bien pacificados"⁶⁶.

La misma peligrosa contradicción con los puntos de vista de Adriano de Utrech y Paulo III puede observarse cuando Sepúlveda afirma que "el tener ciudades y algún modo racional de vivir y alguna especie de comercio es cosa que la misma necesidad natural induce, y solo sirve para probar que (los indios) no son osos, ni monos y que no carecen enteramente de razón"⁶⁷. Y los ejemplos podrían multiplicarse.

No es superfluo señalar que tan, peculiar como discriminadora concepción ya tenía antecedentes; en la Junta en 1519, celebrada en Barcelona bajo la presidencia de Carlos V, el Obispo de Darién, Fray Juan de Quevedo, dijo:

"soy de sentir que (los indios) han nacido para la esclavitud y sólo en ella los podremos haber buenos. No nos lisonjeemos; es preciso renunciar sin remedio a la conquista de las Indias y a los provechos del Nuevo Mundo si se deja a los indios bárbaros una libertad que nos seria funesta... Si en algún tiempo merecieron algunos pueblos ser tratados con dureza, es en el presente los indios, más semejantes a bestias feroces que a criaturas racionales"... "¿Qué pierde la religión con tales sugetos? Se pretende hacerlos cristianos, casi no siendo hombres... sostengo que la esclavitud es el medio más eficaz y añadido que es el único que se puede emplear"⁶⁸.

Fernández de Oviedo por su parte tiene para los indios expresiones como las siguientes:

“Ya se desterró Satanás desta isla (Española); ya cesó todo con cesar y acabarse la vida de los más de los indios”. “¿Quién puede dudar que la pólvora contra los infieles es incienso para el Señor?”⁶⁹.

Y el Arzobispo Reginaldo de Lizárraga calificaba en 1559 a los indios de Chile como “gente sin ley, sin honra, sin vergüenza” y, en consecuencia, era partidario de que se les tomara como esclavos⁷⁰.

Claro que Fray Bartolomé combatió con todas sus fuerzas la tesis que simbolizaba Sepúlveda, y la famosa controversia de Valladolid en 1550 - 51 es buena prueba de ello. Pero recuérdese además que figuras del renombre y prestigio del Obispo de Segovia D. Antonio Ramírez y de Fr. Melchor Cano, discípulo y sucesor de Francisco de Victoria en su cátedra de Teología de Salamanca, combatieron oralmente y en sendos libros la tesis de Juan Ginés de Sepúlveda.

Ante la evidencia de los hechos resulta risible achacar a las Casas la responsabilidad única y exclusiva por la prohibición de editar el **Democrates Secundus** Hay que rechazar pues, por inconsistentes, las acusaciones a este respecto ya transcritas, o las que recogen otros autores al decir que el informe negativo de las Universidades de Alcalá y Salamanca se debió a Fray Bartolomé “quien con sus maquinaciones logró ver cumplido su propósito”, y que la voz de Sepúlveda “quedó acallada ante el vocerío de Las Casas y sus partidarios”⁷¹. Más descabellado nos parece aún el hacer también responsable al futuro Obispo de Chiapas del acuerdo tomado en 1780 por la Real Academia de la Historia de Madrid, prohibiendo la edición del **Democrates Secundus**; y es Menéndez Pelayo quien afirma “que el duro e intransigente escolasticismo de su adversario (Las

Casas) logró amordazar (a Sepúlveda) por más de tres siglos”. A nuestra vez, podríamos preguntar: si la influencia de las Casas perduraba después de 3 siglos con fuerza para impedir la publicación del **Democrates Secundus**, ¿por qué no utilizó esa fuerza en favor de su propia Historia de las Indias terminada en 1559 y que sólo debía permanecer inédita cuatro décadas: “si vieren que conviene para el bien de los Indios y de España”, y en cambio estuvo olvidada centenares de años, pues todavía en 1856 la Real Academia de la Historia de Madrid opinaba que no debía ser impresa. Fue en gran parte debido a la enérgica campaña emprendida por el cubano José Antonio Saco, que, por fin, se editó la Historia de las Indias por primera vez, en Madrid, en 1875.

Como fervientes defensores de la libre expresión del pensamiento, creemos que tanto la obra de Sepúlveda como la de las Casas debieron ser publicadas muchos siglos antes. Las prohibiciones y censuras son siempre contraproducentes.

5.- Se dice que sus contemporáneos consideraban a las Casas “como persona liviana, de poca autoridad y crédito, que habla de lo que no sabe ni vio y que se hizo oídos de toda murmuración”⁷²

No deseamos prodigar ditirambos ni hacer panegíricos; sencillamente vamos a enumerar ciertos hechos comprobados, a fin de que vea el lector si concuerdan o no con esa absurda descripción moral e intelectual que se hace de Fray Bartolomé; éste es el hombre:

a) Que en 1514 renuncia voluntariamente a sus bienes y encomiendas en las Indias, para iniciar denodadamente una titánica lucha durante 50 años, en favor de los indios; y considerando que el mal que se hacía a los indios “no podía extirparse sino dando noticia al rey, deliberó como quiera que pudiere, aunque no tenía un solo maravedí, ni de dónde habello, sino de una yegua que tenía que podía valer hasta 100 pesos de oro, ir a Castilla y hacer relación al rey de lo que pasaba⁷³

b) Que el 17 de septiembre de 1516 es nombrado por los Cardenales Jiménez de Cisneros y Adriano de Utrech “Protector Universal de los Indios”;

c) Que siguiendo los pasos de Fr. Antonio de Montesinos y Fr. Pedro de Córdoba luchó en la Corte y ante el Consejo de Indias denunciando atropellos y abusos, y logrando el decidido apoyo de religiosos, teólogos, juristas y políticos de la más alta categoría intelectual y moral en la España del siglo XVI;

d) De quien Fr. Pedro de Córdoba en carta a Carlos V dice: persona de virtud y persona que ha muchos años que está en estas tierras y sabe todas las cosas de acá. Vuestra Alteza le puede justamente dar crédito en todo lo que le dixera como verdadero Ministro de Dios que por atajo de tantos años creo que le ha escogido la mano de Dios⁷⁴;

e) A quien el Arzobispo de Sevilla, Fr. Diego de Deza, dio excelentes cartas de presentación para el Rey Fernando Católico, logrando así entrevistar a Su Majestad en Plasencia, en 1515;

f) A quien Fray Juan Garcés y Fray Juan de Zurnárraga recomiendan en 7 de agosto de 1529 para que se le llame a la Nueva España “donde se necesitan con urgencia frailes capacitados⁷⁵;

g) Que asistió, especialmente invitado (escuchándose sus razonamientos que fueron muchas veces aceptados), a las Juntas y Comisiones convocadas por el Rey o sus Representantes para discutir lo relacionado con el trato dado, o que debía darse, a los Indios, y que estaban integradas por los más prestigiosos exponentes de saber en Religión, Teología, Jurisprudencia, Filosofía y Política (Barcelona, 1519; Valladolid, 1541, 1548, 1550 - 51; México, 1544 y 1546; etc.);

h) De quien decía el bachiller Luis Sánchez, en Memorial de 26 de agosto de 1566 dirigido al Cardenal Diego de Espinosa, Presidente de Castilla:

“vienen... de las Indias personas de bien y religiosas, huyendo de los grandes males que allá ay, con gran fervor y celo de informar acá la verdad para que se remedie. Estos son muy pocos y conocerse an, en que vienen pobres y no bien quistos de gente de Indias. Estos con gran calor, comienzan a decir verdades y a desengañar de las cosas de Indias, y como acá, todos y el Consejo, están escarmentados de las mentiras que a todos los demás an oído, no saben a quien crean; y como a los buenos no les dan crédito, ni a las veces oídos, y si los oyen tibiamente, cánsanse y dexanlo; y también quando echan ojo en lo que trabajó el **buen Obispo de Chiapa (el incomparable fray Bartolomé de Las Casas)**, y en su gran constancia y en lo que padeció mi buen amo el Obispo de Popayan (fray Agustín de Coruña, llamado por sus virtudes el Obispo Santo), y como ambos murieron con este pío, de que se supiese la verdad de lo que en las Indias pasa, y se remediase y ambos sacaron poco fruto de sus trabajos, como veen esto, desanímanse y déxanlo, y así no se acaba de averiguar la verdad lo que en las Indias pasa”⁷⁶;

i) De quien Juan de Torquemada se expresa así:

“racon será que se haga (memoria) de quien entre otros religiosos, más que otro alguno trabajó, y más hizo por su conservación... Este fué el Obispo de Chiapas...”, “y siendo Obispo renunció su Obispado para hacerse Procurador de ellos (de los indios)... asistiendo, en la Corte de sus Magestades por espacio de 20 y dos años, donde pasando mucha penuria, trabajos y contradicciones, siendo avisado por sus frailes y por los de mi Orden de San Francisco que asistían en estas provincias, desta Nueva

España, de las vejaciones y daños, que se hacían a los indios recién convertidos, con su buena diligencia, fue parte para que muchos se remediasen, y sobre todos que se libertasen los que eran tenidos por esclavos, y que no los huviese, de allí adelante, entre los Indios. Y sobre estas materias de su libertad y del buen tratamiento, que se les debía hacer, y lo que nuestros Reies de Castilla están obligados en su defensa, y amparo, compuso muchos tratados en latín y en romance, mui fundados en toda razón, y Derecho Divino y Humano, como hombre mui docto y leído, en todas buenas letras. Tengo para mí (sin alguna duda) que es mui particular la Gloria que goca en el Cielo y honrísima la Corona, de que está coronado, por el Santísimo Cielo, que con perseverancia hasta la muerte tuvo que padecer por Amor de Dios, bolviendo por los pobres y miserables, destituidos de toda aiuda y favor. Emulos hartos a tenido por aver dicho claramente las Verdades; plega a la Magestad de Dios, que ellos aian alcanzado ante su Divina presencia alguna parte de lo mucho que el mereció, y alcanzó, según la Fe que tenemos⁷⁷ .

“En el de Chiapa fué el primer Obispo Don Fr. Bartolomé de Las Casas, fraile dominico, a quien todos los indios y aun todos los Reinos, y Provincias de las Indias, son en mucha obligación, por aver sido su incansable Procurador ante nuestros Católicos Reies, por muchos años y con grandes trabajos”⁷⁸;

j) A quien el Príncipe Don Felipe dirige una Real Cédula en 13 de febrero de 1544 diciéndole:

“y ansi os encargo e mando que, pues veys quanto esto ymporta, tengais gran vigilancia y especial cuidado de que las dichas ordenanzas se guarden y executen, como en ellas se contienen”...

Y es a este eminente y esclarecido dominico, a quien sus contemporáneos honraron como hemos visto, al que se tacha de “persona liviana, de poca autoridad y crédito...”, etc. ¡Así se escribe cierto tipo de historia!

Pero nos parece ahora justo indicar -entre otros muchos- algunos testimonios de historiadores españoles contemporáneos que presentan el problema y la figura de Las Casas con espíritu imparcial y objetivo, sin fobias, en ninguno de los dos sentidos. Por ejemplo:

Dice el Padre C. Bayle:

“Hay pues que contar entre los méritos indiscutibles e indiscutidos del futuro obispo de Chiapas la institución de la Protectoría, ese oficio a la vez real y cristiano que los monarcas, robusteciéndolo con su poder y con sus leyes, interpusieron entre la codicia y la debilidad”. “Cisneros fió tanto en su persona (la de Las Casas) que lo nombró asesor de allá y acá”. Y reitera: “Lo que sí es verdad es que nunca se recibió la Protectoría con más fervor ni se ejerció con más constancia contra viento y marea, desde que se la dieron en la antecámara de Cisneros hasta que la soltó juntamente con la vida en la celda de Atocha”⁷⁹.

“Fray Bartolomé rompió la primera lanza y peleó incansable contra los desalmados; pero tras sus huellas, en oleadas continuas, sin tanto estrépito, acaso con más eficacia, por ir el ataque más limpio de cóleras ciegas, arremetieron legiones de Prelados, de religiosos, de clérigos”⁸⁰.

Por su parte Luis Alfonso Getino expresa puntos de vista de positivo interés y gran ecuanimidad:

“Las Casas es el patriarca imprescindible de la historia de la Nueva América”, y después de señalar ciertas reservas que deben tenerse en cuenta al leer sus libros añade: “Yo me había propuesto prescindir de las citas de Las Casas, pero me fue imposible. En lo que él vio y tan bien recuerda no hay nadie que le supla. O su historia es historia o no hay historia de los treinta años que siguieron al descubrimiento. Lo que hay que hacer es rebajar sus exageraciones y poner en cuarentena lo que él no haya visto”⁸¹.

“Las encomiendas provocaron ‘batallas campales en el orden teológico y jurídico’, siendo los ‘primeros protagonistas protestantes los Padres Dominicos Fr. Antonio de Montesinos, y Fr. Pedro de Córdoba. Las Casas, convertido por Córdoba, fue en puridad mero continuador, más polemista y menos misionero”.

“Dado el afán de lucro de nuestra humanidad miserable, las horas reclamadas al indio para beneficio del encomendero eran las principales, las ocupadas en beneficio propio, casi nulas, y las dedicadas a la formación religiosa e instrucción nulas o poco menos. El indio de hecho descendía de la categoría de libre a la categoría de encomendado, a la de siervo, a la de esclavo contra todos los dictados de Isabel la Católica y contra todos los eufemismos de reparticiones y encomiendas”... “A cambio de esta terrible situación se enriquecían un centenar de encomenderos y nada más”. “El estallido tenía que venir, el choque no podía dejarse esperar; no entre los pobres indígenas que no podían medir sus fuerzas con las de sus poderosos dominadores, sino entre los españoles de ideas, apostólicas y los

afanosos esclavistas, a los que les iba muy bien tener trabajadores gratuitos, cuantos más mejor: llamáranse esclavos o denomináranse encomendados”⁸².

“Se echa en cara a Las Casas su intransigente actitud en el Obispado de Chiapas negando la absolución a quienes no devolvieran los bienes mal adquiridos por explotación de los indios y se olvida que una actitud semejante fue adoptada treinta años antes por Fray Antonio de Montesinos es su segundo sermón al declarar ilegales e inhumanos los repartimientos que estaban en uso, y expuso la imposibilidad de absolver a los que negociaban con las débiles fuerzas de los desdichados indígenas, si no se les devolvía lo que importaban sus atormentadas fatigas”⁸³.

A pesar de la comisión que los encomenderos habían dado al franciscano Fray Alonso del Espinar para defenderlos ante el Rey de los ataques de Montesinos, éste logró persuadirlo de su errónea actitud. De ahí que poco después la reclamación escrita en La Española por 10 dominicos encabezados por Fr. Pedro de Córdoba fue suscrita también por 13 franciscanos⁸⁴.

“En las Leyes Nuevas triunfó en toda la línea Las Casas. Los que le han tachado de mal español, porque en la historia de las 3 décadas primeras de nuestra colonización hizo más de fiscal y acusador que de cronista sereno y reposado, olvidan que gracias a esta crítica acerba hecha desde las Indias se reaccionó en España y se legisló en favor de los débiles indios y en contra de los esclavistas y encomenderos”... “Olvidan igualmente que él estaba nombrado ya por Cisneros Protector de los Indios y que se condujo en ese puesto como un testamentario de Isabel la Católica y un asesor de los

legisladores españoles, un conductor de la España heroica, de la España Misional, legisladora y madre, no de la España guerrera, contra la que él estaba en guardia para que no se propasase, para que los egoísmos que no eran españoles, sino sencillamente humanos, no flotasen sobre las entrañas de piedad cristiana. Por eso Las Casas es hoy el ídolo de los americanos”⁸⁵.

“En la Historia de Las Casas, tan apasionado él y tan apasionadamente combatido por la mayoría de los historiadores españoles, es manifiesto que se echaron sobre él, como sobre el bode de los hebreos, todas las culpas que pudo haber en poner al desnudo los errores y aun crímenes de nuestra colonización”.

“El patriotismo, por ardiente que sea, no debe llevarnos a establecer conclusiones históricas reñidas con la realidad del pasado que ya no cambia. Las quejas y lamentaciones de Las Casas las encontramos en millares de cartas de los misioneros, de los prelados, de los oidores y hasta de los Virreyes...”. “Colgar a Las Casas esas revelaciones sólo porque detalle más y a veces exagere y aun se equivoque, no es procedimiento científico”⁸⁶.

“Menester es... que se deslinde la maternal función gobernadora de España, la depravada conducta de algunos de sus alevos hijos, sean quienes fueren. La mayor parte de los que emigraron en los primeros años no podían representar a España”⁸⁷.

No estamos de acuerdo con la afirmación hecha por Sergio Bagú cuando dice:

“No parece sino que los Reyes de España y su Consejo de Indias promulgaban leyes benignas en favor de los pobres indios con

el solo objeto de que apareciesen en el Código, puesto que ordenaban privadamente a los Virreyes que pusieran en ejecución medidas contrarias al espíritu y a la letra de aquellas mismas Leyes”⁸⁸.

Por el contrario considerarnos evidente la sinceridad de propósitos de los legisladores de Indias. El no cumplimiento de las reglas y normas de protección dictadas en favor de los aborígenes no es imputable en modo alguno a España, sino a los abusos y extorsiones cometidos.

“por los conquistados, por las compañías internacionales que financiaban sus empresas, por las oligarquías de las colonias, por los funcionarios reales y el clero, que buscaban el enriquecimiento o el poder con desesperada urgencia. No se complicaron con esas faltas la España que seguía viviendo su existencia nacional, ni aquellos funcionarios y sacerdotes que cumplieron honestamente -y a veces heroicamente- su tarea en América”.

“Por lo demás esta forma de pecar en las Colonias no la inventó España ni la monopolizó. La cultivaron todos los Imperios y algunos con características más graves aún”⁸⁹.

En efecto, abundan las pruebas de que la tendencia a mantener las Encomiendas, a pesar de las protestas de cuantos declaraban la veracidad de las tropelías cometidas en Indias contra los naturales, era debida, por lo menos en gran parte, a que ciertos cortesanos y funcionarios de alta jerarquía no sólo se dejaban sobornar por Conquistadores y Colonizadores, sino que lucraban además como Encomenderos; y eran éstos, precisamente, quienes más alto clamaban en favor de tal institución.

Fernández de Oviedo escribe, refiriéndose a las Encomiendas y repartimientos de indios:

“Y llegó a tanto el negocio, que no solamente fueron repartidos indios a los pobladores, pero también se dieron a caballeros e privados, personas aceptas y que estaban cerca de la persona del Rey Catholico, que eran del Consejo Real de Castilla e Indias, e de otros... etc.”⁹⁰.

Las Casas nos dice que algunos de los más importantes personajes del Consejo de Indias o Consejeros privados del Rey tenían intereses directos en las encomiendas de indios:

D. Juan Rodríguez de Fonseca, Obispo de Palencia, más tarde de Burgos, tuvo “800 indios en cada una destas quatro islas, Española, la de Cuba, la de Sant Juan y la de Jamaica, 200”, “El Secretario Lope Conchillos tuvo 1,100 según tuvimos entendido”. “Hernando de Vega... tuvo 200”. “El Licenciado Moxica que era del Consejo Real tuvo no sé cuantos y creo que no eran menos de 200”. “El camarero Juan Cabrero... muy antiguo de la cámara del Rey, otros 200”. “Sospecha hubo que algunos otros del Consejo Real los tuvieron de secreto, puestos en cabeza de otras personas, que enviaban con cargos y oficios a esta isla; nunca del licenciado Santiago, ni del doctor Palacios Rubios que fueron los que más destas Indias tractaron por aquellos tiempos, cosa de interese ni cosa que no debiesen hacer se sospechó”⁹¹.

“Habíanse descubierto unas minas ricas en la provincia Cubanacán, que está a la mar del Norte, que quiere decir en la mitad de Cuba, y porque eran ricas determinó Diego de Velázquez que las gozasen solos los del Consejo del Rey, como el Obispo de Burgos y el secretario Conchillos y los demás, por cuya causa reservó todos los

pueblos comarcanos de indios de aquellas minas, para dárselos que les sacasen oro; y así aplicó a uno 30 y a otro 40, según más propinco al Rey ser él entendía, donde al cabo todos perecieron”⁹².

Cuenta también Las Casas que al ir a España a exponer sus quejas abrigaba el temor de no obtener satisfacción en sus demandas por el hecho de que “como el Rey tenía tanto crédito del obispo de Burgos y del Secretario Lope Conchillos, y éstos estaban errados..., mayormente teniendo ellos mismos y otros del Consejo del Rey tantos indios”⁹³.

Consta igualmente que el Cardenal Cisneros dispuso la vuelta de Fray Bartolomé a las Indias, y dictó distintas cédulas y provisiones la primera

“Para que en llegando se quitasen los indios a los del Consejo del Rey y a todos los que residían en Castilla, como fue el Secretario Conchillos que tenía, según era público, 1,100 indios y al Obispo de Burgos 800, y a Hernando de Vega otra multitud dellos, al licenciado Moxica, que no debían ser menos de dozientos, y a otros que se sospechaba tener en cabeza ajena indios. Desde entonces nunca los del Consejo tuvieron en las Indias, al menos públicamente, si quizá no secreta y con cautela, indios; de aquí quedó el clérigo un poquillo sobre lo demás de todos aquellos señores poderosos malquisto”⁹⁴.

La confirmación de todo ello la tenemos además en que fue designado el Lcdo. Rodrigo de Figueroa, Juez de Residencia, en agosto de 1518

“pero se mantuvo en secreto hasta el 9 de diciembre para no despertar inquietudes allá, entre los responsables de delitos que él llevaba orden de castigar”.

También se ordenó a Figueroa atenerse “a la opinión de los Obispos y personas sabias y prudentes como los religiosos dominicos y franciscanos y vecinos honrados, que por no tener indios en encomienda habrían de ver el problema con absoluta objetividad”.

Y al mismo tiempo Figueroa llevaba instrucciones concretas

“para en llegando a la Española desposeer de sus respectivos indios: al Rey; a Colón y a su esposa; a Rodríguez de Fonseca; Hernando de Vega, Comendador Mayor de Castilla; Consejero Real Licenciado Zapata; al Comendador y Secretario del Rey, Lope de Conchillos; a Martín Cabrero, Camarero que fué del Rey D. Fernando; a D. Fernando Pérez de Almazán, hijo del Secretario del mismo apellido; a todos los Jueces de Audiencia y Tribunales de Justicia, Visitadores, etc.”⁹⁵.

En mayo de 1542 el Emperador en persona inició una rigurosa visita de inspección al Consejo de Indias que residía en Valladolid; las funciones del Consejo estuvieron suspendidas desde julio de 1542 a febrero de 1543. La inspección real fué continuada por el Dr. Figueroa. Los resultados fueron descubrir que el Dr. Diego Beltrán, miembro más antiguo del Consejo, había aceptado donativos en dinero de Cortés, Hernando Pizarro y Diego de Almagro, por lo cual fué destituido del Consejo; el Obispo de Lugo, Juan Suárez de Carvajal, opuesto a la abolición de las Encomiendas, también fue multado, destituido del puesto y desterrado de la Corte⁹⁶; e incluso el Presidente, Cardenal Loaysa, perdió la confianza del Rey, toda vez que se designó al Obispo de Cuenca, Sebastián Ramírez de Fuenleal (enemigo de las encomiendas) para que ayudara al Cardenal en el despacho de los asuntos de Indias y le sustituyera en casos de impedimento⁹⁷.

Y en las **Leyes Nuevas de Indias**, firmadas en 20 de noviembre de 1542, se prohíbe terminantemente que los miembros del Consejo ni sus familiares sean procuradores o solicitadores en pleitos de Indias⁹⁸.

En realidad ninguna de las dos tesis contradictorias defendidas por Las Casas y Sepúlveda es por sí sola símbolo del pensamiento español de la época. Más bien representan dos facetas opuestas de aquél; como dice Hanke: “una, muestra el conquistador imperialista, y la otra el fraile abnegado”; “Para apreciar todo el poderío y la hondura del carácter español uno tiene que volver las caras para ver las dos. Las Casas y Vitoria representan aspectos tan fundamentales del genio español como Sepúlveda y Carlos V”⁹⁹.

Ya hemos visto que Las Casas no fué el primero, ni menos el único, que levantó la voz en favor de los indios; otros muchos hombres eminentes denunciaron tropelías y abusos y lucharon también para abolirlos. Pero Las Casas ha sido considerado por sus enemigos como “la cabeza visible” del movimiento reivindicador. Conquistadores y Encomenderos -movidos sobre todo por intereses económicos- entablaron una guerra de calumnias, al no atreverse a luchar abiertamente confesando sus móviles egoístas. Al redactar el Obispo de Chiapas en 1545 sus “Instrucciones para Confesionario” y obligar en su diócesis a su estricto cumplimiento, puso a los Encomenderos en el dilema de tener que ceder sus bienes o abandonar la práctica de los sacramentos, puesto que las condiciones previas a la absolución, eran restitución y reparación. De este modo Fray Bartolomé -repitiendo el gesto de Montesinos en su sermón de 1511- estaba en vías de lograr lo que los Predicadores, ordenanzas reales, denuncias, etc., no habían conseguido antes.

Y este es el momento en que se desencadena con más violencia que nunca la campaña de desprestigio contra Las Casas, a fin de anular los efectos de su actitud firme y decidida para dar cumplimiento a las **Leyes Nuevas**... Se le presentó como

traidor vendido a los ingleses y a los luteranos, como loco exaltado, como peligroso amotinador que deseaba perder a España, como intrigante ambicioso.

Ante la insistencia de muchos de sus Consejeros el Rey llamó de nuevo a Las Casas a España para que respondiera y explicara su conducta y en 1547 abandona para siempre las Indias y su Obispado, que sólo tuvo tres años.

Su réplica a las acusaciones que se le hicieron está contenida en las “Treinta proposiciones muy jurídicas sobre los derechos que la Iglesia y los Príncipes cristianos tienen o pueden tener sobre los infieles”, que no pudo ser la obra de un “loco exaltado”, ni de un “intrigante”, ni “traidor”, cuando fueron aprobadas por cinco de los más grandes maestros en Teología: Miranda, Cano, Mancía, Pedro de Sotomayor y Francisco de San Pablo.

Las Casas nunca atacó a España, ni a la Monarquía, sino que luchó contra los españoles culpables de las atrocidades cometidas. Ni fue traidor, ni mal patriota; defendió simplemente su opinión y el interés espiritual de su país frente a las ventajas materiales que podían obtenerse -y se obtuvieron- de la esclavitud y de la explotación de los indios en todas sus formas. Nadie puede honradamente afirmar que Fray Bartolomé haya obscurecido la gloria que puede corresponderle a España en ese período histórico.

Las Casas tiene toda la autoridad que confiere el haber sido testigo de la inmensa mayoría de los hechos que relata. Con la única salvedad de los informes obtenidos de religiosos a quienes conoce y que le inspiran confianza, Las Casas sólo excepcionalmente se hace eco de testimonios extraños. Ello en contraposición a muchos Cronistas e historiadores de la época que se limitaron a escribir a base de relatos ajenos, incluso sin haber pisado el Nuevo Mundo.

He aquí, en forma fragmentaria, lo que Bataillon ha expuesto recientemente sobre Las Casas:

“Moralmente, fue digno de ser designado como responsable de las **Leyes Nuevas...**” “Por haberlas deseado, ...Las Casas fue maldecido desde el día siguiente por los conquistadores y los colonos, desde México hasta el Perú” ... “¡Es muy cómodo, para aquellos a quienes perjudica una revolución, desencadenar su cólera contra un responsable!. Pero ningún historiador se deja engañar por fórmulas tales como la de que la culpa fue de Voltaire...”; “...en 1542 habla en el Consejo de Indias una gran mayoría contra la encomienda; ésta, ruidosamente condenada en las comisiones por Las Casas, fue condenada en el seno mismo del Consejo por hombres de la talla de Sebastián Ramírez de Fuenleal, Juan Bernal Díaz de Luce, Gregorio López”.

Y refiriéndose luego al doble problema que planteaban las encomiendas en las tierras ya colonizadas y a las posibilidades de nuevas conquistas, dice Bataillon:

“Pero más allá de la situación alcanzada, de los territorios ‘pacificados’, estaban todo el presente y todo el futuro de las conquistas que pudieron ser proveedoras de esclavos o creadoras de nuevas cristianidades en un continente inmenso. Existía la cuestión de la esclavitud presente de innumerables indios, ligada estrechamente, como se ve, a la precedente; tal cuestión podía ofrecer a la revolución de los evangelizadores un sólido campo de acción, pues esa esclavitud, fuera de algunos casos de expediciones punitivas, nunca había tenido bases legales. El esfuerzo personal de Las Casas en 1542 y en los años siguientes, se dirige, mucho más que contra las conquistas y contra el mal inveterado de la encomienda, contra las conquistas y contra la esclavitud. ¡Y con qué vigor!”^{100*}.

Antes de terminar esta exposición queremos referirnos brevemente a otras dos afirmaciones que consideramos sintomáticas y representativas de tendencias erróneas:

J. Bravo Ugarte hablando de que, según Francisco de Vitoria, hubo en las Indias conquistas lícitas y otras que no lo fueron, añade: “pero aun estas quedaron al fin legitimadas por la aquiescencia posterior de los indios con la dominación española”¹⁰¹. Tenemos curiosidad por saber: ¿qué grupos indígenas, en qué momento y en qué forma mostraron esa “aquiescencia” con la dominación que permite al autor dar, a nuestro juicio con gran ligereza, por legitimadas incluso las conquistas españolas en América que Vitoria declaró lícitas?

Por su parte A. Losada al glosar la personalidad de Sepúlveda afirma que el timbre de gloria del Cronista del Rey “que para nosotros vale por todos” es el de “defensor del Imperio Español”¹⁰². Tal aserto nos parecería comprensible, aunque no aceptable, en un Conquistador del siglo XVI; pero nos sume en la mayor de las perplejidades cuando lo leemos en un historiador de la segunda mitad del siglo XX. A cuatro siglos de distancia los timbres de gloria como defensor del Imperio Español se han esfumado, lo mismo que éste; quedan en cambio eternamente vivos los timbres de gloria que en lo personal y Para España adquirieron Montesinos, Pedro de Córdova, Las Casas, Luis de Valdivia, Motolinía, Zumárraga y tantos otros que lucharon por principios universales como el reconocimiento de que “todos los pueblos del mundo son hombres. No bestias, ni esclavos por naturaleza, no como niños, sino como hombres que son capaces de llegar a ser cristianos, que tienen plena derecho a gozar de sus bienes, su libertad política y su dignidad humana, y que deberían ser incorporados a la civilización española y cristiana en vez de ser esclavizados o destruidos”¹⁰³.

* * *

En Las Casas, precisamente por las peculiares características que se imputan a toda su actividad, se ha simbolizado una tendencia, una orientación político-social de su época; pero nunca ni nadie debe pensar que destruyendo o desprestigiando al uno se puede acabar con la otra y con sus consecuencias. En realidad el iniciador del indigenismo fué -como vimos- Fray Antonio de Montesinos al pronunciar su famoso sermón en la catedral de Santo Domingo en diciembre de 1511, cuando Las Casas era todavía uno de los hacendados encomenderos contra quienes arremetió el fraile dominico. Pero en los siglos XVI y XVII, contemporánea y posteriormente a Las Casas, fueron legión los Religiosos y Oficiales del Rey que pugnaron por los mismos principios que Fray Bartolomé defendió y divulgó con tanto ahínco. El Protector Universal de Indios “es hoy el ídolo de los americanos”, según acertada expresión de L. A. Getino, como lo fué, de los indios en el siglo XVI. La verdad y la justicia van abriéndose paso, de manera lenta, pero firme, entre quienes le ignoraban o eran engañados por la propaganda interesada. Lamentamos únicamente que haya todavía quienes sigan aferrados a la “leyenda negra” y a la necesidad de verter su bilis y su odio sobre quien, desde el 17 de septiembre de 1517 y hasta la Eternidad, fué y seguirá siendo el Protector Universal de Indios por antonomasia.

Fray Bartolomé de las Casas, enemigo de los conquistadores

I. Grigulévich

En 1966 se cumple el cuarto centenario de la muerte del célebre monje dominico Bartolomé de Las Casas, quién pasó a la historia con el nombre de Protector de los indios.

Este aniversario se conmemora no solamente en los países de habla hispana, sino también en la Unión Soviética, donde ha sido publicado un trabajo colectivo de etnógrafos e historiadores soviéticos, dedicado al análisis tanto de la vida como de la actividad del autor de la **Brevísima relación de la destrucción de las Indias**.

Se sabe que de Las Casas nació en 1474 en Sevilla y que era hijo de un comerciante. En 1503, cuando tiene 28 años de edad, se traslada a la isla Española donde recibe, igual que otros españoles, una encomienda. En 1512 la abandona, toma los hábitos sacerdotales y, en calidad de capellán, presta servicios en la expedición a Cuba que organiza Pánfilo de Narváez. Más tarde, en su **Historia de las Indias**, Las Casas habrá de narrarnos el exterminio que Narváez hizo de los pacíficos habitantes de la isla. Es posible que debido a estas circunstancias aparezca en él el sentimiento de protesta contra la crueldad de los conquistadores. A partir de entonces, Las Casas dedica su vida a defender los derechos de los indios y a denunciar los abusos de conquistadores y de encomenderos.

En 1515, Las Casas vuelve a España, donde sus puntos de vista reciben el respaldo de la corona española. Tal apoyo no se debe a los sentimientos humanitarios del rey, sino a su real deseo de frenar el poder omnímodo de los conquistadores y de sacar mayor provecho de las tierras conquistadas en ultramar. Se declaró, pues, que los indios eran vasallos del rey y Las Casas recibió el título de protector de los indios.

El hecho de declarar formalmente libres a los indios no impidió que el rey de España siguiera sometiendo nuevos territorios, utilizando para ello la espada de los conquistadores. Es importante recordar que la corona española negó su apoyo a Las Casas cuando éste propuso crear comunidades indígenas libres que, según él, podían convertirse en sostén del poder español en las colonias.

Las Casas afirmaba que la catequización pacífica de los indígenas no solamente respondía al verdadero espíritu de la doctrina cristiana, sino que era más beneficiosa para la corona que la conquista violenta. Con tal propósito, el fraile dominico propuso crear en América colonias de agricultores españoles que habrían de cultivar la tierra en comunidad y vivir según los preceptos de la fe católica, ofreciendo un ejemplo “positivo” a los indios, quienes, a juicio de Las Casas, serían, de este modo, sometidos pacíficamente al poder español.

La corona española aprobó en principio la idea de Las Casas y le otorgó autorización para crear con tal fin una comunidad de colonos en la costa de Venezuela. Pero este proyecto del Protector de los indios fracasó estrepitosamente. Algunos de los colonos que llegaron a Venezuela junto con Las Casas, fueron exterminados por los aborígenes; los restantes se unieron a las filas de los conquistadores. Cuando quedó claro que era imposible realizar los proyectos de colonización pacífica, Las Casas, amargado, se retiró, en 1523, a un convento de la orden de Santo Domingo. Ahí se entregó al estudio de la historia y de los escritos de los “Padres de la Iglesia”. Es precisamente por estos años cuando comienza a escribir sus primeras grandes obras: **Historia Apologética e Historia de las Indias**.

En los años 30, Las Casas va a México; de nuevo se inmiscuye activamente en la política de los conquistadores, defendiendo la vida y los derechos de los indios amenazados por los españoles.

Al volver a España en 1542, Las Casas presenta al rey y al Consejo de Indias su **Brevísima relación de la destrucción de las Indias**. En esta obra, asombrosa por

la fuerza acusadora que contiene, se describen las monstruosas crueldades, los asesinatos en masa, los robos y las violaciones que tenían lugar en América durante la conquista. **La Brevísima relación...** se publicó diez años más tarde en Sevilla y dio celebridad universal a su autor al ser traducida a muchos idiomas europeos. Los rivales de España en la conquista de América -Inglaterra, Holanda y Francia- que eran culpables de iguales, o quizás de peores crímenes que los descritos por Las Casas, utilizaron su libro para denigrar a España y a los españoles. Del célebre trabajo de Las Casas trataron de aprovecharse también los Estados Unidos cuando declararon la guerra a España en 1898 con el fin de apropiarse de sus últimas colonias. Olvidando que en Filipinas ellos mismos eran culpables de cuantas atrocidades era posible imaginar, publicaron la **Brevísima relación...** para predisponer a su pueblo en contra de los “sanguinarios” españoles¹⁰⁴.

Sin embargo, el hecho de que la **Brevísima relación...** haya sido aprovechada por las potencias rivales de España para sus propios fines, no debe confundirnos. La verdadera importancia histórica de este trabajo no consiste en su “antiespañolismo” como pretenden afirmar algunos antiguos y modernos partidarios de la conquista, sino en el mensaje de protesta contra la misma. Al describir las crueldades de la conquista, Las Casas condena y repudia la idea misma del uso de la fuerza para dominar un pueblo so pretexto de que es atrasado o salvaje. Al proclamar el derecho de los indios a la libertad, Las Casas proclama el derecho de todos los pueblos, grandes y pequeños, cristianos e idólatras; civilizados y salvajes a vivir libremente. En otras palabras, Las Casas condena lo que hoy llamamos coloniaje, uno de los mayores crímenes cometidos por las grandes potencias llamadas cristianas, frente a los pueblos de América, Asia y África. Gracias a su mensaje anticolonialista se hizo célebre la **Brevísima relación** y su autor, el español Bartolomé de Las Casas; justamente por esto lo estamos

recordando ahora con admiración y reconocimiento. Hay quien acusa a Las Casas de ser el creador de la “leyenda negra” que ha deshonrado a España ante los ojos del mundo. Se puede hablar de leyenda negra en relación con España, pero también se pueden aplicar estos epítetos a otras potencias coloniales: Inglaterra, Francia, Holanda, EE. UU., Alemania, la Rusia zarista y otras. Los colonizadores de todas estas potencias, pusieron en juego una dosis igual, si no mayor, de crueldad que los conquistadores españoles.

¿Qué fue la conquista de América? ¿Se trata acaso de una gran hazaña del pueblo español, que pone de manifiesto sus mejores cualidades: un valor infinito y una inconmensurable imaginación, la pasión por la aventura y la capacidad de trabajo, la bondad de alma y el sacrificio en bien de los pueblos atrasados? ¿O fue una grande y monstruosa crueldad llevada a cabo por las satánicas ambiciones y la sed de dinero de los conquistadores, que arrasaron con las florecientes comunidades indígenas, destruyeron su cultura y exterminaron a millones de indios, una “destrucción de las Indias”, como escribía en su **Brevísima relación...** el partícipe y testigo presencial de estos hechos, Bartolomé de Las Casas? ¿O una y otra cosa al mismo tiempo? De las respuestas que demos a todas estas preguntas dependerá también nuestro juicio sobre Las Casas y su obra.

El descubrimiento y la colonización de América ejercieron una influencia positiva sobre el curso del desarrollo histórico mundial; aceleraron el avance del modo de producción capitalista y fortalecieron las posiciones de la burguesía en una serie de países europeos, con lo que se aceleró el hundimiento del feudalismo en Europa. Sin embargo, para las poblaciones aborígenes americanas, la conquista significó una inmensa desgracia, cuyas consecuencias se perciben aún hoy. Los defensores del colonialismo afirman que los conquistadores portaban, junto con sus armas, una cultura cristiana “superior”; que, al conquistar a los indios, los asimilaron a la civilización europea, portadora de invalorable beneficios. Quienes

así piensan olvidan premeditadamente que los conquistadores prácticamente exterminaron a toda la población aborigen de la región del Caribe, arrasaron con las culturas autóctonas altamente desarrolladas, alteraron el curso natural de desarrollo de las sociedades indígenas, privaron a los indios de su libertad, de sus tierras y de sus creencias; les arrebataron su idioma, transformándolos en seres sin derechos, obligados a llevar una existencia infamante y semihambrienta durante siglos.

Sería, por supuesto, un error culpar al pueblo español de las sangrientas acciones de los conquistadores o hacerlo responsable de las consecuencias del sistema colonial que impuso España a sus dominios americanos, como pretendieron hacerlo sus enemigos; el pueblo español fue víctima de sus propios latifundistas y grandes señores feudales en el curso de todo el periodo colonial. Los mejores hijos del pueblo español levantaron su voz contra el sistema esclavista y de opresión, tanto en la península ibérica, como en sus posesiones de ultramar. Entre estas voces claras, que salvaron el honor del pueblo del Cid, distinguimos netamente las prédicas del monje dominico Fray Bartolomé de Las Casas.

Durante más de 50 años, desde 1514 hasta el mismo día de su muerte, Las Casas luchó infatigablemente, con todos los medios a su alcance, contra el sometimiento de los indios y contra la inhumana explotación de que los hacían objeto los conquistadores.

Las Casas puso en juego una asombrosa energía y una gran constancia en su lucha por los derechos de los indígenas. Sostuvo sus puntos de vista ante la corona española y ante los jefes de la iglesia; defendió a los aborígenes en obras escritas con la pasión de quien está convencido de la justeza de su lucha. A comienzos de 1566, a la edad de 92 años, escribió una epístola al papa Pío V, pidiéndole que excomulgara a todos aquellos que luchaban contra los “infiel” so pretexto de

atraerlos a la fe cristiana o que privaban a los indios, “por salvajes e ignorantes que éstos fuesen”, de los derechos de propiedad.

Los contemporáneos del fraile dominico y los investigadores de su obra han prestado excesiva atención a sus descripciones de los crímenes cometidos por los conquistadores, olvidando que de ellos nos dejaron también constancia elocuente el compañero de Cortés en la conquista de México, Bernal Díaz del Castillo, el obispo Diego de Landa, el franciscano Motolinía, el obispo Zumárraga y varios otros participantes y cronistas de la conquista¹⁰⁵. Como justamente señala E. Tarlé, el mismo explotador, que “vino de ultramar para robar describió las reacciones de sus víctimas ante sus latrocinios”¹⁰⁶.

Existe toda una serie de obras que acusan a Las Casas de inexactitudes y exageraciones o que, por el contrario, demuestran la veracidad de los datos y hechos registrados por él. Con igual derecho se puede criticar o defender a cualquiera otra obra de los cronistas que pusieron al descubierto los crímenes de los conquistadores. No obstante, otros autores, culpables de “pecados” similares a los cometidos por Las Casas, se han visto libres de críticas. Esto ocurre, entre otras cosas, porque el fraile dominico fue culpable de un “crimen” de mayor envergadura: no se limitó a criticar las atrocidades de los colonizadores, sino que negó la legalidad del mismo acto de conquista.

A nosotros nos parece que, comparadas con la importancia que tienen los puntos de vista sostenidos por Las Casas sobre el derecho a la esclavización colonial, tienen poca importancia las discusiones sobre la fidelidad de las descripciones hechas por el fraile en donde relata las barbaridades de los conquistadores. Es sintomático el que aquéllos hayan sido precisamente los aspectos de su obra que menos interesaron a los enemigos de España, tan “amigos” de Las Casas.

Hay que decir que las opiniones de Las Casas sobre la dominación colonial sufrieron cierta evolución en el curso de su larga vida. En los primeros años de su estancia en América, defendía la conquista; luego la criticó y se convirtió en el gran defensor de los indios frente a la opresión de los conquistadores y, finalmente, en los últimos años de su vida, llegó a negar cualquier derecho que la corona española pudiera aducir sobre las tierras conquistadas.

A continuación, expondremos las opiniones que sostuvo Las Casas durante el último período de su vida; de ellas habla el ilustre español Ramón Menéndez Pidal quien, como se sabe, no tenía una opinión excesivamente halagadora del fraile dominico.

Según Menéndez Pidal en su último trabajo¹⁰⁷, Las Casas consideraba que los indígenas eran tan “seres humanos” como los españoles. En esto, Las Casas se diferenciaba de la mayoría de los cronistas que consideraban a los indios como a seres jurídicamente inferiores, “paganos” y salvajes, a quienes había que dominar; además, planteaban que este dominio resultaba beneficioso para los indígenas. En teoría sonaba así; en la práctica, esto quería decir esclavizarlos.

Las Casas consideraba que los gobernantes aborígenes tenían un derecho absoluto e inalienable sobre todas las tierras del Nueva Mundo, así como sobre las riquezas del subsuelo; y que los españoles tenían derecho a ocupar únicamente aquellos territorios que los gobernantes indígenas les cedieran voluntariamente.

En lo que se refiere a la célebre bula papal de Alejandro VI sobre la división de las tierras del Nuevo Mundo entre España y Portugal, Las Casas opinaba que ella les concedía únicamente el derecho de difundir la fe cristiana entre los indios, pero no el de sojuzgarlos y apropiarse de sus tierras¹⁰⁸.

Las Casas -según la versión de Menéndez Pidal- consideraba que todas las guerras contra los indios que llevaron a cabo, entre otros, Pizarro y Cortés, eran guerras injustas o, como diríamos ahora, guerras de agresión, puesto que no habían sido

los aborígenes los iniciadores de las hostilidades. Toda la actividad de los españoles en América, en opinión de Las Casas, era ilegal; Fray Bartolomé exigía que se hiciera una revisión radical de ella. Los reyes españoles no tenían derecho a conquistar ni el Perú ni otras tierras; estaban obligados a devolverlas a sus legítimos propietarios, los pueblos aborígenes. A su vez, los conquistadores, colonos y comerciantes españoles debían devolver a los indios todos los bienes, “hasta el último centavo”, de los que se habían apropiado ilegalmente.

Los eclesiásticos debían exigir de sus feligreses la más estricta observancia de las leyes e incluso negar la absolución de los pecados a aquellos que hubiesen robado o violado, enriqueciéndose a costa de las desdichas de los indios. Si el sacerdote concedía la absolución por un pecado de esta especie, estaba condenado a irse a los infiernos junto con el pecador y con el obispo que le hubiese permitido perdonar los pecados en tales condiciones.

En 1564, un año antes de su muerte, Las Casas exigió que el rey ordenara a sus súbditos abandonar las tierras americanas conquistadas, y que, en caso de mostrarse aquellos rebeldes al cumplimiento de la orden, les declarara la guerra y, de ser necesario, cayera combatiendo por la liberación de esos pueblos inocentes que se hallaban oprimidos¹⁰⁹.

Como se deduce de lo anterior, en los últimos años de su vida Las Casas le negaba a España cualquier derecho sobre los territorios americanos conquistados por ella. El dominico defendía a los pueblos sojuzgados de América, sacando a la luz toda la mendacidad, hipocresía y falta de fundamento de las afirmaciones de los conquistadores que trataban de justificar el sometimiento de los pueblos con criterios de trapacería jurídica y basándose en supuestos principios “divinos”.

Los eclesiásticos, que eran los verdaderos ideólogos de la expansión colonial española, tuvieron que esforzarse mucho para crear una doctrina de la colonización cristiana de América, que justificara la conquista, en oposición a la postura

anticolonialista de Las Casas. En la elaboración de esta doctrina participaron los sacerdotes españoles Anchieta, Acosta, Solórzano Pereira y los jesuitas portugueses Vieira y Nobrega, quienes “trataron de demostrar en sus múltiples obras teológicas el derecho de los reyes ibéricos a la conquista colonial y al uso de la violencia para lograr el sometimiento espiritual y, por lo tanto, político y económico de la población autóctona”¹¹⁰.

El historiador norteamericano Roger Bigelow Merriman nos ofrece una explicación extremadamente precisa sobre cómo recibieron los conquistadores las manifestaciones de Las Casas en defensa de los indios y su crítica de las ferocidades cometidas durante la conquista. Merriman escribe que los conquistadores tenían para con las expresiones de Las Casas, aproximadamente la misma actitud que un banquero de hoy tiene para con un bolchevique. Otro gran estudioso de la obra de Las Casas, el sabio cubano Fernando Ortiz, expresa la opinión que, de estar vivo, el monje dominico sería hoy considerado comunista¹¹¹.

El que se compare a un sacerdote con los comunistas puede resultar, a primera vista, paradójico, aunque existen motivos que hacen racionalmente válida la comparación.

Los comunistas se consideran herederos ideológicos de todos aquellos hombres que en el pasado lucharon contra la injusticia social, contra la explotación del hombre por el hombre, contra las guerras de conquista, contra el colonialismo. Si miramos a Bartolomé de Las Casas desde este punto de vista, se nos presenta, sin duda alguna, como uno de los antecesores de los comunistas actuales, en la misma medida en que lo son otros dos grandes contemporáneos suyos: Erasmo de Rotterdam y Tomás Moro. Al respecto, es interesante notar que Las Casas lanza sus primeras críticas a la conquista en 1514; es decir, 5 años después de la aparición del **Elogio de la locura** de Erasmo, y dos años antes de la publicación de la **Utopía** de Moro.

Empero, Las Casas tiene con los otros dos grandes humanistas una relación más profunda que la simple coincidencia cronológica. Fray Bartolomé era también abierto opositor de la escolástica aristotélica, arma espiritual de la contrarreforma, que justificaba la esclavitud y otras injusticias sociales. Próximo a Las Casas se hallaba también el “erasmismo” español, del que acertadamente dijo Marcel Bataillon, investigador francés de esta corriente, que se manifestó en América a través de aquellos participantes de la conquista que abrigaban la esperanza de poder crear en las nuevas tierras, con nuevos hombres, un cristianismo renovado¹¹².

Las Casas es, en este sentido, un hermano espiritual de los representantes del humanismo español como Alfonso de Valdez (muerto en 1532) y de Juan Luis Vives (1492 - 1540), quienes también protestaron contra las guerras de conquista y la explotación del hombre por el hombre. Alfonso de Valdez y Juan Luis Vives afirmaban que el deber del gobernante era defender y ayudar a los pueblos con la autoridad que le había conferido Dios y no explotarlos ni oprimirlos.

Tales eran también las posiciones de Las Casas cuando señalaba las barbaridades de la conquista y denunciaba los argumentos seudojurídicos que tendían a justificarla.

Surge entonces la pregunta: ¿por qué no se persiguió a Las Casas por sus puntos de vista, sino que más bien gozó de un cierto apoyo por parte de la corona española? Algunos investigadores tratan de explicarlo diciendo que Las Casas fustigaba la conquista desde las posiciones de un catolicismo “ortodoxo”; es decir, sin poner en duda las doctrinas fundamentales de la fe cristiana. Veamos si esto es cierto.

La iglesia católica de finales de la Edad Media dividía al mundo en cristianos y paganos, y, siguiendo la doctrina que había sido formulada en el siglo XIII por el cardenal Enrique de Suza, concedía a los cristianos el derecho a someter

a los paganos y a apoderarse de sus tierras. Basándose precisamente en esta doctrina, los papas concedían a los gobernantes cristianos el derecho de conquistar nuevos territorios. Así, los papas entregaron a los reyes ingleses el “mandato” de conquistar Irlanda; a los portugueses, las islas Azores; a los españoles -y luego a los portugueses-, el derecho de sojuzgar América.

Las Casas mantenía las posiciones del “verdadero” o primitivo cristianismo. Sostenía que “todos los pueblos del mundo son hombres”; es decir, iguales en derechos y que, por tanto, los pueblos cristianos no gozaban de derechos ni morales ni jurídicos para someter por la fuerza a los no cristianos, ni para convertirlos por la fuerza a su fe.

Las Casas sostenía que la religión cristiana es aplicable por igual a todos los pueblos del mundo; que los recibe a todos en su seno y que a nadie priva de su libertad o propiedad, ni los esclaviza bajo el pretexto de que los hombres son, por su origen natural, libres o esclavos.

La Iglesia católica medieval consideraba que la esclavitud había sido instaurada por Dios. Las Casas se oponía firmemente al sometimiento, tanto de los indios como de los negros.

Son inútiles los esfuerzos de sus adversarios por demostrar que fue él precisamente el culpable del reemplazo de la esclavitud indígena por la esclavitud negra en las colonias españolas, basándose en el hecho de que, en sus primeros años en el Nuevo Mundo, consideraba que los negros esclavos eran un mal menor en comparación con la esclavización de los indios, posteriormente, sin embargo, Las Casas se opuso con igual firmeza a la esclavitud de los africanos. En realidad, lo importante no es que Las Casas estuviera aún influido por las doctrinas tradicionales de su iglesia, ni que estuviera de acuerdo en reemplazar a los esclavizados indios por esclavos negros. (Los conquistadores comenzaron a llevar africanos a América antes de que Las Casas lo propusiera y lo siguieron haciendo

cuando Fray Bartolomé se opuso a ello¹¹³). Lo verdaderamente significativo es que Las Casas llegó a combatir todo tipo de esclavitud, lo que lo convierte en el primer luchador contra la esclavitud no solo de los indios sino también de los negros en América.

Desgraciadamente, este aspecto de la actividad de Las Casas ha sido el menos estudiado

Y, sin embargo, ¿cómo explicamos el que Las Casas haya gozado del apoyo de la corona y no haya compartido la Suerte de los otros “erasmistas” con quienes saldó cuentas la Inquisición? La causa de esto hay que buscarla fundamentalmente en los esfuerzos de los reyes hispánicos por limitar el poder de los conquistadores que amenazaban sus intereses económicos y políticos y por crear una fuente permanente de ingresos al tesoro real, proveniente de los impuestos que, de ser “libres”, habrían de pagar los indígenas. “El quinto real” era, como acertadamente señala Lesley Bird Simpson, la base del imperio de Carlos V. Dicho impuesto tenía que llegar a Madrid a cualquier precio, y ningún sistema que olvidase este hecho fundamental podría subsistir o contar con el apoyo del poder real.

Se sabe que todos los que intervinieron en la conquista: la corona, los conquistadores y los sacerdotes, trataron de sacar la mayor cantidad posible de oro y otros valores de las colonias, de enriquecerse por todos los medios posibles, apropiándose de tierras y sojuzgando a la población aborigen. Tales eran los objetivos fundamentales de la conquista y de la política de España en sus territorios americanos. Pero éstos, sus verdaderos objetivos, se presentaban bajo el manto immaculado de los ideales cristianos: la salvación de las almas de los indios; la preocupación por su bienestar, tanto material como espiritual; la realización de los postulados cristianos sobre la justicia universal. La iglesia representaba, pues, un papel de camuflaje ideológico. La iglesia cubrió al régimen feudal y luego a la monarquía absoluta en España, con una aureola de “santidad”; justificaba con su

doctrina la conquista de posesiones españolas de ultramar. Algunos historiadores denominan a la conquista “la última cruzada” ya que cualquier paso dado por sus realizadores -bien se tratara de actos heroicos o de vulgares crímenes- se justificaba, se explicaba conforme a los dogmas religiosos. Los conquistadores hablaban de su misión como “divina” y se consideraban los portadores “de la palabra del Señor”, “caballeros de justicia cristiana”, lo que, no obstante, no les impedía matar o asaltar a aquellos a quienes pretendían convertir a su fe. Así se comportaban los seglares, y los sacerdotes seguían la misma línea. La iglesia católica no fue únicamente inspiradora espiritual y participante de la conquista, no se limitó a desempeñar el papel de cronista y comentadora, sino que se convirtió en su defensora principal.

A diferencia de sus hermanos de hábito, Las Casas fue su infatigable denunciador, su implacable fiscal y, a la vez, el testigo principal de la acusación.

Pero, si bien es cierto que la ideología de la conquista era semejante a la de las cruzadas medievales cuyo espíritu imperaba en España como resultado de una larga lucha secular contra los moros, la conquista en sí misma, por su carácter y por su contenido, pertenece a otra época; a una era en que el personaje fundamental era ya la burguesía naciente.

La España absolutista, que era a comienzos del siglo XVI el Estado más potente de Europa, abrió los portones de esta nueva era, aunque ella misma no pudo trasponer sus umbrales sino muchos siglos después. Al volverse la primera potencia colonial, España se convirtió en el puerto de entrada del oro americano que iba a enriquecer los bolsillos de las burguesías inglesa, francesa y holandesa.

Posteriormente, los rivales de España asimilaron su experiencia colonial y ya sin tener “remordimientos de conciencia”, y armados de su propia filosofía luterano-protestante, decuplicaron los crímenes hispánicos en sus posesiones en América.

El carácter sumamente contradictorio del absolutismo español dejó su correspondiente huella en la ideología de la conquista.

Pero sería un exceso de simplificación afirmar que la iglesia era sólo el ayudante espiritual de los colonizadores laicos. Reflejaba las aspiraciones de las masas españolas por la justicia social, apoyando la sed de perfección absoluta que sentían sus creyentes¹¹⁴. Este ideal, propagado por la iglesia, estaba en absoluta contradicción con la realidad imperante en España; esta contradicción hizo surgir, por una parte, a los conquistadores que soñaban en las riquezas de El Dorado, y, por otra, a los reformadores y hombres de acción que soñaban con una “ciudad de Dios”; pero, lo que más engendró fueron seres que trataron de unir “lo sacro y lo profano”; de servir al mismo tiempo a Dios y al Diablo, o, como figuradamente lo afirma Bernal Díaz del Castillo, “servir a Dios y a Su Majestad, y dar luz a los que estaban en tinieblas, y también por haber riquezas, que todos los hombres comúnmente venimos a buscar”¹¹⁵. Tales fueron precisamente los hombres que, al decir de Las Casas, con la cruz en las manos y una insaciable sed de riquezas en el corazón, constituían la mayoría de la Corte en España, y el contingente principal de los conquistadores en América.

Este mismo medio social, plagado de tantas contradicciones fue el que facilitó la difusión de las ideas “erasmistas” en las colonias y dio origen a que Las Casas y sus partidarios se opusieran a los crímenes de los conquistadores y el sometimiento del indígena en las colonias, exigiendo un trato justo para con los nativos; incluso, soñaron con crear en América una sociedad cristiana perfecta. Estos reformadores americanos declararon, en contra de las doctrinas tradicionales de la iglesia, que era posible que el hombre alcanzara la felicidad absoluta en la Tierra. Uno de ellos, Vasco de Quiroga, arzobispo de Michoacán, escribió en 1536 que Tomás Moro era un autor que no podía menospreciarse, y que había creado una república, que a él le había servido de ejemplo.

Era precisamente este grupo relativamente pequeño el que expresaba la tendencia hispánica por la justicia en el Nuevo Mundo, y no el trono español ni la iglesia española como, equivocadamente, lo afirma Lewis Hanke¹¹⁶.

Las Casas trató primero de convencer al rey de la necesidad de dar un trato justo a los indios ya que, en España, el rey estaba investido de poderes omnímodos no sólo civiles, sino también religiosos; la iglesia dependía de él. Carlos V prestó oídos a las sugerencias de Las Casas, pues temía que el dominio incontrolado ejercido por los conquistadores en las tierras sojuzgadas pudiera llevar a la destrucción total de la población aborigen o conducir a los conquistadores por senderos de independencia, llegando quizás a separar a las colonias de su metrópoli. En uno u otro caso, el trono se vería privado del oro americano. Estas son las causas que motivaron el que Carlos V, aceptando la propuesta de Las Casas, declarara “libres” a los indios. Los conquistadores únicamente podían utilizar temporalmente su fuerza de trabajo, pero no convertirlos en esclavos. El sistema de las “encomiendas” debía defender los intereses de la corona, conservar la vida a los indios y, en cierta medida, satisfacer los apetitos de los conquistadores. Pero, en Opinión de Las Casas, entregar a los indios a la voluntad del encomendero equivalía a poner las ovejas bajo el cuidado del lobo. Las leyes de 1542 declararon libres a los indios, pero no los liberaron del yugo de los encomenderos, ni los salvaron de la más cruel explotación y sometimiento. Dichas leyes simplemente no se cumplieron. Los testigos de la época, asombrados por este hecho, escribían que parecía que un demonio perseguía a los indios: mientras mejores eran las leyes dictadas, peor el trato que recibían de los españoles, peores las condiciones en que vivía la población autóctona¹¹⁷.

Las Casas, como todos los que tenían algún contacto con las colonias, sabía esto y continuó desenmascarando las acciones de los conquistadores. Ante su influencia, el Consejo de Indias propuso al rey que se suspendiera temporalmente

la concesión de licencias para conquistar nuevas tierras en América y que se reuniera un consejo de sabios, teólogos y juristas, que debía estudiar la manera de realizar la conquista sobre principios de “justicia”; en otros términos, cómo lograr que los lobos estuvieran contentos y las ovejas vivas.

El rey aceptó la sugerencia. Se creó en consecuencia una junta de 14 sabios que se reunió en Valladolid durante los años de.... 1550-51. Entre sus funciones estaba el aclarar si el rey español tenía derecho a someter a los indios para convertirlos a la fe católica; es decir, si tenía el derecho de recurrir a la fuerza con este fin.

Las reuniones de la Junta se convirtieron en una disputa entre Las Casas y su opositor Juan Ginés de Sepúlveda, autor de la obra “De las justas causas de la guerra contra los indios” (1547). Ginés de Sepúlveda afirmaba, basándose en las enseñanzas aristotélicas, que era legal y correcto hacer la guerra contra los indios, mientras éstos no se convirtieran al cristianismo. Las Casas a su vez demostraba que tal guerra era ilegal y que contradecía los dogmas de la religión cristiana.

La Junta, luego de escuchar a ambos oponentes, no pudo llegar a ninguna conclusión, ni supo aconsejar al rey sobre la forma de realizar una “conquista justa”. Incluso los escolásticos españoles, célebres por su habilidad para justificar cualquier clase de crímenes con citas de la Biblia y de las obras de los Padres de la Iglesia, no se decidieron a manifestar su criterio. El Consejo de Indias necesitó seis años para obligar a los participantes de la Junta a exponer por escrito sus opiniones sobre el tema. Dichas opiniones fueron tan contradictorias que resultó imposible conciliarlas. El rey, al resolver que, por lo visto, tal era la “voluntad de Dios”, optó por volver a conceder licencias de conquista de nuevas tierras y siguió vigilando, por medio del Consejo de Indias, que los reales impuestos no se perdieran en los bolsillos de los conquistadores.

No obstante, Las Casas no depuso sus armas. En 1552 publicó en Sevilla, su famosa **Brevísima relación de la destrucción de las Indias**, estupenda acta de acusación contra los conquistadores y contra toda la conquista. Ginés de Sepúlveda le respondió con un tratado titulado: **Las insanas, escandalosas y heréticas afirmaciones que ha señalado el Doctor Sepúlveda en el libro sobre la conquista de las Indias, publicado sin autorización por el monje Bartolomé de las Casas**.

Pero la política colonial del trono español ya estaba, para esta época, resueltamente definida como un compromiso con los conquistadores. El poder imperial temía limitar en exceso los ingresos de los conquistadores y provocar -como justamente señala Lewis Hanke- una “revolución” por parte de ellos¹¹⁸. Que una “revolución” así era perfectamente posible lo demostraron los acontecimientos del Perú, donde, en respuesta a los intentos del Virrey Blasco Núñez Vela de poner en práctica las leyes de 1542, se levantaron los encomenderos, con Gonzalo Pizarro a la cabeza. Los poderes coloniales sólo después de grandes trabajos pudieron dar cuenta de los sublevados que, para atraerse a los indios, les prometían lo mismo que planteaban las leyes de 1542¹¹⁹. El poder real no podía romper con los conquistadores; necesitaba de sus servicios, sin los cuales no podía sostenerse en las colonias.

La corona española logró, mediante el sistema de las encomiendas y de la administración colonial, evitar el desmembramiento feudal de sus posesiones ultramarinas; aunque la economía colonial tuvo marcados rasgos feudales. El indio, que había sido declarado “libre”, se convirtió en siervo del encomendero. Al mismo tiempo, el indio dependía del rey, a quien pagaba impuestos a través del encomendero. Lo explotaba también la iglesia, a la que pagaba diezmos y primicias. De este modo; el indígena se encontraba bajo una triple opresión: la corona, los encomenderos y la iglesia.

Pero, junto con ello, en varios lugares de la América española, se mantuvieron comunidades indígenas libres. Por otro lado, en América echó fuertes raíces el sistema de cabildos, que correspondía perfectamente a las tradiciones de la España de esa época. A primera vista, parecía haber una incongruencia entre este hecho y el sistema de opresión colonial perfectamente centralizado y reglamentado que establecieron los españoles en sus colonias de ultramar. Estas “libertades” que existían en las colonias son muy alabadas por los defensores del régimen colonial español, que claman sobre el papel “civilizador” de España en las colonias, y lo oponen a los métodos “bárbaros” de los anglosajones.

En realidad, la existencia de las comunidades indígenas independientes y de los cabildos no se explica por los sentimientos altruistas ni cristianos de los colonizadores españoles, sino por el carácter del absolutismo español, cuyas peculiaridades señaló con tanta precisión Carlos Marx.

La monarquía absoluta española -escribía Marx-, tiene un parecido exclusivamente externo con las monarquías absolutas europeas, y se halla más cercana a las formas de gobierno asiáticas. Marx añadía que el despotismo oriental choca contra la autonomía municipal, únicamente cuando ésta se opone directamente a sus intereses; pero permite complacido la existencia de estas entidades, mientras no lo replacen en sus atribuciones y lo liberen de emprender algo por su propia cuenta. Por todas estas razones, la autonomía municipal se mantuvo en España, tanto durante los Habsburgos como durante el imperio de los Borbones, y fue transmitida a las colonias; en las colonias se mantuvieron las comunidades indígenas precisamente en aquellos casos y lugares en los que no contradecían el interés del trono español, o no le impedían apoderarse de los recursos naturales económicos de las colonias.

* * *

Las Casas trataba de basar sus relaciones y las relaciones de España con los indios en los mandamientos cristianos. Vivía entre los indios sin hacerles mal, propagando la fe cristiana, sin hacer uso de la violencia y defendiéndolos de los conquistadores, a quienes excomulgaba cuando cometían atrocidades. Algunos investigadores dicen que Las Casas era un “soñador”, un “utopista” que no tomaba en cuenta las leyes de hierro de la realidad. ¿Tenía sentido, se preguntan, el que Las Casas protestara contra las acciones de los conquistadores y exigiera su salida de las colonias, cuando tales exigencias eran irreales e imposibles, ya que los postulados cristianos sobre el bien y la justicia son buenos únicamente en teoría, mientras que en la práctica rigen otras leyes, las leyes, de la jungla?

Se trata de reproches expresados por seres limitados, que le piden al gran luchador que acepte una realidad que le parece infamante y que no arriesgue los bienes de la vida en nombre de un ideal justo aunque inalcanzable. Pero, la historia da razón justamente a aquellos soñadores que luchan contra injusticias que aparentemente son eternas e imposibles de corregir. Para los conquistadores del siglo XVI, Las Casas no pasaba de ser un loco o, en el mejor de los casos, un iluminado soñador, mientras que Vitoria, que justificaba la conquista, era considerado por ellos como un gran realista. Empero desde el punto de vista del proceso general del desarrollo histórico, el verdadero vidente no es aquel que cantaba loas al Sistema colonial, sino su gran fiscal.

Si Las Casas fue derrotado en su vida. No podía ser de otro modo, pues no halló, ni podía hallar, en la España de aquel entonces, la fuerza social que lo apoyara, ya que todas las capas de la sociedad española estaban interesadas en la conquista, todos esperaban de ella riquezas y glorias en la Tierra y el paraíso en el cielo. Dios, como lo afirma Benedetto Croce, era español en el siglo XVI²⁰. ¿No debía acaso el

señor agradecer a sus compatriotas el que le hubieran conquistado a tantos millones de fieles?

Pero Las Casas pensaba de otro modo.

Poco antes de su muerte, en marzo de 1564, escribía en su testamento que Dios, con toda seguridad, alguna vez descargaría irremediablemente su ira sobre España por sus guerras injustas en contra de los indios de América.

La voz del padre Las Casas se escuchó en vida suya y no han podido acallarla ni el blandir de las espadas de los conquistadores ni los vilipendios de sus enemigos, que han tratado, durante cuatrocientos años, de acallar al monje dominico, ni las más diversas manipulaciones de los justificadores del coloniaje.

Su voz fue recogida por todos aquellos que consideran que las conquistas coloniales fueron crímenes de lesa humanidad; su nombre fue enarbolado, como estandarte de lucha; por los grandes combatientes por la libertad de la América Latina, como Miranda, Bolívar o Martí. Apasionadas obras han escrito en honor suyo Pablo Neruda y Miguel Ángel Asturias; y precisamente hoy, cuando el sistema colonial vive sus últimos instantes, los hombres de bien de toda la Tierra vuelven sus ojos agradecidos hacia la memoria de Fray Bartolomé de Las Casas, monje dominico que fue de los primeros en anatemizar las conquistas y la explotación coloniales.

De la “Protección a los indios” del padre Las Casas al indigenismo contemporáneo

Y. Zubritzki

El nombre de Bartolomé de Las Casas, las referencias a sus ideas y a su actividad, el análisis de sus obras, pueden leerse con frecuencia en la literatura indigenista de nuestros días o en libros consagrados a problemas relacionados con la labor indigenista¹²¹. A Las Casas se le señala a veces como fuente del indigenismo contemporáneo o bien se habla de su gran influencia en el movimiento indigenista moderno. Así, la crítica literaria argentina Aida Cometta Manzoni, versada en el estudio de la novela indigenista, escribe que Las Casas dedicó toda su vida a la defensa de la población indígena y que sus ensayos ejercieron y siguen ejerciendo hoy poderoso influjo en la literatura indigenista de los países americanos¹²².

El indigenismo no es un fenómeno social unitario. Sería vana la búsqueda de una definición irreprochable y exhaustiva del indigenismo como teoría científica única, como doctrina social exacta formulada en forma o como política determinada al plantear el enfoque y la solución del problema indígena. Por indigenismo se entiende, generalmente, cierta orientación de cualquier género de actividad social que en una u otra medida aborda un problema o complejo de problemas ligados con los aborígenes. Partiendo de este supuesto, no cuesta trabajo comprender que entre los indigenistas no figuran solamente hombres de las más diversas profesiones, sino también de las más diferentes tendencias ideológicas. Tal situación existe hoy día. La época actual, plena de contradicciones, ha imprimido su sello en el movimiento indigenista y revelado su carácter contradictorio; los lemas fundamentales de los indigenistas –“protección a los indios” y “reivindicaciones indígenas”- son interpretados de modos diversos. No

obstante, de las tendencias contradictorias de los postulados teóricos y de la práctica indigenista trataremos más adelante, después de adentrarnos en las fuentes históricas que dieron nacimiento al indigenismo y tras examinar en forma breve las etapas básicas de su desarrollo.

La segunda mitad del siglo pasado marca la salida del proletariado a la palestra histórica. Este hecho histórico de primera magnitud no podía dejar de influir en todos los aspectos en los destinos de pueblos y naciones, dando particularmente un impulso a las tendencias liberadoras. Esa influencia se manifestó en distintas formas en los países latinoamericanos. Sin embargo, el proletariado latinoamericano era débil y por eso los dirigentes del movimiento democrático general plantearon en aquel tiempo la cuestión indígena entre otras cuestiones perentorias. Es comprensible que no pudieran hallar la vía justa para resolver el problema indígena ni abocarse a su comprensión marxista-leninista como problema nacional. De ahí que sea perfectamente comprensible su inclinación a un lema “preparado”, emitido ya por Las Casas en el siglo XVI, lema de la protección a los indios y de la defensa de las “reivindicaciones indígenas”. Por otro lado, la burguesía nacional, poco numerosa y débil, la dependencia económica latinoamericana del capital extranjero, el predominio de la oligarquía feudal y semifeudal que disponía de un poderoso aparato de represión, condujeron a que las ideas y doctrinas democráticas generales hallaran a menudo expresión no sólo y no tanto en la práctica política como en la esfera de la literatura y el arte.

Hablando de América Latina como un todo, y relacionando los procesos que allí se operan con los fenómenos de orden universal, no nos proponemos en absoluto dejar de lado la especificidad y las condiciones locales. Así, la aparición en el Perú de obras literarias que encerraban ideas indigenistas se remonta al periodo posterior a la guerra de 1879, la llamada guerra del Pacífico, en que se

observó una reanimación general del pensamiento social. Justamente en ese periodo el gran hombre público, escritor y publicista Manuel González Prado fijó sus miradas en la población aborígen, en sus necesidades y aspiraciones, en su herencia cultural. En 1888, González Prado escribió que el Perú auténtico no lo constituyen los criollos y extranjeros que habitan en la franja de tierra, atenazada entre el océano y los Andes: la nación la forman en verdad los millones de indios, los grupos autóctonos que moran en las vertientes orientales de la cordillera¹²³.

Si sus obras, sus discursos, sus baladas, su actividad política nos permiten llamar a González Prado precursor del indigenismo, a la escritora Clorinda Matto de Turne puede considerársele fundadora del indigenismo literario no sólo en el Perú, sino en toda América Latina. Su novela **Aves sin nido** (1889), aunque lleva una fuerte impronta de romanticismo, entraña una clara tendencia de realismo crítico. La escritora halló en sí fuerzas y valor para someter a severa censura a uno de los eslabones del mecanismo explotador en Latinoamérica: el clero. Clorinda Matto infringió el silencio implícito de que fue rodeado el indio explotado y oprimido durante los largos años que sucedieron a la labor infatigable del padre Las Casas. En esencia, Clorinda Matto y González Prado, igual que las generaciones sucesivas de indigenistas peruanos, prosiguieron la línea de Las Casas y continuaron su obra. Los primeros indigenistas, confirmaron en forma nueva el postulado por el que batalló Las Casas: la igualdad de todas las razas del planeta. No en vano el conspicuo investigador José Carlos Mariátegui de gran personalidad social, fundador del Partido Comunista peruano, llamó a los indigenistas herederos y proseguidores de la predicación evangélica del gran misionero español¹²⁴.

En relación con esta afirmación de Mariátegui pueden mencionarse entre otros, los nombres de muchos escritores peruanos, ecuatorianos, bolivianos, mexicanos y de otras nacionalidades latinoamericanas. A todos ellos les une el

deseo de mostrar ante el mundo la calamitosa situación del aborigen y de conseguir suavizar la suerte de éste. Y aunque los indigenistas se expresaban en obras literarias o por medio del pincel, ninguno se abstraía de los restantes fenómenos de la realidad latinoamericana. En sus ensayos abordan los problemas de la vida de los indios, el mestizaje, la lucha del aborigen por la tierra, la explotación del indio por los latifundistas, la iglesia y el capital extranjero. En esa literatura se dedicaba gran espacio a las cuestiones de la cultura indígena, de las tradiciones indígenas, de la enseñanza, la asistencia médica y el seguro social de la población aborigen y a muchas más.

Al parecer, el movimiento indigenista, en su planteamiento del problema indígena íntegro, estaba dispuesto a darle una solución. El hecho de que en las filas indigenistas se alinearon en su mayor parte hombres de tendencias progresistas, reforzó la confianza en las posibilidades del indigenismo. Más aún, Mariátegui, por ejemplo, escribía que la consanguinidad del indigenismo con las corrientes revolucionarias mundiales es demasiado evidente para que sea preciso documentarla¹²⁵. A eso añadiremos que no pocos indigenistas fueron en lo sucesivo a engrosar las filas de los jóvenes partidos comunistas latinoamericanos. Tal afinidad predeterminó el hecho incontrovertible de que la historia debe afrontar con toda precisión la perentoria cuestión de si el movimiento indigenista puede resolver teórica y prácticamente el problema indio. Como más adelante veremos, la debilidad del indigenismo no dejaba lugar a una respuesta ambigua en la cuestión planteada por la historia. Los indigenistas que anhelaban una solución cardinal y múltiple del problema indígena, comprendieron con suma claridad que para ello, se debían acometer hondas transformaciones socioeconómicas, que los indigenistas debían incorporarse a la vanguardia del movimiento proletario o a las filas de sus aliados. Los indigenistas que se servían de los lemas “protección a los indios” o “reivindicaciones indígenas” como una pantalla para encubrir sus egoístas

intereses de clase, indudablemente debían formar en las filas de los enemigos declarados del comunismo. Ese proceso de deslinde prosigue hasta nuestros días. Muchos indigenistas y simpatizantes del movimiento no han precisado netamente sus convicciones políticas y sociales, tratando de atenerse a una “tercera” línea intermedia, de carácter ilusorio.

El deslinde en las filas indigenistas se aceleró por el interés puesto con ese fin por los monopolios yanquis y sus agentes. Dicho de otro modo, si la consecuencia de tal deslinde fue la lógica actividad, Mariátegui, fundador del Partido Comunista peruano, igualmente lógica fue la separación de las filas indigenistas de una figura tan odiosa como Haya de la Torre, líder del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana), abierto propagandista del predominio del imperialismo norteamericano en América Latina. Es significativo el ímpetu que pusieron los apristas para pasarse del lema nacionalista “¡América para los indios!”, a la concepción reaccionaria que perfectamente puede definirse en la frase siguiente: “¡América Latina para los monopolios norteamericanos!”.

La atención prestada por el capital monopolista yanqui y sus agentes a la población aborigen del hemisferio Occidental no es fortuita y, claro está, no se explica por fines filantrópicos o una “ayuda desinteresada”. La aspiración de esas fuerzas reaccionarias de controlar el movimiento indigenista, de someter a su indivisible influencia a las masas indígenas iberoamericanas, constituye una parte del plan general de conservación e intensificación del dominio del imperialismo norteamericano en América Latina.

Han pasado muchos lustros desde que surgieron los primeros escritores indigenistas. Como ya hemos dicho, el indigenismo se manifiesta hoy en distintas esferas de la actividad social: política, arte, enseñanza, religión medicina, etc.

Una idea de la amplitud del movimiento indigenista y de la pluralidad de cuestiones que enfoca, nos la proporciona el hecho de que en **Bibliografía**

Indigenista de México y Centroamérica¹²⁶, de los ensayistas mexicanos Manuel Germán Parra y Wigberto Jiménez Moreno, figuren varios miles de títulos, divididos en treinta y un apartados: investigaciones generales; geografía y viajes; demografía y estadística; antropología; lingüística; etnografía; economía; tecnología; familia, sociedad y política; mitología, religión y magia; folklore y literatura; sicología; sociología; enseñanza; legislación india; medicina, etc.

Las fuerzas reaccionarias quieren aprovechar todas las esferas de la actividad indigenista, para, bajo el pabellón de la “protección” a los indios, utilizarlas en sus objetivos egoístas. En nuestras breves anotaciones no examinamos más que algunas facetas de esta “labor” de las fuerzas reaccionarias.

Los agentes del imperialismo cifraron sus esperanzas en la unificación del movimiento indigenista dentro del marco del sistema panamericano. El Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro en 1940, estableció el Instituto Indigenista Interamericano con sede en la capital de México. Esta organización es hoy una entidad especializada de la Organización de los Estados Americanos.

Las tareas oficiales del Instituto estriban en estudiar la vida indígena y en la redacción de documentos, proyectos e informes presentados por los gobiernos del Hemisferio Occidental con objeto de perfilar una política determinada sobre la cuestión india. Conforme a las decisiones del Congreso, se fundaron institutos indigenistas y centros de otro género en muchas naciones del continente. De tal forma, las comarcas del Nuevo Mundo pobladas por indios, quedaron integradas en la esfera de acción de la Organización de los Estados Americanos (OEA), verdadero “ministerio de colonias” de los EE. UU.

No obstante, el Instituto Indigenista Interamericano y otras entidades indigenistas no son absolutamente un dócil instrumento del Departamento de Estado. Más bien se les puede caracterizar como un campo de lucha tenaz, aunque

con frecuencia velada y sorda, entre los indigenistas progresistas y los que enarbolan la bandera del indigenismo como biombo tras el cual se esfuerzan en agrandar la prepotencia imperialista en Latinoamérica.

En su afán de imponerse absolutamente en el movimiento los reaccionarios -domésticos y foráneos- quieren aprovecharse de algunas concepciones, postulados y teorías, como la de la aculturación por ejemplo, muy difundidos entre los indigenistas. La patria de tales teorías no es América Latina. La teoría de la aculturación apareció unos treinta años atrás en los Estados Unidos.

El proceso de aculturación, es decir, el proceso de los contactos culturales, es comprendido por los etnólogos modernos como el contacto de la cultura de dos o más pueblos, su acción recíproca, a resultas de lo cual un pueblo adopta parcial o enteramente la cultura de otros pueblos.

En los tratados de algunos autores latinoamericanos, el término aculturación coincide a veces, en líneas generales, con el de asimilación. Incluso aseguran que en el capitalismo la asimilación es más bien voluntaria que forzada. A nuestro entender, tales juicios son por completo inconsistentes. ¿Puede hablarse de la “castellanización” voluntaria de los indios argentinos, colombianos, mexicanos, ecuatorianos, etc., si el régimen social del país, su estructura estatal y administrativa, lejos de crear, liquida las posibilidades de desarrollo de las lenguas nativas? Afirmar que la asimilación en el marco del capitalismo es “voluntaria”, equivale a sostener que los obreros dan “voluntariamente” al capitalista la parte leonina de su esfuerzo, que con igual “voluntad” vegetan en la ignorancia, sufren hambre y privaciones, envejecen y mueren prematuramente sin poder desenvolver sus fuerzas físicas y espirituales.

No cabe lugar a dudas de que el contacto intercultural de diversos pueblos es un fenómeno positivo en su principio básico. Aún diremos más; en la época del socialismo el acercamiento entre los pueblos constituye un poderoso factor de

desarrollo de la cultura general de la sociedad y de la cultura de cada uno de los pueblos que la integran, sea en el seno de un Estado (la URSS, por ejemplo) o de la comunidad de los países socialistas. En este caso, el libre desarrollo de un pueblo y la formación de la cultura socialista general son aspectos de un mismo proceso que se complementan entre sí. Otra cosa sucede cuando se trata de una sociedad plena de contradicciones como la sociedad capitalista; en ella, sobre todo en su última fase, la fase del imperialismo, las relaciones entre los pueblos adquieren definitivamente un carácter de dominio y sometimiento, un carácter de esclavización y franco pillaje de parte de los estados capitalistas, aunque lo encubran las más de las veces con las consignas de “cooperación”, “seguridad”, “ayuda”, “incorporación de los pueblos a la civilización”, etc.

En nuestro siglo, en el que ante los pueblos subdesarrollados se despliegan en plano mundial perspectivas de avance por una vía no capitalista, es más que dudoso el programa de la “aculturación”, que en sustancia no es otra cosa que la asimilación forzosa y la propagación de la ideología burguesa y del modo de vida burgués.

Semejante “aculturación” ha adquirido particular amplitud en las naciones andinas: Perú, Bolivia y Ecuador. Partiendo del ejemplo de estos países paremos mientras en la práctica de los paladines de la asimilación de los indios.

Al socaire de la “aculturación” se lleva a cabo en proporciones bastante notables un trabajo de destrucción de la genuina cultura y lenguas indígenas, queriendo hacer de los indios mansos corderillos, guiados las más de las veces por “pastores” católicos y protestantes.

Al amparo de la “aculturación” se somete a las masas indígenas a una vasta expansión ideológica imperialista. En el Perú, Ecuador, Bolivia, los indigenistas locales mencionan docenas de los llamados centros aculturacionistas, creados para mantener de manera activa la política de asimilación. Sólo en unos cuantos ese

proceso sigue un curso normal, gracias a los contactos espontáneos que se han establecido en el resto, esos contactos y el propio proceso de asimilación surgen a resultas de las acciones premeditadas de las fuerzas exteriores. ¿Qué fuerzas son esas? Ante todo, la Misión Andina, sufragada por los EE. UU.; el Servicio Cooperativo Interamericano de la Educación; el Servicio Interamericano de Arte e Industria (establecido por el gobierno de los EE. UU., en unión con el gobierno del Ecuador); el Servicio cooperativo estadounidense peruano; universidades norteamericanas con las que “colaboran” instituciones latinoamericanas; el Instituto Lingüístico de Verano norteamericano; misiones religiosas: órdenes católicas, celesianas y lauristas, protestantes (The United Indian Mission) de EE. UU., y del Canadá, la orden Marikhol, los cuerpos de paz, etc.

Subsidian la mayoría de esas entidades los monopolios yanquis, con frecuencia ligados al Departamento de Estado y al Pentágono. Lo dicho permite extraer la conclusión de que con el vocablo “aculturación”, en las naciones andinas y en otros países latinoamericanos, se recubre la expansión ideológica de las fuerzas más reaccionarias, en proporciones bastante amplias. El imperialismo norteamericano y la Iglesia intentan, en primer lugar, resolver el problema nacional en los países de la meseta de los Andes mediante la asimilación de los indios.

Los paladines de tal “aculturación” hacen a menudo confesiones elocuentes. El indigenista ecuatoriano Gonzalo Rubio Orbe escribe que la “trasculturación”¹²⁷ está produciendo un gran debilitamiento del valor de la raíz aborígen: “Así, no será difícil que la integración llegue a tal grado que (los indios Y. Z.) vayan a negar su pasado; que rechacen sus características y se incorporen en forma absoluta a las formas de la cultura blanco-mestiza”¹²⁸. Está entendido que no todos los indigenistas, ni mucho menos, apoyan la “aculturación” que se lleva a la práctica en grado considerable bajo la égida de fuerzas ajenas a los verdaderos intereses

indígenas. Son vanos sus intentos de envolver su "filantropía" en la capa de las tradiciones' y la experiencia del padre Las Casas y de otros humanistas de antaño. Entre los campeones de la "aculturación" que promueven que se borre de la faz de la tierra y a las nacionalidades y grupos indígenas o que se les integre a la mano de obra sumisa al servicio de los extranjeros o de las fábricas y plantaciones "parias", y Bartolomé de Las Casas que aspiraba a proteger a los indios del exterminio, de la desaparición y la esclavitud, media una distancia colosal.

Es comprensible que tales ideas no hallen terreno propicio entre los indígenas. Sirva de ejemplo México. Una de las principales orientaciones de la actividad del Instituto Nacional Indigenista es proclamar sin ambages la castellanización de los indios. Muchos indigenistas mexicanos están sinceramente persuadidos de la utilidad que la asimilación lingüística y de otro género reportaría a los propios indios. El autor de estas líneas ha oído reiteradas veces las quejas de los indigenistas mexicanos de que los indios no comprenden lo que les "conviene", la "hostilidad" con que reciben a maestros, investigadores, coordinadores (del Instituto Nacional Indigenista) que trabajan entre los naturales, etc. A nuestro entender, tal "incomprensión" y "hostilidad" no son otra cosa que la protesta espontánea, inconsciente y no organizada de las masas indígenas contra el espíritu asimilador de la mayoría de los indigenistas que coadyuvan a la destrucción de la cultura indígena en su afán de acelerar artificialmente la fusión de los indígenas con la nacionalidad dominante. Subjetivamente, muchos de esos indigenistas son honestos y están próximos al sacrificio. Mas al acercarse a los indígenas con los lemas de la castellanización y de su "incorporación" a la cultura de la nación burguesa mexicana se hacen portadores involuntarios de la política de asimilación.

La declaración de marzo de 1965, del Comité Ejecutivo de la Confederación Nacional Indígena de México refleja en cierto modo las protestas crecientes de los

indígenas contra la política practicada en México. “Algunos vividores, tras la engañosa fachada de intelectuales indigenistas, han alentado una política equivocada bajo el pretexto de que, por las limitaciones del lenguaje, tres millones de indios se encuentran desligados del país y aislados de los hombres con “redondeces civilizantes” Y así, algunas personas han dictaminado que es necesario castellanizar a todos los indios para incorporarlos a la civilización; para ellos son nulas las experiencias de la cultura maya, náhuatl, mixteca y de tantas otras. Por eso, estos elementos se olvidan de que un pueblo que conserva sus tradiciones, es un pueblo que existe; por esto lo que no lograron los conquistadores lo pretenden hacer los neocolonialistas...

El llamado problema indígena debe ya de resolverse siguiendo el principio de autodeterminación, que significa la participación directa y efectiva de los indios en los gobiernos Federal, Estatal y Municipal; la explotación de los recursos naturales de las comunidades indígenas en beneficio directo de ellas...; el respeto a los derechos culturales de las comunidades indígenas, incluyendo sus tradiciones, lenguaje materno, costumbres y todo lo relativo a su cultura, la edición de publicaciones en idioma materno, educación fundamental en el idioma autóctono, sin perjuicio de la enseñanza del español u otros idiomas; en fin, la libertad de definir su propio camino a las comunidades indígenas, por los conductos de un organismo Federal Indígena que se gobierne por un consejo en el que estén representadas, todas y cada una de las actuales comunidades indígenas, organismo que debe formar parte del Gobierno Federal de México”¹²⁹.

Así vemos que la propia población autóctona formula un programa que difiere mucho del programa de acción, apoyado por ciertos indigenistas. No podemos estar de acuerdo con todos los enunciados de la declaración citada. Nos parece infundado encuadrar a la mayor parte de los indigenistas entre los continuadores del sistema de encomenderos y por añadidura que persigan como

fin explotar y sojuzgar a los indios. No obstante, la propia publicación de esa declaración es muy significativa. Igual que la mencionada “hostilidad” de los indios hacia los indigenistas patentiza que su actividad en las condiciones concretas del México actual (y de toda Latinoamérica) se convierte a menudo en instrumento de la política de asimilación que contradice los intereses de la población autóctona que reivindica con mayor nitidez que se le conceda el derecho de disponer de sus destinos.

* * *

Al tratar de la política de asimilación, sus métodos y sus portadores debe hablarse de la labor de las misiones religiosas que cada año adquiere mayor envergadura. En este artículo nos creemos obligados a prestar atención a este asunto no sólo teniendo en cuenta la amplitud de la actividad indigenista de los misioneros de hoy, sino en virtud de que los misioneros indigenistas se consideran continuadores directos de la obra de Las Casas. En efecto, entre 1537 y 1550 se llevó a la práctica un notable experimento sociológico organizando las misiones de Tuzulutlán (Guatemala) para la conversión de los indígenas al catolicismo. No es nuestra intención examinar el resultado final del experimento, tanto más que algunos aspectos, vinculados a su aplicación permanecen confusos. En el momento presente nos interesa otro factor: los fines y los medios que perseguía y utilizaba Bartolomé de Las Casas. Sin pecar de prolijo, destacaré lo esencial.

Para relacionarse con los aborígenes, Las Casas usaba las lenguas autóctonas y coadyuvó a la aparición de los primeros textos orales y escritos en idiomas indígenas. Consiguió que los indios pagasen un tributo moderado a la corona española. Logró que se diesen garantías contra la amenaza de convertir a aquellos indios en esclavos y siervos. Obtuvo garantías para la autonomía territorial de los indios de Tuzulutlán.

Volvamos a los misioneros de nuestros días y examinemos los principios, fines y métodos de su actividad.

La cohesión y unidad del pueblo araucana sirve de ejemplo histórico y figura en casi todos los manuales de historia. Esa cohesión permitió a los araucanos defender por espacio de unos tres siglos su libertad e independencia. Aun después de la llamada “pacificación”, esa cohesión hizo retroceder a veces a los vividores que querían usufructuar las tierras de las comunidades araucanas. Hace cosa de ocho o diez años se inició la afluencia creciente de Misioneros a las provincias chilenas pobladas por araucanos. Los araucanos tuvieron “suerte”, pues llegaron simultáneamente misioneros protestantes y católicos. Al cabo de poco tiempo no quedaron ni restos de la cohesión araucana: los santos padres habían laborado tan a conciencia, que encendieron el fanatismo católico entre araucanos católicos, protestantes e idólatras, rencillas que a menudo desembocaban en guerras fratricidas, sobre todo cuando instigados por sus mentores espirituales, los araucanos conversos ocuparon los santos lugares de los dioses paganos.

Los araucanos, que ya corrían el peligro de perder sus tierras y quedar reducidos a braceros, debilitaron sus fuerzas. No es de extrañar que a ello siguieran los intentos de los latifundistas de apoderarse de las tierras araucanas. A resultas de la dispersión de las fuerzas de los araucanos, tales intentos no resultan infructuosos.

No es ese el único caso. Abundan los ejemplos en otros países. Así, en la comuna de Salasaca (Ecuador) funcionan dos misiones, una católica y otra protestante. Esta última ostenta el nombre de Alianza Cristiana. Sin embargo, las relaciones entre los misioneros distan mucho de ser una alianza. Las misiones se hostilizan, aunque no es eso lo principal: las misiones siembran la enemistad entre los quechuas. Esto es lo principal. La misión católica, llamada quizá sarcásticamente “Fray Bartolomé de Las Casas”, se niega a prestar la ayuda más

elemental al indígena que haya visitado, aunque sea una vez, la misión de los “aliados” protestantes. Lo mismo hacen los misioneros protestantes. De momento, las misiones no han dispersado las fuerzas de la comuna indígena, aunque existe una amenaza de que ello suceda.

En el VII Congreso Mundial de Antropología y Etnología, celebrado en 1964 en Moscú, el delegado venezolano refirió la espantosa plaga que cayó años atrás sobre los indios motilones por culpa de los misioneros. Esos misioneros “obsequiaron” a los motilones ropas que sirvieron de vehículo a enfermedades graves. Se declaró una epidemia que puso en peligro la propia existencia de ese grupo étnico.

En el proceso de la propagación de los dogmas de la fe y la implantación de las ceremonias del cristianismo, la labor de las misiones implica la pérdida por parte de los indígenas de los rasgos más salientes de su secular cultura material y espiritual. La labor de los misioneros coadyuva también al sojuzgamiento de los indios por los patronos nacionales y a las masas autóctonas captar las formas extranjeras. Las misiones indígenas impiden ideológicas avanzadas, comprender su situación y afrontar por sí mismas el mejoramiento de esa situación.

La tentativa de solventar el problema indígena con métodos eclesiásticos es notoriamente reaccionaria y no tiene nada en común con los nobles esfuerzos del padre Las Casas. José Mariátegui se ha expresado muy bien al asegurar que las esperanzas basadas en una solución religiosa del problema revisten, indiscutiblemente, un carácter de lo más reaccionario y antihistórico. “Si la obra de la Iglesia no pudo realizarse en un orden medieval, cuando su capacidad espiritual e intelectual podía medirse por frailes como el padre Las Casas, ¿con qué elementos contaría para prosperar ahora?¹³⁰ De tal forma, vemos que en el seno del indigenismo contemporáneo han surgido fuerzas que están muy lejos del

planteamiento justo del problema indígena y tanto más lejos de su solución, siendo al propio tiempo francamente reaccionarias.

Al señalar la línea reaccionaria operante dentro del movimiento indigenista, el autor de este artículo no quiere menoscabar el significado del indigenismo en su conjunto ni el alcance de la actividad de algunos indigenistas. Al contrario, la positiva aportación de los indigenistas al estudio de muchos problemas, dimanantes del hecho de que en América Latina existen más de veinte millones de indios, es digna de los más altos encomios. Precisamente a su pluma se deben valiosos ensayos de historia indígena y muestran con sumo realismo la imagen del indio oprimido en la novela, la pintura, el teatro y el cine. Los indigenistas han compuesto gramáticas y diccionarios de muchas lenguas autóctonas. Por otro lado, los indigenistas han aportado valiosa contribución al renacimiento y la conservación del legado cultural de algunos pueblos nativos.

Estimamos en lo que vale la infatigable y multilateral labor del indigenista chileno Alejandro Lipschutz. Sin negar en absoluto la imperiosidad del contacto voluntario entre indios, criollos y mestizos, Lipschutz plantea con agudeza el desarrollo libre de los pueblos indígenas, su autonomía territorial y, política, y opina que no habrá nada de particular si un buen día surge la cuestión de establecer territorios indios en el Hemisferio Occidental, por ejemplo, un territorio autónoma o una república maya en Yucatán y Guatemala, una quechua en el Perú, una aimara en Bolivia”¹³¹.

La actitud justa de Lipschutz no es fortuita. No cerremos los ojos al hecho de que ya hace muchos años ingresó irrevocablemente en las filas de la vanguardia del pueblo chileno. Precisamente, la adopción de las ideas del socialismo científico le permitieron hallar el camino más cercano para enjuiciar los problemas del indio.

Alejandro Lipschutz no se proclama continuador de Bartolomé de las Casas,

pero los hombres de su taller merecen llamarse justamente continuadores de todo lo positivo y valioso que dejó en pos de sí el fraile español.

A la misma altura que Alejandro Lipschutz colocamos a Alfonso Fabila, uno de los indigenistas mexicanos más prestigiosos. Autor de más de treinta libros enjundiosos sobre la situación actual de los indios mexicanos, investigador que estudió a fondo el problema indígena en México en sus distintos aspectos, Fabila propugna resueltamente el libre desarrollo de los idiomas autóctonos y se opone al proceso unilateral de “castellanización”. Entre los indigenistas que han desempeñado un gran papel positivo podemos citar con pleno fundamento a Jesús Lara (Bolivia), Anatolio Bravo (Argentina), Ernesto More (Perú) y muchos más.

Reviste considerable interés el Instituto Nacional Indigenista Mexicano, creado en 1949. Como el movimiento indigenista en su conjunto, esa entidad abarca un vasto número de problemas y ha publicado gran cantidad de ensayos y libros. En algunos se refleja el problema del indio mexicano y del movimiento indigenista en México en diversos períodos históricos. Son muy estimables las monografías, editadas por el Instituto, fruto de investigaciones concretas efectuadas por sus colaboradores entre distintos grupos étnicos¹³². Entre ellas destacamos los dedicados al arte, al folklore indígena, etc. El Instituto tiene su sede en la capital y ha fundado ocho centros coordinadores en todo el territorio de México para llevar a cabo una labor práctica entre los mayas de la región de Peto, tzeltales y tzotziles de Chiapas, tarascos de Michoacán, tarahumaras de Chihuahua, yaquis de Sonora, coras y huicholes de Jalisco, otomíes de Hidalgo, mazatecos de Oaxaca, mixtecos de Oaxaca y Guerrero, y tlapanecos y nahuas de Guerrero y planea ampliar su actividad hasta abarcar 54 centros¹³³.

El instituto y sus filiales se ocupan de inculcar a los indios ciertas reglas de higiene, organizativas, de instruirlos (a niños y adultos), de proteger el arte popular autóctono, de introducir nuevas técnicas agrícolas, etc.

La información oficial no disimula que dichos centros tienen por tarea elevar el nivel de aculturación del grupo étnico para el cual se ha establecido, a fin de acelerar el proceso de incorporación de los indios a la vida económica y social de la nación mexicana¹³⁴.

Debe señalarse que a pesar de la labor positiva que ha venido realizando el Instituto Nacional Indigenista Mexicano en sus 17 años y pico de existencia y de que tiene a su disposición considerablemente más recursos y hombres mucho más preparados que los organismos oficiales indigenistas de otros países del continente (institutos, comisiones, direcciones generales), pese a todo ello, el problema indio en México está muy lejos de haber sido resuelto. Su solución no depende de la buena voluntad de los indigenistas ni del exceso o carencia de energía personal. Es que la época del indigenismo como corriente social independiente con ínfulas para resolver omnímodamente el problema indígena en América Latina, ha pasado ya. Aunque el indigenismo está integrado por hombres de diversas convicciones, en lo fundamental es un movimiento de la intelectualidad liberal burguesa al que tratan de someter por entero a su influencia las fuerzas ultrarreaccionarias del imperialismo norteamericano. Y aunque difieren las tareas planteadas por los indigenistas de distintas profesiones y credos, por lo general, no sobrepasan el marco de la solución de algunas cuestiones: la mejora de la vida de los indios (vivienda, alimentación, etc.), de ciertos aspectos de su situación económica y política (realización de la reforma agraria, concesión de los derechos electorales, etc.), de su cultura (fundación de escuelas certámenes de arte popular, etc.). Los investigadores indigenistas se circunscriben también a estudiar problemas estrictamente especiales.

Uno de los defectos más importantes del indigenismo contemporáneo estriba en que desgaja algunos problemas vinculados a la población aborigen del complejo total de la cuestión india y en que aísla la cuestión india en su conjunto

de las condiciones socioeconómicas predominantes en las naciones latinoamericanas y de las tareas de transformación social. Los indigenistas -hombres públicos- incurren en su mayoría en un hondo error al querer proporcionar al indio recetas preparadas con la solución de sus problemas perentorios en vez de apoyar a las masas indígenas y organizarlas.

Es sintomático que los indigenistas no hablan, por lo común, en nombre de los indios, sino de la población de habla española, “protectora” del indígena. Esta circunstancia, como también el que entre los que se llaman indigenistas suele haber politiqueros, escritores, pintores, hombres de ciencia que especulan con el problema indio en aras de sus fines egocéntricos, o bien el apasionamiento por el “pintoresquismo indio” ha hecho adoptar a ciertas personalidades sociales progresistas u hombres de ciencia, particularmente de las naciones andinas, una actitud negativa, de menosprecio al indigenismo en general. La ineficacia de ese movimiento, filantrópico por su base, la comprenden los propios indigenistas. Son significativas a este respecto las manifestaciones del ilustre indigenista Víctor Gabriel Garcés, de que los indigenistas se han resignado en todos los sentidos a que su labor revista carácter declamatorio, sentimental, de preocupación por hondos problemas de justicia social que entra en el círculo de problemas indigenistas. Los indigenistas no han rebasado el marco de esa actividad. Dicho de otro modo, igual que ayer, los indigenistas siguen hoy paralizados, contemplando la inmensidad de los problemas autóctonos. Esa inmensidad les fascina y paraliza, les sume en un estado de inercia¹³⁵.

El movimiento indigenista de nuestros días se desarrolla en forma harto contradictoria. Algunos indigenistas pasan francamente a las posiciones de la asimilación forzada. Otros se mantienen en las posiciones de la vía progresista, revolucionada, de desarrollo de los pueblos indígenas americanos.

Indigenismo en México: pasado y presente

Daniel Cazes

Con la introducción de la antropología social aplicada en México, el problema indígena del país, representado por las condiciones en que vive la población que actualmente las instituciones gubernamentales calculan en 4 millones de personas, se comenzó a enfrentar con una nueva visión, en muchas ocasiones apoyada en lo más positivo de los logros de las ciencias sociales. La mayor parte de las veces, sin embargo, la situación de la población campesina indígena de México ha servido únicamente de marco para descripciones que llegan a rayar en lo ocioso y que no plantean solución alguna. El impulso dado por varios de los más notables antropólogos mexicanos a una ciencia hace un cuarto de siglo apenas naciente en nuestro país, condujo a que al final de la década de los cuarenta, partiendo precisamente del estímulo dado en el sexenio cardenista, el gobierno mexicano pusiera en manos de especialistas la solución del problema de lo que hoy en día, al menos oficialmente, representa alrededor del 10% de la población de México. Es evidente que la tónica dada a la aplicación de las soluciones propuestas por los antropólogos corresponde a los intereses y a la ideología de la burguesía en el poder; a pesar de ello, el indigenismo institucionalizado ha hecho enormes aportaciones para la mejor comprensión de los problemas nacionales desde hace dos décadas.

Casi al mismo tiempo que se creaba el Instituto Nacional Indigenista, Luis Villoro publicaba un estudio en el que analizó desde un punto de vista filosófico particular la concepción de lo indígena a lo largo de 400 años de historia mexicana. Cabe señalar aquí que, pese a su profundidad filosófica, el libro de Villoro es por demás esquemático y limitado a los conceptos de varios pensadores del pasado,

tomados como representantes de su época; tal esquema, desligado en gran medida del análisis materialista de la historia del México en que se dieron las concepciones indigenistas que analiza el autor, plantea sin embargo determinados enfoques y conclusiones que llegarán a ser de gran valor cuando se llegue a hacer una interpretación correcta de lo que las ideas en torno a lo indígena han representado en el proceso de la historia mexicana, Por lo anterior, parte de este trabajo tiene como centro la obra de Villoro, cuyas conclusiones son tomadas como válidas y analizadas con mayor amplitud.

La segunda parte de este trabajo es un intento de esquematizar las raíces del cuarto momento del indigenismo mexicano, y su desarrollo completo bien podría ser el corolario de la obra que sirve de marco a la primera parte. Nuestra especialidad, así como nuestra propia concepción de la historia, sin embargo, nos hacen alejarnos aquí del esquema propuesto por Villoro, para analizar al indigenismo actual -ideas y prácticas- como conceptualización de lo indígena por parte de la clase que en estos momentos rige la vida del país. Este esquema no omite las contradicciones existentes entre determinados puntos de la teoría y la realidad a la que en la práctica se enfrentan los trabajadores indigenistas (modernos misioneros del corte de Fray Bartolomé de Las Casas, si cabe la comparación), manifiestas cuando se escribieron estas líneas, por ejemplo, en la serie de reportajes que el diario capitalino "La Prensa" publicó del 20 al 26 de marzo de 1966, en los que las declaraciones del personal del Instituto Nacional Indigenista dejan ver que soluciones propuestas a partir de hechos tan aparentemente elementales y supuestamente preexistentes,, como la reforma agraria en Yucatán, están en conflicto con los intereses de la clase gobernante. Contradicciones de este tipo han debido ser patentes desde el momento en que se inició la moderna labor indigenista en varios puntos de la República, y nosotros las

hemos sentido desde el primer contacto con el problema, con la población indígena y con el indigenismo.

I

“LOS GRANDES MOMENTOS DEL INDIGENISMO EN MEXICO” de Luis Villoro¹³⁶

1

Dieciséis años después de haber sido publicada, la obra de Luis Villoro bien merece un comentario enfocado desde el punto de vista de un antropólogo y a la luz de realidades que eran inexistentes cuando el autor formuló su tesis del pensamiento indigenista en tres momentos culminantes del proceso intelectual de México.

Obra de un filósofo, **Los grandes momentos del Indigenismo en México** se basa en la definición del indigenismo como “...el conjunto de concepciones teóricas y de procesos concieniales que, a lo largo de las épocas, han manifestado a lo indígena”. El antropólogo especialista, al menos en México, entenderá por indigenismo más bien el estudio científico de los problemas de la población indígena y la aplicación de soluciones prácticas. Esta concepción del técnico, sin embargo, no será para Villoro, seguramente, sino un determinado conjunto de concepciones teóricas y de procesos concieniales que manifiestan a lo indígena en el momento presente. Es cierto que ambas concepciones del indigenismo no entran en contradicción fundamental: visión de un pensador la primera y de un técnico la segunda, ninguna de las dos deja de ser antropológica. Pero es cierto también que son pocas, demasiado pocas, las obras de antropólogos que profundizan en la teoría y que penetran, saliéndose de la pura descripción de problemas o de soluciones cuando no únicamente de hechos, en la filosofía en general y en la de la antropología en particular; este hecho en el que evidentemente pocos antropólogos se han detenido alguna vez, es factor importante del mayor de los defectos del que

adolece la antropología actual. No creemos que el defecto sea fortuito; estamos seguros que esa orientación “antifilosófica”, para presentarlo más suavemente, “extrafilosófica”, responde a condiciones históricas muy claras, de algunas de las cuales nos ocuparemos más adelante. Por todo lo anterior, el libro de Villoro llena un hueco que las obras de los técnicos que a veces llegan a pretender ser científicos han dejado.

Villoro visualiza tres grandes momentos del pensamiento indigenista en México, correspondiente cada uno a una etapa histórica diferente, a una diferente concepción de lo indígena y a una filosofía de la historia diferente. En su conjunto, el indigenista y lo indígena se manifiestan en el contraste filosófico-existencial “yo” vs. “otro”. El concepto filosófico de la alteridad crea un marco en el que los tres momentos del pensamiento indigenista que estudia el autor, subdivididos en varias fases integradas en el conjunto histórico y cultural, encuadran perfectamente.

No es el lugar, en un trabajo como éste, para detenerse a analizar los enunciados filosóficos, más o menos intrincados para el no especialista, en que basa su estudio Villoro. Más conveniente será señalar que nuestro autor omite un hecho fundamental, manifestación en su momento de una filosofía determinada: la legislación indigenista del Real Consejo de Indias en la época colonial. Las realizaciones prácticas del Instituto Nacional Indigenista, de las que Villoro no pudo ocuparse dado que al hacer su estudio no se habían iniciado, junto con la legislación española mencionada, son hechos cuyo análisis a la luz de la orientación de Villoro sería de la mayor importancia. Sin embargo, aunque Villoro no se detuvo en la legislación de la corona española, no oscurece ni deja faltantes de ningún tipo en el conjunto filosófico-histórico-cultural a que se refiere el autor. ¿Es parcial e incompleta la documentación en que se basa Villoro? ¿Presenta en su obra tan sólo las facetas de cada pensador que se acomodan a los marcos en que se

encuadra su pensamiento? Aparentemente las respuestas a estas interrogantes han de ser afirmativas. A pesar de ello, según parece, las conclusiones a las que el autor habría de llegar si sus fuentes documentales hubieran sido más amplias y si tocara cada uno de los puntos de la obra del personaje indigenista de cada momento, serían, las mismas. La concepción filosófica de la clase sedal que representan los indigenistas en cada momento, puede tener diferentes ángulos de enfoque, concepciones que lleguen incluso a la contradicción, pero resulta evidente que los enfoques prácticos -concientes o extraconcientes- de cada clase en su momento no contradicen ni al fundamento de visión filosófica total de cada pensador, ni al fundamento del enfoque de Villoro basado en la alteridad.

2

Cortés, con todas las facetas positivas en que prefiere presentarlo Villoro, sintetiza una visión providencial que la cultura hispánica detentaba en el momento de la conquista, visión providencial que justificaba, en nombre de la cruz, el empleo de la espada y el saqueo y la servidumbre de los conquistados; Sahagún, con los aspectos negativos que de él elige Villoro y que son contradictorios con otras concepciones del mismo franciscano que señala el autor, enmarcados en la red elaborada por éste, sirve, junto con Cortés, como arquetipo de la filosofía providencial que, en favor de los intereses metropolitanos, prevaleció durante la primera etapa de la colonia. En el caso de Fray Bernardino de Sahagún, lo primero que pudiera decirse para restar valor al enfoque y a las conclusiones de Villoro sería que si en lugar de las ideas del franciscano se presentara el pensamiento del padre Las Casas; lo indígena no tendría por qué aparecer como rechazable en el primer momento. Evidentemente, Villoro no tomaría del padre Las Casas sino aquellos aspectos en que el dominico no deja de representar los intereses de la corona española; por ello tal observación resultaría parcial. Sahagún mismo puede

no haber valorado a todo lo indígena como diabólico; él, como cualquier otro pensador de la época, puede haber exaltado todos los valores de la cultura a la que la suya propia dominaba, puede haber propuesto conservar lo mejor de ella. Pero con todo, este enfoque tendría un objetivo claro: el ser indígena (no el indígena en forma individual ni regional) debía ser rechazado, combatido, para finalmente, integrarlo a la cultura hispánica en un acto en que, en última instancia, si acaso, se integraría la cultura novohispánica con los mejores valores de sus dos componentes; de cualquier manera, los valores occidentales y los intereses que estos valores representaban quedarían como dominantes, en tanto que los indígenas quedarían supeditados y servirían a aquellos¹³⁷. Sahagún, como se lo presenta en el estudio de Villoro, manifiesta muchas contradicciones al calificar a lo indígena por una parte como diabólico y por otra como poseedor de innegables valores sociales y humanos; lo diabólico -su religión-, resultaba de cualquier forma que se viera fundamental para su cultura y había que eliminarlo; lo positivo -todos los valores culturales que el mismo Sahagún enumera-, resultaba cosa secundaria, producto de una base demoniaca pero no por ello necesariamente negativo y desaprovechable, sobre todo si se utilizaba de tal forma que no estuviera en contradicción con los intereses del conquistador. El padre de la etnografía americana propone incluso las formas en que tales valores positivos podrían aprovecharse en el proceso de aculturación que la colonia emprende desde su establecimiento; pero a Fray Bernardino no le es ajeno, no puede serle ajeno, el hecho de que en la contradicción “yo colonizador” vs. “otro indígena” él sea un factor del “yo”. Desde el momento en que el primer europeo pisa tierra americana, surge la situación de alteridad con la variante hispánica de la cultura del viejo mundo en el papel del “yo” y la población indígena en su totalidad, independientemente de su variante cultural, en el papel del “otro”. Ni Sahagún ni ningún otro español podría sustraerse a este fenómeno histórico-cultural que

sobrepasa los límites de la individualidad. Cualquier pensador de la época que, con otros conceptos, quede fuera del marco establecido por Villoro, será un fenómeno ajeno a su tiempo y, por más que alguien haya manifestado las mayores contradicciones con los enfoques sahadunianos presentados en esta obra, dudamos que el fundamento de su filosofía de la historia pueda llegar a ser enmarcado fuera de los límites que señala el estudio de Villoro. Cortés y Sahagún, como Clavijero y Mier, Orozco y Berra y los autores más recientes, son hijos de una época y de una clase social en la que nacieron o por cuyos intereses luchan; por ello, de ninguna manera pueden ser ajenos, en sus raíces cuando menos, a esa época y a ese sector de la población al que representan. Y en su pensamiento indigenista, todos los pensadores de quienes habla Villoro y muchos otros a quienes omite, representan al “yo” de la contradicción que siempre pondrá de manifiesto la alteridad mientras existan entre la humanidad las fronteras económicas, sociales, raciales o regionales.

3

Clavijero y Mier representan la etapa de la lucha criolla por su independencia del pensamiento metropolitano, que más tarde se traducirá en independencia política, situación en la que el europeo peninsular cede su lugar del “yo” al sector dominante de la población europea novohispánica. Para ambos, lo indígena no parece ser más que un instrumento de lucha; la rebelión racional de Clavijero y la rebelión ardiente e ingeniosa de Mier, con todo y que llegan a contradecirse, buscan una meta única: elemento “clásico” que sirva como realidad específica para liberar al criollo de la “instancia” peninsular, ha de situarse en México y no tiene que Venir por fuerza de la madre patria ni estar ligado con ella. Cada uno de estos dos pensadores maneja a lo indígena con su propio estilo, buscando un mismo fin; pero la realidad indígena les es completamente ajena a ambos. Lo indígena ya no les es cercano, porque la población aborigen ha quedado alejada de los centros

urbanos en que se da el centro del pensamiento liberador y, cuando aparece cercana a ellos, forma parte de un elemento demográfico al que no alcanzan los intereses liberadores. Lo mismo sucederá con Orozco y Berra, para quien lo indígena es un objeto determinable mediante la razón.

Es el segundo, pues, un momento representado por tres pensadores indigenistas para quienes lo indígena quedó relegado a los libros y no se manifiesta como parte del problema de una nacionalidad en formación, cuyos elementos secundarios son un “otro” determinable y utilizable pero invisible en la realidad cotidiana. Lo indígena, en este segundo momento, es manejado conceptualmente por la clase dominante novohispánica que, en primer lugar, lucha por liberarse de la metrópoli y, en segundo lugar, por fundamentar teóricamente su derecho a esa independencia; esta clase está integrada por terratenientes y funcionarios para quienes la mano de obra indígena es preciosa y, por ello, su interés hacia la realidad indígena de su momento es nulo o, si existió en la obra de algún pensador intrascendente.

El tercer momento del indigenismo en México queda representado en el estudio de Villoro, en su primera fase, por los primeros pensadores que, al estudiar los problemas que enfrenta la nacionalidad que ha ido forjándose, retornan a la visión de lo indígena en tanto que ente vivo y cotidiano. El enfoque de los problemas del país ha de tomar en cuenta la multiplicidad de características de toda índole que privan entre sus habitantes. Por primera vez, un pensador habla de lucha de clases, identificando a éstas con las diferentes unidades o subunidades étnicas¹³⁸. Se trata de Andrés Molina Enríquez, cuya posición es muy clara¹³⁹: el proceso iniciado con la conquista -llamado más tarde “de aculturación-, finalizará con el dominio de la situación en manos de la clase más sana y progresista, la que Molina Enríquez denomina “mestizos de la clase media (pequeños propietarios y rancheros)”. El gran problema del país, cuya nacionalidad aún no ha quedado

totalmente integrada, no es un problema ni cultural ni social ni religioso: es un problema económico manifiesto en la lucha de clases. Sólo una clase ha de triunfar en el futuro y para el bien de México: la que lucha en ese momento contra los elementos que representa el porfirismo, es decir, la clase media “mestiza” que comienza a tomar conciencia de sí misma y que, al través del pensamiento de su mejor exponente, ve como uno de sus intereses fundamentales el sometimiento de la clase que domina hasta ese momento y la asimilación de las fuerzas productivas, una de las cuales está formada por los “indígenas obreros inferiores, propietarios comunales y jornaleros”, a los intereses de una clase que en breve habrá de tomar el poder.

En este momento surgen también los pensadores más o menos románticos, más o menos desorientados por el río revuelto de la revolución burguesa, que identifican a lo indígena como al “otro” por el cual se reconocen más adelante, como el principio oculto que hace que el “yo” se recupere en la pasión. Ocupan igualmente este momento los románticos folkloristas, los elocuentes exaltadores de las virtudes del indio (algunos de cuyos representantes sobreviven hasta la actualidad), y los estudiosos del problema concreto que atraviesa la población mexicana no europea. La alteridad no ha desaparecido. El “yo”, lo dominante, visualiza a una parte del “otro”, lo indígena, con nuevas luces. El ideal sigue siendo una integración total en la que los valores del sector dominante se impongan sobre los indígenas que ya se hayan adaptado. He aquí la característica de la segunda etapa del último momento analizado por Villoro y prolongada hasta el cuarto momento que se iniciaba en 1950 y que a continuación procederemos a analizar.

II

EL INDIGENISMO MEXICANO MODERNO

El indigenismo actual, cuya base pequeño burguesa ha sido señalada ya, alejado también -no podría exigírsele otra cosa- del análisis materialista de los problemas que pretende resolver, ha dado origen a una amplia bibliografía en la que desde un punto de vista antropológico “científico” sitúa al problema indígena en el marco de los problemas “culturales”. La acepción que se da a este último término, basada en las escuelas antropológicas europeas y norteamericanas, colonialistas todas ellas, da una desmesurada importancia a rasgos superestructurales, dejando casi por completo de lado la base económica de la situación, del indígena, cuyo análisis forzosamente situaría al problema como parte de la lucha de clases que se acentúa y manifiesta con mayor claridad en la relación ciudad-campo, particularmente cuando el segundo está constituido por poblaciones indígenas.

Alfonso Caso ¹⁴⁰, a quien puede considerarse rector de la política indigenista mexicana desde hace varios lustros, subraya reiteradamente la ausencia de problema racial y la presencia de distinciones culturales, dando cierta importancia al problema económico, pero situándolo en un contexto demasiado concreto y con miras muy reducidas -encaminadas más que nada a la modernización de la tecnología de las comunidades indígenas-; destaca igualmente la necesidad de leyes “protectoras”, y da preponderante importancia a la conciencia del individuo como miembro de una comunidad indígena. He aquí la definición que hace del indio¹⁴¹:

“... es indio aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena, y es una comunidad indígena aquella en que predominan elementos somáticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un

sentido social de comunidad aislada dentro de las otras comunidades que la rodean, que la hace distinguirse de los pueblos de blancos y de mestizos.”

Afirma Caso a renglón seguido que esas comunidades van hacia su desaparición, a la que coadyuvan los medios de comunicación que lenta pero seguramente van destruyendo la cultura indígena. “Los grandes problemas del indio, por lo menos en México, no son sólo económicos, sino, fundamentalmente culturales”¹⁴².

“Es indio -había dicho Caso antes¹⁴³- todo individuo que se siente pertenecer a una comunidad indígena; que se concibe a sí mismo como indígena porque esta conciencia de grupo no puede existir sino cuando se acepta totalmente la cultura del grupo; cuando se tienen los mismos ideales éticos, estéticos, sociales y políticos del grupo; cuando se participa en las simpatías y antipatías colectivas y se es de buen grado colaborador de, sus acciones y reacciones. Es decir, que es indio el que se siente pertenecer a una comunidad indígena” (sic).

Como seguramente pocos indígenas conocerán la definición que lo enmarca en la vida del país; posiblemente el indígena sienta con igual fuerza que pertenece a un grupo más amplio, con que se identifica al ensanchar su radio de acción, al salir de la comunidad o, dentro de ella, al entrar en contacto con otras comunidades: el grupo de los miserables. Aparentemente, si tal cosa llegar a suceder, dejaría de interesar el indígena a la actividad de INI. En el caso de salir de su comunidad, como Caso mismo lo afirma, el indígena deja de serlo: basta que deje de utilizar su lengua, que trabaje en una industria, en el comercio, etc.¹⁴⁴ , para que se convierta

en mexicano y deje de ser indio. ¿Cuál es entonces el problema “económico” del indígena, que no es el único ni el primordial?

Respondamos a esta pregunta revisando los ideales de la acción indigenista como los conciben los principales teóricos del indigenismo mexicano, entre quienes tomaremos al propio Caso, a Gonzalo Aguirre Beltrán y a Juan Comas.

Caso afirma¹⁴⁵ que es la Revolución mexicana la, que ha despertado la conciencia de resolver el problema indígena, el cual, a través de toda la obra que venimos citando, se resume a lo siguiente: comunicaciones, economía, educación, salubridad; y “economía” se reduce a los problemas forestales, la necesidad de nuevas técnicas agrícolas, las reducidas ganancias que ofrece el comercio de los productos de la agricultura, la necesidad del consumo de productos de otras zonas y del desarrollo, dentro de la autenticidad vernácula, de las artes populares.

Comas¹⁴⁶ afirma que son “sujetos” de atención preferente y quizá exclusiva del indigenismo, los grupos étnicos que viven en un ambiente rural y que conservan suficientes características culturales de tipo material o síquico que exigen especial atención para lograr su mejoramiento hasta incorporarlos a la vida ciudadana normal, consiguiendo, mediante la aculturación inducida, que lo indígena y lo europeo se complementen en lo que tienen de útil y digno de ser mejorado y perpetuado. El objetivo de esa acción, que para Comas¹⁴⁷ debía abarcar en 1953 a 12 y medio millones de personas en México y Centroamérica, es conseguir que la población “culturalmente indígena” deje de ser instrumento de explotación y se convierta en factor activo de producción y consumo, y que participe concientemente en la vida social y política del país, con lo que éste ganará enormemente en su economía y en su capacidad de producción agrícola, artesanal e incluso industrial.

Los objetivos y criterios de la acción indigenista basada en una “aculturación” planificada por el gobierno mexicano, para llevar a las

comunidades indígenas los elementos culturales que se consideran con un valor positivo para tomar el lugar de los elementos culturales considerados como negativos, en su enunciado oficial¹⁴⁸ se desglosan en 14 apartados resumidos a continuación:

1. La distinción entre indígena y no indígena no es racial sino cultural.
2. Las actuales limitaciones de la población indígena, en modo alguno congénitas, son producto de hechos históricos o sociales cuya responsabilidad recae en la otra parte de la población.
3. La acción indigenista no está encaminada hacia los problemas del individuo como tal, sino como miembro de su comunidad y en tanto que reside en el seno de ella, aunque muestre rasgos de la cultura mexicana, hecho que se explica por la medida de la aculturación que haya sufrido su comunidad.
4. La aculturación de los pueblos indígenas debe hacerse en provecho de éstos y no de quienes la dirigen. No se trata de mejorar las condiciones de los indígenas para que sean más aptos y más eficientes en la producción para provecho de quienes dominan la industria, la tierra o el comercio, aunque sí se conseguirá mediante la aculturación una mejoría en su capacidad de trabajadores y consiguientemente en el aumento de la producción nacional y en el bienestar general de la nación.
5. Sería imposible el desarrollo aislado de una comunidad si no se desarrolla al mismo tiempo toda la zona -incluida la población no indígena de ésta- a la que pertenece.
6. Toda acción sobre la comunidad debe contar con la aceptación de ésta. Clara posición democrática, manifiesta en la oposición a procedimientos compulsivos y la adopción de la investigación de las necesidades a la comunidad para introducir en ellas los cambios por medios científicos y mediante la persuasión.

7. Respetar en la comunidad indígena todo lo que no se oponga a su desarrollo y a una mejor vida.

8. La comunidad no sólo ha de aceptar la acción indigenista, sino que ha de participar activamente en ella.

9. La transformación cultural y económica de una comunidad depende de la acción integral, es decir, que abarque no sólo los aspectos de la vida material -transformación de la utilería, de las prácticas agrícolas y ganaderas, introducción de nuevos cultivos y técnicas-, sino también el cambio de su forma de reaccionar al medio, modificando los conceptos y las formas de tratamiento de la enfermedad, mejorando su educación, cambiando, finalmente, el concepto que se tenga sobre el hombre y el mundo y modificando las ideas de la propia comunidad en relación con lo que se sabe científicamente; ha de imbuirse en la comunidad, además, la idea de que pertenece a una sociedad más vasta, que es la nación mexicana.

10. El INI no pretende hacer que las comunidades indígenas permanezcan como tales, sino darles los elementos necesarios para su transformación y su identificación con las demás comunidades del país.

11. El INI no se colocará frente a las comunidades indefinidamente en forma tutelar, sino despertará en ellas la idea de que la transformación y el mejoramiento pueden lograrse; como dice Sol Tax, desea “despertar la esperanza”. Cuando la cooperación de la comunidad demuestre su aceptación de los cambios indispensables, cuando en ella surjan líderes que sirvan al fomento del cambio cultural y de la organización de la nueva comunidad, el INI irá retirándose paulatinamente.

12. Se justifica el tratamiento diferencial de la comunidad indígena y de la población indígena, debido a sus especiales características; se justifica igualmente el cesamiento de ese tratamiento diferencial cuando la comunidad haya sido integrada.

13. La aculturación es una educación y el tiempo de ella no está marcado por el deseo del que educa sino por la capacidad del educando; en tal educación, han de evitarse todos los conflictos mientras sea posible.

14. La acción política indigenista no debe partir de principios que se consideren inmutables, sino que debe estar sujeta a un proceso de investigación y de acción; la experiencia es la única que puede demostrar si los procedimientos y los principios de los que parten las ciencias sociales están de acuerdo con la realidad o necesitan ser modificados.

Aguirre Beltrán¹⁴⁹ desarrolla más ampliamente la idea de la integración y del desarrollo regionales, poniéndolos como condición necesaria para la solución del problema indígena.

En todas las obras que tratan del problema y de sus soluciones, hay una tónica común: la aculturación¹⁵⁰ inducida tiene por objeto la integración de las masas indígenas a lo que se ha dado en llamar la nación mexicana. Tal integración, evidentemente, conduce a la integración total de tales masas a la contradicción clasista de la que parecen haberse mantenido un tanto alejadas por su aislamiento, según quieren verlo los autores que analizan su situación. En realidad este aislamiento no es sino una manifestación particular de la lucha de clases en el complejo social mexicano; determinados hechos históricos, perfectamente detectables y analizables, han situado a una parte del campesinado de países que Aguirre Beltrán llama "mestizo-americanos" en condiciones de aislamiento y de explotación que reconocen los indigenistas modernos. Pero ese aislamiento y esa explotación no pueden eliminarse, a menos que su eliminación responda a los intereses de la clase en el poder, representada en las zonas indígenas (integradas a un área regida por una "metrópoli" económica y cultural, según palabras de Caso y de Aguirre Beltrán), por los restos de la burguesía latifundista más reaccionaria

y, aunque nuestros indigenistas modernos traten de convencerse de lo contrario, racista.

La pretendida integración traerá beneficios -lo reconocen así claramente los "Ideales"-, para quienes se benefician con la industria, la tierra y el comercio; nosotros agregamos que los beneficios serán sólo para ellos. Los antropólogos contemporáneos se obstinan en no ver que solucionando el problema indígena como pretenden solucionarlo -con la integración-, no eliminan la base de los problemas que atraviesa el país, que es la lucha clasista, una de cuyas manifestaciones es el problema indígena. Los indígenas integrados -que dejarán de ser indígenas para convertirse en campesinos "mexicanos"- pasarán a formar parte del proletariado rural o del campesinado comerciante en forma más claramente visible para los estudiosos de la sociedad que, con lo mejor de las voluntades, sólo muestran una gran falta de visión histórica. Cabe preguntarse sí, aun suponiendo que las comunidades agrícolas no indígenas no compartan con las comunidades indígenas los rasgos culturales a los que se da tanta importancia, es mejor la situación de aquellas que la de éstas, ¿Podemos pretender que el solo paso de los indígenas a la "nacionalidad mexicana" solucionará los problemas de explotación y miseria que actualmente sufren no sólo ellos sino todas las masas proletarias del país?

Es claro que la posición oficial del indigenismo, dentro de su visión benévola e ingenuamente progresista, equivale a la utopía de la emancipación de toda la sociedad mexicana tal cual se halla estructurada. Esta emancipación puede traducirse, cuando más, en la elevación del nivel de vida del proletariado, pero hasta ahora la historia no ha dado muestras de que eso represente el fin de la explotación.

Llegada la crítica que hemos emprendido a este punto, creemos indispensable plantear una definición del indígena en términos que correspondan a la realidad observable por el científico y no a las conveniencias de la clase gobernante, como es la generalmente aceptada. Es cierto que, en su obra citada, Aguirre Beltrán ha colocado en su justo sitio a la manía definicioncita que ha envuelto al indigenista desde hace años; pero en cambio, ha aceptado una serie de premisas que implican fundamentalmente, la definición oficial, basada en la concepción de cultura de la antropología norteamericana moderna y particularmente en la teoría del cambio social y cultural.

Para alcanzar una definición del indio, es preciso analizar cuidadosamente el Papel que ocupa en la vida del país y muy especialmente en el complejo económico fundamentado por el desarrollo actual del sistema capitalista en México. Inútil sería, pues, olvidar el aislamiento de las comunidades indígenas, la diferencia lingüística que las separa del resto de la población y el complejo cultural -en gran parte condicionado por causas históricas y por los dos factores anteriores-, que las sitúa en situación de subordinación. Pero hay algo mucho más importante que los factores de aislamiento, lingüísticos y culturales, para definir a los indígenas: su situación como subyugados en un régimen local y localista de explotación humana. Su aislamiento, -geográfico, lingüístico y Cultural-, ha sido condicionado y estimulado, desde la época de la conquista, por la necesidad de mano de obra barata o gratuita, o bien por el acorralamiento que los hizo ocupar las llamadas "zonas de refugio", en donde les fue preciso muchas veces constituir comunidades económicamente autosuficientes o cuando más integradas en un sistema de mercados local y geográficamente muy reducido. La Revolución Mexicana, y en su desarrollo hasta la actualidad, trajo en muchas zonas una apertura de comunicaciones que amplió el ámbito de vida de las comunidades indígenas; mientras tanto, el desarrollo general del país agrandó las necesidades de

un mercado interno, reducido a veces únicamente a los límites de una región con una “metrópoli” como centro económico. Esta ampliación en los movimientos de la comunidad indígena hacia el exterior, más que ocasionar una penetración de ideas nuevas y de técnicas agrícolas más avanzadas que estimularan un desarrollo paralelo en ella, ocasionó la penetración cada vez mayor de extorsionadores enmascarados como comerciantes y terratenientes y, recientemente, no pocas veces con el disfraz de la institución gubernamental. Pero el proceso transformativo originado en el contacto cada vez mayor con el mundo exterior, un mundo exterior que sólo ha buscado aprovechar las condiciones de desventaja en que se halla la comunidad indígena, por su misma dinámica enmarcada en el desarrollo general del país, ha ocasionado una serie de factores que el indigenismo oficial ha tomado como ideales de su acción. En otro lugar señalamos muy claramente que la dirección de esa acción es la de sustraer al indio de una forma de explotación un tanto arcaica, para ubicarlo en las formas más generalizadas y productivas de explotación humana que lleva a cabo la burguesía mexicana en la actualidad; tal transformación no es otra ésa que la introducción en el campo mexicano del capitalismo bajo sus formas de agricultura comercial o de “ejidos mercantiles”, en las que quedará enmarcado el indio como comerciante o como asalariado, si es que no queda totalmente separado de su tierra y de su comunidad, emigrando hacia la ciudad en donde también se convertirá en asalariado o engrosará las filas del lumpenproletariado; este proceso, inducido “científicamente” entre los indígenas, se da en todo el país con todo el campesinado. Es innegable que la pretensión abiertamente expresada por el indigenismo oficial de transformar al indígena en consumidor es la manifestación subjetiva de la necesidad de un mercado interno para la industria y el comercio burgueses; es igualmente innegable que toda esa acción tiene como metas reales únicamente las señaladas: transformación del indígena en consumidor y, más importante aún, ubicación del indígena en el

sistema moderno de explotación. Para ello, son obstáculos cada vez más infranqueables -gracias en gran parte a la benéfica acción de la ciencia antropológica aplicada-. Las diferencias económicas del indígena (propiedad comunal de la tierra, sistemas de trabajo colectivo, reducido uso de la moneda en las transacciones comerciales), sus diferencias sociales (formas prehispánicas o indocoloniales sincréticas de organización social), las culturales en general -entre las que las religiosas juegan papel tan importante que las diferentes iglesias ven la necesidad de que sus sacerdotes sean a la vez antropólogos-, las lingüísticas, y otras muchas.

En este momento, situando a la población indígena en el sitio que ocupa en la economía y en la vida nacionales, podemos definirla, sin olvidar que ese sitio está condicionado principalmente por los varios tipos de aislamiento ya señalados, como un estrato particular de la clase social de los explotados, que ha subsistido como tal debido a ese aislamiento, del que se benefician principalmente los comerciantes, los acaparadores, los terratenientes y los funcionarios venales coligados con todos ellos; este estrato, insistimos, está en plena disolución como tal y va hacia la integración natural al régimen capitalista, como sucede con el resto de la población rural. La transformación de este estrato sólo traerá un incremento en los beneficios de los mismos que ahora lo explotan.

La acción indigenista oficial tiene, desde este punto de vista, dos facetas -y sería difícil decir cuál es en este momento la más importante-: por una parte, se presenta como enemiga del indígena porque contribuye a la modernización de su explotación; por la otra, al ayudar a aumentar el contacto del indígena con el mundo exterior, lo ayuda a integrarse al proletariado rural y a hacerse consciente de su pertenencia a la clase explotada, con lo que ayuda a engrosar las filas de los enemigos de la burguesía. Hay que llamar la atención una vez más sobre dos factores de la mayor importancia: la teoría indigenista burguesa -la oficial y la que

sustenta la labor de los sacerdotes-antropólogos y la de los antropólogos al servicio de universidades extranjeras cuyos móviles parecen ser tan oscuros como inconfesables-, carece de visión suficiente para ver que da a los indígenas una fuerza que se volverá en contra de los intereses a los que sirve esa teoría; además, y no hay que olvidar lo reducido de la acción indigenista aun después de varios lustros de iniciada, ese proceso de transformación de la forma de explotación del indígena no se cataliza, al menos de manera importante, por la acción del antropólogo, sino que es un proceso natural del desarrollo del régimen capitalista con sus características particulares en países como el nuestro, y que se llevaría a cabo igualmente sin que el INI hiciera inútiles campañas de alfabetización, construyera clínicas y costureros y, de vez en cuando, lograra que se dotara a las comunidades de tierras ejidales que no podrán explotar y que, abierta o veladamente, tarde o temprano volverán a ser usufructuadas por los mismos terratenientes a quienes se les expropiaron.

A todo esto, subsiste el interrogante: Aparte de las características muy claras que sirven para diferenciar a la comunidad indígena de la que no lo es, ¿existen diferencias de base que permitan situarla en lugar muy separado de la comunidad rural en general? Todas las diferencias que se alegan para esta separación son estrictamente superestructurales y, además, muchas veces la única diferencia real que existe entre muchas comunidades indígenas y no indígenas, son las lingüísticas. No pretendimos restar importancia a un factor tan importante como éste, que bien merece un estudio detallado, pero nos atrevemos a preguntar al antropólogo si fuera de la diferencia del idioma hay alguna otra que permita establecer la dicotomía entre comunidad indígena y no indígena en muchas partes. ¿No hay comunidades rurales “mestizas” igualmente aisladas que las indígenas, con rasgos culturales igualmente no europeos, con tipos somáticos netamente americanos, como los que se notan a las claras en las comunidades indígenas? y

¿no hay muchas comunidades “indígenas” igualmente adaptadas a la vida nacional como la generalidad de las mestizas?

3

Volvamos ahora a la obra de Villoro, para estudiar, en su marco filosófico-existencial otros puntos de interés y situar en ese marco lo que el indigenismo moderno representa.

Villoro no concretiza en ningún momento una importante concepción teórica y un proceso concienical igualmente importante que ha manifestado al indígena desde que éste juega el papel de “otro” en la inacabada situación de alteridad: el paternalismo.

Villoro no menciona este término ni se detiene ante el fenómeno, y sin embargo, ambos se hallan patentes, a lo largo de todo su libro, paternal es la actitud del quijotesco Cortés que pinta Villoro, como paternal sigue siendo la apreciación de Sahagún; si las leyes de Indias se hubieran mencionado en este estudio, el término, no podría dejar de ser usado por el autor.

En el segundo momento, lo indígena está tan alejado de la realidad, que su tratamiento más que paternal parece tener rasgos filiales: es el enfoque de una generación de “hijos pródigos” que, adoptando un padre “clásico” en forma por demás artificial, enaltecen a este mítico padre para en su nombre enaltecer los beneficios que buscan para su propia clase.

En el tercero y cuarto momentos; cuando la realidad indígena está más cercana para el indigenista, éste vuelve a transformarse en padre que contempla con simpatía la situación del objeto filial primero y que, con paternalismo, busca el conocimiento de los problemas del indígena y la solución de ellas después.

Si Villoro hubiera vislumbrado el concepto vertido por Caso en 1956 con respecto a la necesidad de leyes protectoras que beneficiaran a todos los desvalidos

(menores, ancianos, mujeres, obreros, incapacitados e indígenas), el término paternalismo tampoco hubiera podido ser olvidado en su obra¹⁵¹.

Es muy cierto que en 1950, cuando “Los Grandes Momentos del Indigenismo en México” salió a la luz, se iniciaba apenas una nueva fase del indigenismo: un cuarto momento que podría ser estudiado con base en los marcos y concepciones de la obra de Villoro. Es un momento en que la nueva burguesía, surgida de la revolución, ha Consolidado el poder y ha iniciado la integración nacional que cuarenta años antes preconizara Molina Enríquez; se trata del nuevo “yo”, producto de la alteridad manifiesta en la lucha recién terminada, que trata con paternalismo a las clases que ahora domina. Es él el nuevo “yo” que cuenta con novísimos elementos de análisis y de aplicación de soluciones en la eterna contradicción provocada por la situación de alteridad. Pero es un “yo” que, gracias a esos elementos, racionaliza con mayor agudeza, y con mayor agudeza intenta crear las condiciones nacionales -económicas y sociales- que harán que el poder que ha alcanzado se preserve en sus manos. Este “yo”, para consolidar su posición recién adquirida, así como para sacar mayores ventajas de ella, se ha dado cuenta de la importancia de la integración unitaria de todas las fuerzas productivas del territorio sobre el que domina, para su mejor beneficio. En esos momentos, a la par con un complicado proceso de industrialización, hay que solucionar el problema del campo para integrarlo al régimen capitalista; el problema indígena forma parte importante del problema rural, y hay que separarlo del todo en el que está integrado para satisfacer intereses determinados y no negar lo que de progresista tienen algunas concepciones teóricas surgidas con el movimiento revolucionario e influidas por el pensamiento mundial que por primera vez se traduce en planes de integración nacional y de desarrollo regional, en contradicción con su original meta de la explotación científica de los pueblos subyugados. El fundamento del problema se soslaya, sin embargo, al grado de presentar como panaceas lo que en

la ciencia social no puede considerarse más que como paliativos. Nuevo soslayamiento del problema surge con las ideas de “sociedades plurales” y “colonialismos internos” que sólo pretenden singularizar en grado extremo una faceta de un problema complejo y amplio¹⁵².

Dieciocho años, dos más de los que tiene el libro de Villoro, han pasado desde que las soluciones propuestas por la clase social dominante comenzaron a aplicarse. Dieciocho años en que el problema de cuatro millones de habitantes del territorio de México no se ha solucionado ni siquiera en mínima parte, porque a la clase dominante se han unido intereses ajenos al país por un lado, e intereses fosilizados de la clase que dominó antes de que lo hiciera la nueva burguesía, por el otro. Son intereses que han logrado asimilarse a los de esta nueva burguesía, ya decadente, que, unidos a los propios intereses de ella han hecho que las paternas soluciones que se ha pretendido aplicar al problema indígena hayan quedado en el papel para siempre y que sirvan de tema a interminables discursos y planes demagógicos. La solución total del problema indígena, concebida en los términos de los organismos oficiales, traería como consecuencia una contradicción que pondría en peligro al poder recién consolidado. El indígena, en tanto que tal y en tanto que campesino, sólo puede seguir siendo “otro” si la burguesía “mestiza” de Molina Enríquez quiere seguir en el poder; si su problema se liquidara totalmente, el indígena pasaría o pretendería pasar a formar parte de un “yo” contrario a los intereses de clase de la burguesía. Quienes lamentan esta situación tienen un consuelo: el “otro” del que forman parte los indígenas es muy amplio y abarca a todos los sectores de la población que no detentan el poder económico, ni el político.

Otro tema de enorme interés que Villoro no toca (quizá porque tocarlo representaría escribir un volumen tan grande como el que analizamos), es el de la concepción teórica que el indígena posee de sí mismo.

A la fecha, hay materiales publicados que pueden ser valiosos para un estudio de este tema en el primer momento. El segundo momento, seguramente, sería parco en documentación, y el tercero requeriría una investigación tan amplia e integral que exigiría muchos años y grandes cabezas para su realización. Con todo, quien haya conocido, aun superficialmente los procesos concieniales de cualquier sector de la población que actualmente forma parte de la unidad "otro", sabrá a ciencia cierta que la alteridad ha provocado que ese "otro" -integrado precisamente por los sectores para los que Caso menciona la necesidad de leyes protectoras- sufra un fenómeno del mayor interés por el papel tan importante que juega en el sostenimiento del poder por parte del "yo" burgués: la enajenación. La inferioridad del "otro" preconizada por el "yo" en todos los órdenes, es evidentemente reconocida, conciente o extraconcientemente, por todos los integrantes de la unidad "otro". Este fenómeno, de raíces claramente económicas, es el que hace que el "otro", en nuestro caso concreto el indígena, permanezca en la inmanencia. Villoro, al tomar posición en su visión del indigenismo actual, dice muy claramente¹⁵³

Quando ya estaban escritas estas páginas tuvo lugar en la ciudad el Cuzco el 2º Congreso indigenista interamericano, donde se dio una definición del indio... "Lo indio es la expresión de una conciencia social vinculada con los sistemas de trabajo y la economía, con el idioma propio y con la tradición nacional respectiva de los pueblos o naciones aborígenes"... Aquí se cualifica el sistema de trabajo por su relación con los sistemas de las naciones aborígenes.

Nosotros creemos que sería más práctico incluir también aquellas colectividades sometidas a sistemas derivados de la Colonia y no estrictamente aborígenes...”

Sirva esta breve nota del autor de “Los Grandes Momentos del Indigenismo en México” como preámbulo a otras en las que, como en ésta, pone de manifiesto que la trascendencia del “otro” indígena, depende de la trascendencia del “otro” como unidad total¹⁵⁴

“El indigenismo puede expresar el punto de vista tanto de una pequeña burguesía en lucha contra la gran burguesía, que busca alianza y apoyo en el campesinado, como el de la clase proletaria que quiere igualmente la misma alianza. De ahí que el indigenismo pueda tomar un carácter más o menos revolucionario según sea el interés de clase que exprese de manera predominante... Por nuestra parte, creemos que sólo este último indigenismo (el revolucionario, -DC) resultaría coherente consigo mismo.”

Y más adelante¹⁵⁵:

“La clase campesina, a la que pertenece la mayoría de los indígenas, es de suyo la clase menos universal. Ella es la fuente de todos los particularismos y regionalismos y por sí misma nunca llegaría a la conciencia de una solidaridad humana universal. Para que el indio adquiriera conciencia de universalidad y, por tanto, pueda proseguir su lucha libertaria, debe “pasar” a la clase más universal de la historia: el proletariado. Para asumir la universalidad de lo humano sobre las distinciones de razas, precisa, pues, renunciar en cierta forma a sí mismo y adquirir la conciencia universalista del

proletariado; cosa que logrará al proletarizarse o al dejarse dirigir concientemente por esta clase.”

Sólo en esa forma, el indígena, quien desde que surgió en su vida la alteridad con lo europeo ha permanecido como parte inmanente de la historia, logrará superar tal inmanencia y alcanzar la trascendencia, eliminando también la enajenación de la que quienes lo han explotado lo han hecho presa, y conservando, a pesar de su alianza sumisa, sus propios valores espirituales que tanto las clases que hasta ahora lo han dominado como su propia enajenación han pretendido combatir, muchas veces con éxito. No es este concepto, en ningún momento, contradictorio con el que en 1909 manifestara Molina Enríquez; sólo que ahora el sector “mestizo” que requiere la alianza del indígena no es ya el burgués, sino el proletario que día con día va eliminando también la enajenación a que ha estado sometido, y que constituye la clase más universal, más progresista y más representativa de los intereses de la humanidad. No deja de ser cierto que la enajenación del indígena ha sido la más persistente y voraz; es cierto también que para este trabajo es la más interesante. Villoro menciona brevemente esta enajenación en el párrafo siguiente¹⁵⁶

“Parece sometido el indio a dos movimientos de renuncia a sí mismo. En la Conquista se manifiesta su ser “externo” como culpable; debió asumir pues, esa culpabilidad supraindividual y expiarla, destruyéndose como tal pueblo culpable para acceder al pueblo nuevo ya reconciliado... Pero su conversión no fue completa. Permaneció en el seno del pueblo nuevo lejano, escindido, según lo revelará el “mestizo”...; nunca acabó por negarse a sí mismo plenamente y nacer a vida nueva...”

En la misma nota, Villoro continúa:

“...Y, al aparecer como lejano, su antigua mancha parece revivir, revelándose ahora bajo otro aspecto: el de la esclavitud. Esta se manifiesta al considerar al indio en el seno de la comunidad que lo trasciende; como antaño la culpa, el estigma de la esclavitud no pertenece a la esfera de su intención sino a su ser efectivo, ante-la-historia. Y por segunda vez, deberá asumir ese ser si quiere salvarse. Lavar la mancha de la esclavitud lo logrará, también ahora, renunciando a sí mismo, destruyéndose en su especificidad de esclavo para advenir a la sociedad nueva en que no existen diferencias de razas. Al asumir lo universal -en el proletariado-, y negarse como indio, no hace más que repetir su movimiento de expiación y reconciliación con lo supraindividual, llevándolo, a su término.”

He aquí, además, el papel del indio (raza y sector de la población explotada) ante la historia: ha de lavar su culpa por espacio de siglos; quedará totalmente limpio cuando la única clase capaz de salvarlo lo absorba y, en su ascenso, lo eleve. La culpa del indígena ha sido, primero, la de pertenecer al mundo no occidental y, más adelante, al de los explotados, que en términos de la historia contemporánea recibe el eufémico apelativo de subdesarrollado. Pertenece además a la parte más cerrada del sector más universal de la humanidad que, también por espacio de siglos, ha permanecido subyugado y que inicia su liberación arrastrando consigo a todos los desvalidos para quienes la burguesía opresora sólo concibió leyes protectoras. Pero mientras esa fuerza liberadora llega para terminar de lavar las culpas del indígena -y con la condición de que en la expiación previa a esta

liberación el indígena no se pierda como tal-, conservará su propio carácter. “Porque siempre, por más que lo iluminemos con nuestras categorías concienenciales, permanece un sentido personal, desconocido y no realizado en la superficie que muestra ante nosotros: su capacidad de trascendencia”¹⁵⁷, esto es, su posibilidad y capacidad de liberarse de la situación en que lo ha colocado la alteridad-explotación.

6

Tratemos ahora un punto más, relacionado con la imposibilidad del cumplimiento de los ideales de la acción indigenista tal como los enuncian quienes pretenden realizarlos. Hemos hablado ya de los graves problemas que representa para los indigenistas llevar a la práctica la teoría que sustenta su acción. Ellos fueron lo suficientemente visionarios para concebir a la acción indigenista como acción política; en este sentido, pugnaron porque el gobierno mexicano institucionalizara al indigenismo y lo consiguieron, debido, en primer lugar, a una efervescencia progresista en las ciencias sociales que tuvo lugar en la década de los treinta; en segundo lugar, debe haber influido bastante la posición política que ocuparon y ocupan los promotores y activadores del indigenismo mexicano. Estos concebían la acción que ha de llevarse a cabo, sustentada en las técnicas de la antropología colonialista, pero adaptadas a la supuesta emancipación del indígena, emancipación que, como ya lo hemos visto, sólo servirá a la burguesía en el poder. Pero ante la realidad de la situación política del país, la acción política ligada a esa misma burguesía y a ese mismo poder, ha absorbido las metas benévolas, honradas y utópicas de los indigenistas. Los problemas concretos que enfrenta la acción indigenista en cada una de las regiones en que se lleva a cabo, demuestran lo anterior: los técnicos indigenistas se ven maniatados, en primer lugar, por cuestiones presupuestales y, en segundo lugar, por su impotencia ante los intereses de las burguesías locales, apoyadas abierta o veladamente por la acción o la

tolerancia gubernamentales. De esta manera, los antropólogos que supuestamente habrían de centralizar, coordinar y dirigir los proyectos de aculturación inducida, sólo han podido llegar a convertirse en administradores de esos proyectos, enfrascándose en la resolución de nimios problemas administrativos, provocados en ocasiones por las más sucias prácticas de la política “a la mexicana”. Así, la burguesía, que en un momento dado permitió que las personalidades más progresistas de las ciencias sociales latinoamericanas emprendieran la solución de un problema social, ha envuelto a esas personalidades en sus lazos y con ello ha logrado la burocratización del indigenismo y, más que su institucionalización, la institucionalización del problema indígena.

Sería absurdo negar que los indígenas modernos han conseguido cumplir parcialmente algunas de las metas: gracias a la continuada acción y a la concurrencia de muchas fuerzas indigenistas, el analfabetismo de la población indígena se ha reducido en cierta medida; varias comunidades han obtenido dotaciones ejidales, han construido sistemas de regadío, cooperativas de consumo, etc. Para alcanzar esas metas, lejanas aun de la integración que se pretende, no sólo cualitativamente sino también por el pequeño número de indígenas que no deben ser más del 25% del 10% de la población mexicana¹⁵⁸, se ha montado un aparato burocrático enorme y tan complicado como el de cualquier secretaría de estado. ¿Cuál es la meta real de toda esta acción, según la ve la burguesía, ya que no los científicos que la sirven? Las soluciones parciales, (como la dotación de tierras sin créditos efectivos que permitan su explotación, situación que conduce a la larga a la pérdida de esas dotaciones, las más de las veces de tierras áridas o de difícil trabajo por su abandono o por su localización), conducen, en muchas ocasiones, al incremento de la enajenación del indígena y, lo que es más importante, a aplazar con el paliativo, movimientos populares que podrían llevar a problemas muy serios para la burguesía y el gobierno. Es evidente que este tipo de prácticas

se lleva a cabo en todo el país y no sólo apacigua a los indígenas sino también a quienes no lo son.

Otro punto positivo de la acción indigenista ha sido el incremento de las investigaciones sociales en el campo mexicano. Muchos investigadores e instituciones -algunos de ellos mexicanos, por cierto- han recibido estímulo y facultades para realizar las investigaciones que tienden a abarcar a todas las culturas indígenas del país. Estas investigaciones, es cierto, permitirán conocer importantes aspectos de la situación del 10% de la población mexicana. Aunque se supone que responden a los lineamientos de una ciencia en toda la extensión de la palabra, según entiende a la etnología Aguirre Beltrán o según lo corrige Elí de Gortari¹⁵⁹, la verdad es que la mayor parte de las veces esos estudios se han limitado a descripciones detalladas de rasgos culturales sin importancia alguna, muchas veces en el lenguaje esotérico que tanto criticara C. Wright Mills¹⁶⁰ y casi nunca interpretativas.

En el mejor de los casos, se ha llegado a constituir todo un cuerpo de ideas encajadas en una ciencia que, como corresponde a toda ciencia al servicio de la burguesía, está encaminada a desviar la atención de la antropología y la sociología más progresistas, de los verdaderos problemas del país, particularizando en extremo pequeñas facetas de ellos; es claro que la meta de este conjunto de ideas es también proporcionar a la burguesía mejores armas para mantener un estado clasista y evitar problemas que pueden llevar a choques frontales. Así, las ideas provenientes, de una antropología colonialista que corresponde a países “desarrollados” como lo señala Aguirre Beltrán¹⁶¹, siguen sirviendo a la clase que les dio origen e indirecta aunque a veces muy claramente, al neocolonialismo. En esta el indigenismo constituye buena parte de los análisis “científicos” más modernos, que desarrollan los conceptos de “sociedad dual”, “sociedad plural” y “colonialismo interno”, supeditando a estos fenómenos reales pero particulares la

lucha de clases o eliminándola por completo de sus consideraciones y pugnando por un desarrollo del capitalismo como objetivo del progreso de México. El indigenismo ha ayudado igualmente a someter a los científicos de la sociedad mejor dotados a los intereses de la burguesía. No es de extrañar que la burguesía en el poder haya pretendido y logrado tal sometimiento, ni podría esperarse otra cosa de ella. Lo que causa asombro es que esos intelectuales se hayan sometido con tal facilidad e inconciencia, a pesar de su honestidad y de su capacidad de profundización.

Todo lo anterior ofrece un aspecto positivo: la situación expuesta, por lo que se refiere al indigenismo y al camino que han tomado las ciencias sociales en gran parte gracias a él, clama por una consideración de los postulados que sustentan estas ciencias en la actualidad por parte de los antropólogos y sociólogos marxistas; exige la crítica de las ciencias sociales actuales y la formulación de un método científico que responda a la realidad de los países de América Latina en general y del campo y la población indígena en particular. Esta nueva corriente en las ciencias sociales, que va surgiendo poco a poco en los países que como los nuestros son “subdesarrollados”, puede florecer plenamente. Han de formularla integralmente los estudiosos que, concientes, se coloquen del lado de la ciencia que servirá a la clase más representativa de los intereses de la humanidad.

Bartolomé de las Casas y Motolinía

I. Joroshaéva

Se expidió en México en enero de 1555, una carta al emperador Carlos V, con graves denuncias contra Bartolomé de Las Casas, firmada por el fraile franciscano Toribio de Benavente, más conocido por Motolinía¹⁶². La carta, redactada en tono violento, contenía, además de graves acusaciones, injustos ataques.

La carta de Motolinía es un documento muy interesante que testimonia la excepcional tensión y la agudeza de la lucha política en torno a la actividad de Las Casas, la increíble exasperación que ésta provocaba en determinados círculos. Ya anciano, Bartolomé de Las Casas, que durante casi diez años vivió lejos de América, en el monasterio de San Gregorio en Valladolid, representaba todavía una fuerza política considerable.

La aparición en México de sus trabajos, publicados en 1552 en Sevilla, alarmó a los encomenderos de la Nueva España; Motolinía escribió al respecto: "...agora en los postreros navíos que aportaron a esta nueva España han venido... los confisionarios impresos (de Las Casas), que no pequeño alboroto i escándalo han puesto en toda esta tierra, porque a los conquistadores i encomenderos i a los mercaderes los llaman muchas veces tiranos, robadores, violentadores..; dice Las Casas que siempre i cada día están tiranizando los Indios:.., todos los tributos de Indios son i han sido mal llevados, injusta i tiránicamente"¹⁶³. ¿Qué ocurriría si los indios leyeran esto?

Se trataba de denuncias graves, aunque no nuevas, y los círculos gobernantes de la Nueva España se apresuraron a oponer a la autoridad de Las Casas el prestigio del misionero emérito y conecedor de México: Motolinía.

La Carta de fray Toribio Motolinía al emperador Carlos V ya había atraído la atención de los historiadores, pero las causas de su aparición y las muchas incongruencias y contradicciones que se observaban al cotejar el extenso documento con otras obras del mismo autor, no tuvieron una explicación convincente.

El conocido historiador mexicano de mediados del siglo pasado, José Fernando Ramírez, explica el carácter polémico de la carta y dice que la abierta hostilidad de su autor hacia Las Casas se debía, principalmente, a que Motolinía y Las Casas eran congregantes de órdenes monásticas opuestas: la de los franciscanos y la de los dominicos respectivamente¹⁶⁴. El notable filósofo y crítico español R. Menéndez Pidal, así como el historiador contemporáneo de la orden de los franciscanos, F. Borgia Steck, atribuyen esto al carácter impresionable del celoso pastor; a Motolinía le indignó la publicación de los trabajos tendenciosos del obispo Bartolomé de Las Casas, en los que se observan generalizaciones y exageraciones inconcebibles que denigran el “trabajo” de los colonizadores españoles en América. Para el historiador F. Nicolau d’Oliver esto, ante todo, es el resultado de una hostilidad personal de Motolinía hacia Las Casas¹⁶⁵

Sin embargo, el asunto distaba mucho de ser así. La situación en aquel tiempo, tanto en la misma España como en las colonias españolas de América, era bastante complicada. Se sostenía una lucha tenaz entre las tendencias humanistas, cuyo portavoz en el palacio real era el amigo de Las Casas y consejero del rey, Domingo de Soto, y sus allegados, y las tenebrosas fuerzas de la reacción y de la Inquisición. En las Colonias chocaban violentamente los intereses del poder real, mejor dicho, del tesoro real, y los de la naciente oligarquía colonial. Las órdenes religiosas, principalmente los franciscanos y los dominicos, representaban fuerzas políticas influyentes hostiles entre sí y, en estas condiciones, apoyaban a una u otra tendencia.

La actividad de las Casas, en ese periodo, encontraba cierto apoyo por parte del rey, posiblemente, gracias a los contactos personales y a la autoridad que poseía el fraile dominico, pero principalmente porque así era posible limitar las arbitrariedades que cometía la nueva oligarquía colonial.

No obstante, Motolinía no vaciló en lanzar en su **Carta...** contra Las Casas las acusaciones más graves. Es más, en repetidas ocasiones apeló al rey para llamar al orden al inquieto obispo e incluso pidió su reclusión en un monasterio¹⁶⁶, ya que, según su opinión, Las Casas causaba gran perjuicio con su actividad, no sólo a los españoles en las colonias, sino también al mismo rey. A Motolinía lo apoyaba una poderosa élite de conquistadores, que concentraba en sus manos enormes riquezas y una parte considerable de la administración colonial.

Si Juan Ginés de Sepúlveda, conocido filósofo, teólogo y jurista, fue, en los últimos años de vida del "Apóstol de los Indios", uno de sus principales enemigos en las discusiones teóricas, Motolinía, denunciaba a Las Casas desde el punto de vista del peligro que su actividad práctica representaba para los conquistadores y los encomenderos.

Un pretexto inmediato para la redacción del documento, como ya se señaló más arriba, fue la aparición y la divulgación de los trabajos impresos de Las Casas en México. Pero el contenido de la **Carta** estaba predeterminado por toda la historia de las relaciones entre Bartolomé de Las Casas y Motolinía, representantes de concepciones sociales antagónicas que enfocaban en forma diametralmente opuesta la solución de los principales problemas de la conquista y de la colonización.

Las Casas era dominico y Motolinía franciscano, pero es dudoso que la rivalidad entre las dos órdenes haya jugado un papel decisivo en su disputa. Sin embargo, para Motolinía este aspecto tenía gran importancia; nunca olvidó que su

enemigo ideológico, era dominico, es decir, que pertenecía a la orden con la cual los franciscanos hacía tiempo estaban enemistados.

Para Las Casas una de las principales tesis reconocidas por los franciscanos era completamente inaceptable: la tesis sobre el derecho de cristianizar a los indios por la fuerza. Los dominicos, en teoría, consideraban inaceptable la cristianización por la fuerza. Es probable que haya sido esto precisamente lo que estimuló a Las Casas a ingresar en la Orden Dominicana, fuertemente impresionado por un sermón del dominico Antonio de Montesinos dirigido contra los excesos de los encomenderos en América. Además, él consideraba indispensable la necesidad de apoyarse en una fuerza social efectiva que, de un modo u otro, lo sostuviera en su lucha por la libertad de los indios.

Según la opinión del ya citado historiador mexicano José Fernando Ramírez, en aquel tiempo “los dominicos se lanzaron por la senda que fray Bartolomé había ilustrado con su nombre”¹⁶⁷. Pero esto estaba muy lejos de ser así. Los ideales humanistas de Las Casas eran incomparablemente más altos que las ventajas políticas y económicas a que aspiraban los dirigentes de la Orden Dominicana, y éste casi nunca recibió la ayuda necesaria de parte de sus compañeros de orden.

Los franciscanos resultaron más hábiles en su lucha contra otras órdenes monásticas; se adaptaban con mayor facilidad a las nuevas condiciones. Su concepción de la legitimidad de la salvación colectiva de las almas de los indios les permitía acompañar, con la conciencia tranquila, a los destacamentos de invasores. Fueron los primeros que llegaron a la Nueva España y fundaron misiones en las tierras que iban siendo conquistadas. Ya en 1524, cinco años después de iniciada la conquista de México, llegaron 12 monjes de esta orden entre ellos Toribio de Benavente, quien posteriormente adoptó el nombre de Motolinía. En los primeros años, las relaciones entre los misioneros franciscanos y los conquistadores eran extremadamente tirantes y Cortés empleaba con frecuencia a los franciscanos como

fuerza que se oponía a algunas agrupaciones conquistadoras, que no deseaban subordinarse él.

Al mismo tiempo, participando activamente en la lucha política, los franciscanos escapaban al control de los representantes del poder real.

En 1528, el dominico Vicente de Santa María, en una carta que dirigió al obispo de Osma le comunicaba las sediciosas prédicas de los franciscanos en la Nueva España, en las que los funcionarios del rey eran llamados ladrones y bandidos. Más aún, permitían a los caciques indígenas sublevados ocultarse en sus monasterios¹⁶⁸.

Con la aparición de los dominicos en la Nueva España, la antigua enemistad resurgió con nueva fuerza. Es necesario señalar que todavía en La Española (Santo Domingo), inmediatamente después de la llegada de los dominicos en 1510, los choques con los franciscanos, respecto a problemas de orden religioso, tomaban un carácter de escándalo público.

Uno de los pretextos para las acusaciones recíprocas fue que los franciscanos bautizaban a los indígenas con una simple ceremonia. Las pasiones se enardecieron tanto que unos predicaban contra los otros, sembrando con ello la confusión y la perplejidad entre los neófitos indios. Según el cronista dominico, coetáneo de Las Casas, Antonio de Remesal, en las nuevas tierras conquistadas se inició “una guerrilla civil y muy civil unos frailes contra otros”¹⁶⁹

Hacia 1537 las relaciones de las dos órdenes en las colonias se agudizaron tanto que se necesitó la intervención del Santo Padre. El Papa Pablo III, en su bula del primero de julio de 1537, reconoció legítimos los bautizos que se habían efectuado hasta entonces; pero insistió en que, en el futuro, se observasen los ritos con una mayor rigurosidad. Esto condujo a nuevos choques.

Para caracterizar las relaciones que existían entre las dos órdenes nos remitiremos a algunas de las resoluciones del rey en 1556 y 1558, que Remesal cita

en su crónica. En ellas hay llamados a la “conformidad y amor”, prohibiciones de fundar los monasterios franciscanos y dominicos unos inmediatos a otros, de predicar e incluso de establecerse allí donde ya existiera otra orden; a los indios que ya estaban bautizados se les prohibía “recibir los sacramentos en las casas de la otra orden”¹⁷⁰. Es indudable que todos estos decretos reflejan en forma clara los choques interminables de los años precedentes. Detrás las discusiones teológicas se ocultaba, en realidad, la lucha por las ventajas políticas y económicas. Las dos órdenes monásticas más poderosas competían, no tanto por introducir la fe cristiana, como por razones políticas y por la repartición de esferas de influencia y de los ingresos en las nuevas tierras conquistadas

Pero el asunto no estribaba sólo en la profunda rivalidad que existía entre las dos órdenes monásticas. Esto fue sólo uno de los puntos de partida. La principal causa para que surgiera el documento radicaba en la inaceptabilidad, por parte de Motolinía y de todos aquellos que él representaba, de los criterios humanistas de Las Casas, quien exigía la abolición de la esclavitud y el trabajo forzado de los indios, el cese de la arbitrariedad de los conquistadores, la abrogación del sistema de encomienda, etc.

¿Quién fue Motolinía, contemporáneo y adversario irreconciliable de Las Casas?

Toribio Paredes nació en Benavente, pequeña ciudad del reino de León, a finales de los años 80 del siglo XV. No se sabe la fecha exacta de su nacimiento, pero en 1531 se escribió de él que había cumplido 40 años. Se sabe poco sobre los primeros treinta años de su vida pero, sin duda alguna, fray Toribio de Benavente supo conquistar cierta posición entre los franciscanos, ya que se halló entre los doce escogidos, que el 25 de enero de 1524, partieron de España a México para propaga la “verdadera fe” entre los indios.

En México, Toribio de Benavente dominó pronto la lengua náhuatl y poco tiempo después ya podía pronunciar sermones en lengua nativa a pesar de ser este idioma muy difícil y extraño para los españoles, tanto por su fonética, como por su estructura aglutinante. Por lo visto, Motolinía se distinguía por su gran capacidad para los idiomas, pues, posteriormente tuvo fama de perito en lenguas Indígenas. Viajó mucho por los nuevos dominios de España: Oaxaca, Istmo de Tehuantepec, Guatemala, Nicaragua, así como por diferentes regiones del centro de México.

Motolinía era uno de los más celosos e incansables misioneros franciscanos y, según su propia confesión, bautizó a miles y miles de indios¹⁷¹. Y esto evidentemente no fue una gran exageración. Fundaba misiones y monasterios franciscanos, participaba en diferentes congresos eclesiásticos, ocupaba en su orden puestos de responsabilidad: fue guardián en varios monasterios y, de 1548 a 1551, provincial de México.

Motolinía escribió una interesante y voluminosa **Historia de Los Indios de Nueva España** (1537 - 1541), **Memoriales...** y una serie de trabajos más pequeños¹⁷². Como renombrado conocedor del país y de las costumbres indígenas, las personalidades oficiales se dirigían con frecuencia a él en busca de ayuda y de consejo. Por ejemplo, en 1554 participó en la redacción de una carta para el virrey, en la que se le enviaban datos sobre la cuantía de los impuestos que recaudaban los gobernantes indígenas antes de llegada de los españoles¹⁷³.

Motolinía participó activamente en la lucha política que sostenía su orden. Desde la llegada a la Nueva España, los franciscanos apoyaron a Hernán Cortés en sus desavenencias con los antiguos compañeros de conquista. Motolinía dejó pruebas contundentes de que él compartía totalmente las posiciones de su orden. Sus obras, la **Historia de los Indios de Nueva- España** y, principalmente, la **Carta al Emperador Carlos V** contienen elogios exagerados a Cortés¹⁷⁴. En 1528 - 1529, durante el período de la brusca agudización de las discordias entre las diferentes

agrupaciones de los conquistadores, en las que participaban tanto los representantes del poder real como los dirigentes indígenas e, imprescindiblemente, los franciscanos, Motolinía, entonces guardián del monasterio en Huexotzingo, pueblo encomendado a Cortés, ocultó en él a los caciques facciosos, perseguidos por los emisarios de la Audiencia¹⁷⁵. Incluso la tristemente célebre **Carta...** escrita en 1555, es, al fin y al cabo, una obra de carácter político, en la que Motolinía no sólo elogia como de costumbre a Cortés; sino que se convierte en un defensor de todos los encomenderos, de todo el régimen del dominio colonial.

En conocimientos, erudición y amplitud de ideas, Motolinía era, sin duda, muy inferior a Bartolomé de Las Casas, un pensador que se adelantó a su tiempo. Pero Motolinía no cedía a Las Casas en la energía y tenacidad desplegadas para lograr un fin determinado, y gracias a la fidelidad fanática con que sostenía su causa era un gran conocedor de las condiciones locales.

Provincial de la orden de San Francisco, celoso misionero, autor de muchas obras religiosas y de una crónica histórica, hombre de personalidad política y clérigo de gran experiencia, así era el adversario de Bartolomé de Las Casas.

Hasta 1539, Bartolomé de Las Casas y Motolinía no tuvieron ningún contacto directo. Pero sin duda, Motolinía, que había hecho mucho por consolidar las posiciones de su orden, no podía dejar de estar enterado de los asuntos del más fervoroso partidario de la emancipación de los indios.

Al comienzo de la actividad misionera de Motolinía en América, esto es, hacia 1524, Bartolomé de Las Casas ya había conquistado fama de combatiente por la liberación de los indios; ya tenía una experiencia de casi diez años de lucha: la experiencia de las discusiones teóricas y de denuncias en el palacio real y la experiencia práctica, aunque fracasada, de crear una colonia indígena independiente con respecto a los encomenderos en Cumaná (Venezuela). Un poco

más tarde, hacia 1527, Las Casas comenzó a escribir dos de sus trabajos más importantes: **Historia de las Indias** e **Historia Apologética**. Al mismo tiempo, dondequiera que estuviese -en Santo Domingo, en Nicaragua o en Guatemala- continuaba luchando por todos los medios posibles contra la crueldad y la injusticia con que se trataba a los indios.

El primer encuentro personal que tuvieron los dos frailes en Tlaxcala, fue dramáticamente descrito por Motolinía en su **Carta...** Este choque tuvo lugar en un momento de especial exacerbación de los debates entre' franciscanos y dominicos con motivo del bautizo de los indios y de la prohibición temporal del Papa, para la mayoría de los clérigos y monjes, de bautizar a los indios adultos. Las Casas era uno de los que no fueron comprendidos en esta interdicción. Motolinía escribió: "... i navía venido (a Tlaxcala) un Indio, de tres o cuatro jornadas a se bautizar, i havía demandado el bautizmo muchas veces, i estava bien aparentado, catetizado y enseñado: entonces yo con otros Frayles rogamos mucho al de Las Casas que bautizase aquel Indio porque venía de lexos, y después de muchos ruegos demandó muchas condiciones aparejas para el bautizmo, como si él sólo supiera más que todos... i ya que dixo que lo bautizaría, vistióse una sobrepelliz con su estola; i fuimos tres o cuatro religiosos a la puerta de la Iglesia donde el Indio estava de rodillas, i no sé qué achaque se tomó que no quiso bautizar al Indio i dejónos i fuése..."¹⁷⁶

Ya en 1536 Motolinía -era guardián del monasterio franciscano en Tlaxcala y, por consiguiente, persona conocida en estos lugares. Claro está que se sintió humillado cuando nadie prestaba oído a sus palabras, aunque Las Casas en este caso actuaba de acuerdo con el último decreto de los obispos. Por lo visto la esencia del encuentro en Tlaxcala no sólo residía en la negativa del sacerdote "legista" a bautizar al indígena sin observar todas las reglas establecidas; Las Casas seguía intransigentemente las normas de la iglesia cuando éstas estaban de

acuerdo con sus puntos de vista; pero por ahora no hay datos que nos ayuden a aclarar este incidente. En todo caso, Motolinía lo recordó por mucho tiempo y 15 años después no dudó en notificarlo al Emperador.

No se conservó ninguna información sobre los posibles choques entre Las Casas y Motolinía en el periodo posterior. Sí sabemos sobre la activa participación de Motolinía en la lucha entre las dos órdenes: en 1545 éste solicitó que se permitiera a los franciscanos bautizar a los indios de Yucatán, ya que en Guatemala “los padres dominicos han dicho algunas veces que ellos bastan para esta gobernación”¹⁷⁷. En 1545 ó 1546 Motolinía, al recibir la tarea de recoger todos los trabajos de Las Casas que se propagaban en copias manuscritas entre los franciscanos, la cumplió entregando los manuscritos al virrey Antonio de Mendoza, quien los quemó¹⁷⁸. Es poco probable la suposición de que Motolinía no hubiera conocido estos trabajos “sediciosos”. Además, el contenido de la Carta... demuestra que Motolinía estaba relativamente bien enterado de algunas etapas de la actividad de Las Casas¹⁷⁹. Es decir, conocía el carácter de la actividad y de las concepciones de Las Casas con anterioridad y esto no hizo más que reforzar su actitud hostil hacia Las Casas. Motolinía era un rival ideológico irreconciliable de Bartolomé de Las Casas y la aparición de su conocida **Carta...** al emperador Carlos V no fue en absoluto casual.

¿Qué representaba pues el documento?

Este voluminoso mensaje a Carlos V contenía muchas acusaciones contra Las Casas y trataba un gran número de asuntos. En la **Carta...**, Motolinía habló de problemas tales como: la legitimidad de la conquista de los indígenas por los españoles, la cristianización forzada, la legalidad de la usurpación de las tierras de los indígenas, la esclavitud de los indios. Motolinía no entra -ni puede entrar- en una amplia discusión teórica con el científico y erudito Las Casas. En este plano, su argumentación se limita, en el mejor de los casos, a la cita de las archiconocidas

parábolas cristianas. Pero Motolinía expone en la **Carta...**, en forma breve y bastante precisa, su punto de vista, es decir, de defensor de los intereses de los colonizadores. A él le preocupan principalmente los problemas prácticos cotidianos, o sea, lo que les preocupa a los dueños de las encomiendas. Motolinía consideraba que su principal tarea era demostrar al emperador Carlos V que los intereses de la corona y los de los colonizadores eran afines y que lo mismo el rey como la nueva oligarquía colonizadora debían tener una posición similar con respecto a los “escritos de este Las Casas”

Motolinía fue un portavoz de las ideas de las clases dominantes del México colonial. Es característico que no todos los españoles que había en México eran del agrado de Motolinía. Se refiere con hostilidad a los “ociosos”, “pobres i debdados”¹⁸⁰. Conviene alejarlos del virreinato, ya que estos conquistadores aventureros, según su opinión, representan un elemento de inquietud y de confusión en el país, puesto que ven en los indios una presa fácil¹⁸¹. Otra cosa son los dueños de las encomiendas; ellos, según él, se conducen de una manera completamente distinta con relación a los indios. Mas de esto hablaremos más tarde.

La conquista, desde el punto de vista de Motolinía, era justa e indispensable. A Motolinía le indigna que Las Casas haya podido considerar injusta la guerra contra los indígenas. Recurre a la historia, recordando las guerras devastadoras de los asirios, persas, griegos y romanos. La historia del mismo México antes de la aparición de los españoles también registra ejemplos similares. Los aztecas eran recientes conquistadores advenedizos y habían traído consigo la fe en el “demonio Mexitli”, que exigía sacrificios humanos. Precisamente con el fin de tener prisioneros para los sacrificios, afirmaba Motolinía, los indios llevaban a cabo prolongadas guerras. Motolinía escribo con gran énfasis: “cada día i cada hora

ofrecían a los demonios sangre humana”, mientras que con la llegada de los españoles quedó “toda esta tierra puesta en paz i en justicia”¹⁸².

Al describir en su carta la crueldad de los sacrificios aztecas, Motolinía no menciona una palabra de las ferocidades de los conquistadores, de las que él mismo fue testigo ocular y sobre las cuales escribía anteriormente en su **Historia de los Indios de Nueva España**. Este libro empieza con la descripción de las “plagas de Dios”, que habían caído sobre México con la llegada de los españoles, entre cuyas calamidades figuraban, fruto de la conquista, no solo enfermedades, guerras y hambre, sino también enormes contribuciones que obligaban a los indígenas a vender a sus niños como esclavos, al penoso trabajo forzado en las explotaciones mineras donde muchos perecían, a la esclavitud, etc. Motolinía describía las minas de Oaxaca, “en las cuales media legua a la redonda se podía andar sino sobre hombres muertos o sobre huesos”. Hechos de esa naturaleza se dan a conocer en otras partes del mismo libro¹⁸³. Las causas de semejantes inconsecuencias y contradicciones no se deben buscar en el fuego polémico que se apoderó de Motolinía al leer las obras de Las Casas. El asunto reside probablemente en que, ocupando una posición política absolutamente clara, Motolinía servía sin ningún disfraz a la cúspide explotadora de los encomenderos.

En la pregonada crueldad del culto azteca Motolinía ve una de las justificaciones de la conquista. Esta crueldad se toma como motivo, “por la cual causa padecían muchos inocentes, i no parece ser pequeña causa de hacer guerra a los que así oprimen i matan inocentes... es una de las causas... por la cual se puede hacer la guerra”¹⁸⁴. Es más, para Motolinía era indudable el derecho inalienable de los españoles cristianos de implantar por la fuerza la “verdadera” fe. A este respecto escribe explícitamente: “...i los que no quisieren oír de grado el Santo Evangelio De Jesu-Cristo, sea por fuerza..., más vale bueno por la fuerza, que malo por grado”¹⁸⁵. Después, el fraile militante llama al Rey a ampliar el

mundo cristiano, a continuar las conquistas: "... lo que yo a V. M. suplico es el quinto reyno de Jesu-Cristo... que ha de henchir i ocupar toda la tierra del qual reyno V. M. es el caudillo i Capitán, que mande V. M. poner toda la diligencia que sea posible para que este reyno se cumpla y ensanche i se predique a estos infieles..."¹⁸⁶.

Motolinía escribe sin rodeos que esto debe ser llevado a cabo no por los métodos de Bartolomé de Las Casas¹⁸⁷; Las Casas -decía Motolinía-, reconocía el símbolo de la fe, la cruz, como única arma de la cristianización y ese método conduce solamente a los fracasos y a la inútil pérdida de recursos del tesoro real. Así sucedió cuando los dominicos intentaron sin éxito desembarcar en Florida y realizar la confesión de acuerdo a las instrucciones de Las Casas. Entonces mataron a la mitad de ellos y los demás huyeron en las naves. Además, comunica Motolinía, con esto "no se ganó más que de echar en costa a V. M. de dos o tres mil pesos..."¹⁸⁸

Si para Bartolomé de Las Casas la conquista era una gran tragedia para los aborígenes de América, tragedia de avasallamiento y de exterminio, para el defensor de los colonizadores, Motolinía, con la llegada de los conquistadores españoles al país se establecían "la paz i justicia", se salvaban las almas, se celebraban fiestas cristianas, se construían iglesias y monasterios. La Nueva España, allá por el año 1555 en que fue escrita la **Carta...**, era un país más cristiano que la misma España. Tanto Cortés en su tiempo, como los obispos y el virrey "han regido i gobernado i gobiernan muy bien ambas repúblicas de Españoles e Indios". Motolinía pinta un cuadro idílico de cómo los piadosos conquistadores explicaban la fe a los indios que tenían bajo su tutela o invitaban con este fin a clérigos y monjes a sus pueblos de residencia¹⁸⁹.

Las Casas se atreve a afirmar que "todos los tributos de Indios son i han sido mal llevados, injusta i tiránicamente", y Motolinía emplea el argumento que,

desde su punto de vista, es más convincente al dirigirse al destinatario de la **Carta...**, “tiene i lleva V. M. la mitad o más de todas las provincias i pueblos más principales de toda esta Nueva España i los encomenderos i los conquistadores no tienen más de lo que V. M. les manda dar, i que los Indios que tuvieren sean tasados moderadamente”, y el encomendero no “les osará pedir... más de lo que tienen (los indios) en tasación”. Pero lo más importante, escribe Motolinía, es que se debe recordar el divino mandamiento de “a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César” y por eso todas las recaudaciones son legítimas¹⁹⁰

Con la misma vehemencia defiende Motolinía el saqueo de las tierras de los indios; considera que los españoles tomaron principalmente las tierras baldías sobrantes; es más, aconseja al rey repartir también lo que él llamaba “tierras de guerra”, es decir, las franjas de tierra entre las regiones habitadas por diferentes tribus y pueblos, ya que, según él, los indios las conservaban especialmente para la gestión de las guerras, dejándolas baldías. Motolinía no se da cuenta de la contradicción en que cae cuando literalmente, después de algunas páginas, le pide al rey conferir las tierras “a los señores de Texcoco y de Tlaxcala”, o sea, a los antiguos aliados indígenas de los conquistadores, que habían sido despojados por éstos¹⁹¹

Motolinía resuelve con mayor decisión aún el problema de la esclavitud de los indios en el Nuevo Mundo.

No quiere desacreditarse con una franca Intervención en defensa de la esclavitud y por eso trata de demostrar que tal problema en general no existe. Las Casas relata que hay de 3 a 4 millones de esclavos, pero esto no es cierto, escribe Motolinía. Las personas competentes consideran que no pasan de 140 ó 200 mil. A los esclavos se les trata bien; en la Nueva España ya casi todos se han liberado y en todo el Nuevo Mundo, en menos de un año, no quedará ni un solo indio esclavo; si antes los españoles se dedicaban a la trata de esclavos, lo podían hacer ahora sin

dejar por ello de ser buenos cristianos, porque ‘muchos años se vendieron por las plazas con el yerro de V. M.’¹⁹². Por eso, no es necesario lanzarse contra los esclavistas, como lo hace Las Casas. El problema ya está resuelto y para la liberación de los demás esclavos el rey “hace todo lo que le corresponde y aún más”¹⁹³. En esta parte de la carta, Motolinía intenta de nuevo influir sobre Carlos V y convencerlo de la identidad de sus intereses con los de la cúspide dominante de la Nueva España; y es necesario aclarar que, respecto a esto, Motolinía no estaba tan lejos de la realidad.

Toda la **Carta...** está saturada de violentos ataques contra Bartolomé de Las Casas, de escarnios y maliciosa ironía. Motolinía dice que Las Casas no sabe sobre qué escribe, no conoce las condiciones del medio, y sólo como burla se le puede llamar “defensor de los indios”¹⁹⁴. Es un mentiroso, un deshonesto; un renegado de la fe, ya que sin causa justificada se permitió abandonar la grey a él confiada en Guatemala y “las ovejas había vuelto cabrones”¹⁹⁵.

Motolinía escribe: ¿cómo es que Las Casas se atreve a llamar a los conquistadores y a los encomenderos tiranos, usurpadores, violadores y decir que los bienes que tienen son robados¹⁹⁶? Tomando como pretexto algún crimen cometido por sus compatriotas, saca conclusiones generales y de esa manera se atreve a calumniar a todo el pueblo y a su rey. A los españoles los menospreciarán y los odiarán y el culpable de todo esto será Bartolomé de Las Casas; “parece que tomava el oficio de nuestro adversario” (es decir, del diablo)¹⁹⁷.

Motolinía no separa conscientemente a los conquistadores y encomenderos de todo el pueblo español. A él no lo preocupa que mucho de lo que escribió en su **Historia de los Indios...** y en sus **Memoriales**, confirme la denuncia de Las Casas. Era indispensable desacreditar la concepción política del adversario y defender las bases de la dominación de la nueva oligarquía colonial: en aquel momento todos los medios eran buenos.

No se sabe cuáles fueron las consecuencias de la carta de Motolinía pero, al conservarse en el archivo de Simancas, se convirtió en un interesante testimonio para que los contemporáneos, rivales políticos de Las Casas, comprendieran todo el peligro que representaban sus ideas para el colonialismo español en desarrollo.

No es extraño que la **Carta...**de Motolinía, desde su publicación, es decir, después de 1857, fuera muy bien utilizada por los defensores del colonialismo español en América, cuyas argumentaciones, muy frecuentemente, caba coincidían con lo que, 400 años atrás, escribía Motolinía¹⁹⁸

La historia demostró quién tenía la razón: los hombres conservan con admiración y gratitud la memoria de Las Casas, apasionado combatiente contra las crueldades de la conquista.

América, Colón y el nacimiento del capitalismo

Agustín Cué Cánovas

El descubrimiento de América, sin duda un acontecimiento tan importante en la historia humana como el lanzamiento al espacio sideral del primer sputnik soviético constituyó la fuente más importante del régimen capitalista. Este, como se sabe, ha discurrido al través de tres etapas: la del capitalismo mercantil; la del industrial o de la libre concurrencia; y la del financiero o monopolista, inaugurada esta última hacia la novena década de la pasada centuria.

Aquella empresa gigantesca significó seguramente más para los europeos y el naciente capitalismo, que para los mismos habitantes del continente descubierto. Con razón, Werner Sombart pudo afirmar que: “El Estado moderno nació en las minas de oro y plata de México y el Perú, y en los placeres auríferos del Brasil”; agrega el notable historiador alemán lo siguiente: “Nos hemos enriquecido porque pueblos y razas enteros han muerto por nosotros; por nosotros se han despoblado continentes enteros”.

Con efecto, desde su origen, el sistema colonial establecido en América y en otros países descubiertos a partir del siglo XV, consistió en la explotación de dichos territorios, incapaces sus pobladores de resistir a las armas europeas. Los aborígenes fueron reducidos a un régimen muy semejante a la esclavitud y obligados al trabajo forzoso en plantaciones y en minas. En toda América, principalmente en las Antillas, grandes masas de nativos fueron destruidos despiadadamente. Entonces los traficantes europeos importaron negros del África, continente que los portugueses habían explorado en sus regiones costaneras, estableciendo factorías comerciales y sujetando a la rapiña más feroz a sus habitantes.

No es posible concebir el nacimiento y desarrollo inicial del capitalismo sin considerar su estrecha vinculación con los grandes descubrimientos geográficos y entre éstos, en lugar señero, el de las tierras de América, sucesos que abrieron nuevas rutas marítimas y nuevos campos de explotación del hombre y de la naturaleza, iniciando en la historia de la colonización y del comercio la llamada "Era Oceánica".

El descubrimiento de América, consumado por el genovés Cristóbal Colón, convertido a raíz de su hazaña en ciudadano del mundo, corresponde a la etapa que un gran pensador llamó "de la acumulación primitiva del capital", época de la historia que se liga estrechamente con una política de imperialismo económico. Pero éste, además de su aspecto característico de expansión territorial de las grandes potencias de entonces, estuvo inspirado por dos móviles fundamentales aunque no únicos: lograr oro y metales preciosos y abastecerse de varios productos exóticos denominados entonces genéricamente especias.

En los siglos XV y XVI. -período de tránsito del feudalismo al capitalismo- los metales preciosos constituían un elemento transformador de la sociedad y de la economía, de tal importancia que los hombres actuales apenas, alcanzamos a imaginar. En varios de los escritos de Colón, posteriores a su extraordinaria hazaña, se habla constante y repetidamente del "oro". En alguna ocasión expresó -testigo fiel de la época en que vivió-, que el oro era capaz de todo, hasta de enviar las almas del Purgatorio al Paraíso, refiriéndose clara y precisamente al tráfico de indulgencias a cargo de los funcionarios eclesiásticos.

El oro, principalmente, representó un factor corrosivo de la vieja sociedad feudalista europea. Y los países descubiertos, particularmente América con sus inmensas riquezas metálicas, lo proporcionaron en cantidades que todavía causan sorpresa y pasmo. Fue el elemento principal de la acumulación primitiva del

capital, por supuesto que obtenido no solo directamente con mano de obra aborígen del seno de la tierra sino también gracias a otros medios: el saqueo de las colonias, el comercio forzado impuesto a los nativos, el infame tráfico de esclavos y el régimen fiscal impuesto por los dominadores a las poblaciones vencidas. Marx, en breve pero completo y preciso párrafo sintetizó admirablemente los dicho anteriormente cuando escribió en su obra magna

“El descubrimiento de los países de América ricos en oro y plata; el exterminio, la esclavización y el enterramiento de la población nativa en las minas; el principio de la conquista y del saqueo de la India Oriental; la transformación de África para la caza comercial de las pieles negras, señalan la aurora de la obra capitalista. Esos idílicos procesos son factores importantes de la acumulación primitiva. Viene en seguida la guerra comercial entre las naciones europeas cuyo teatro es la tierra entera”.

¿Cómo actuó el oro de América en la disolución de la antigua sociedad feudal de Europa? Desde los finales de la llamada Edad Media, la economía cerrada de los feudos había empezado a desintegrarse y el sistema de trueque entraba en decadencia a consecuencia de las Cruzadas que habían hecho afluir a Europa importantes masas de metales preciosos. Como efecto de las Cruzadas (1095- 1291), la sociedad europea inició una profunda transformación: en el orden de la producción, se fue acentuando la división del trabajo por los progresos técnicos, importados en gran escala de los países del Oriente islámico; se desarrollaron los oficios y las ciudades y el intercambio entre ciudad y feudo, después entre feudo y feudo, se hizo más intenso y constante. La misma economía señorial entró en el torrente de la nueva actividad comercial y los productos del feudo fueron insuficientes para satisfacer las nuevas necesidades no sólo de señores y eclesiásticos sino también de aldeanos y vecinos de las ciudades (llamadas inicialmente y genéricamente “burgos”).

A partir de entonces la moneda ocupó un lugar cada vez más importante en el cambio de productos y los señores feudales aumentaron los impuestos, cargas y prestaciones a que tenían sometidos a sus siervos, prefiriendo aquéllos que se les cubriera unos y otras en dinero, en un afán de lograr este instrumento de cambio para proporcionarse los productos de las nuevas ciudades, artículos suntuarios y aquellas mercancías exóticas (especias) que eran ya indispensables para la alimentación, el vestido y la habitación. Este cambio radical en el sistema de pagos obligó a los siervos y villanos a acudir con sus productos al mercado, para procurar las sumas de dinero exigidas por los señores. Y este suceso decisivo en la historia económica, determinó la quiebra total del sistema autárquico de producción y consumo en los feudos e inauguró una economía de mercado, punto de partida del capitalismo.

Mas el oro y la plata circulantes entonces por la Europa en tránsito al capitalismo, pronto fueron insuficientes. Se presentó en seguida la necesidad imperiosa de obtenerlo en otros países. Los europeos, primero los portugueses y a continuación los españoles, audaces se lanzaron al mar en frágiles barcos y guiados en sus (Impresas por los instrumentos náuticos que el ingenio humano había creado en los siglos anteriores.

La otra fuerza motora del descubrimiento de América y del camino de la India, fueron las “especias” cuyo consumo e importancia se habían acrecido en Europa desde muchas centurias atrás. En aquella época el término especias no servía sólo para designar la pimienta, la canela y otros productos semejantes, sino que además comprendía a las drogas demandadas por la cocina, la farmacia y la manufactura, los productos de lugares lejanos y llenos de peligros, necesarios para fabricar perfumes, tinturas y otros artículos manufacturados. Junto a la pimienta, el jengibre, la canela y el clavo de olor que con el azúcar de Damas y de Candia constituían las especias propiamente dichas, figuraban toda una serie de productos

utilizados en farmacia: Caña de Egipto o de la India, maná de Persia, mirobolano de la India, alcanfor de Sumatra, nuez de gallo de la China; opio y amapolas de Egipto, goma tragacanto de Asia Menor. Otros productos orientales que los europeos reclamaban eran el alumbre de Asia Menor para el curtido de sus pieles, la potasa de Siria para la fabricación del jabón , la goma laca del Extremo Oriente, las tinturas rojas de granos escarlatas o cochinilla de Armenia, la granza de Arabia o de Siria, la madera de Brasil, de la India o de Ceylán, el azul índigo de Bagdad, de Coromandel o de Bengala, el amarillo de Azafrán del Levante o de la India y el beleño de Arabia, que eran muy solicitados para los talleres de paños de Europa Occidental; productos diversos como el almizcle del Tíbet o de la China, ámbar gris de Omán, sándalo de Ceylán y agua de rosa de Damasco; sedas de Persia y de Irak; hilados de Camboya, paños, cristalería y armas de Siria. Por fin, piedras preciosas a las que se atribuían también virtudes terapéuticas; perlas del Golfo Pérsico, esmeraldas del Alto Egipto, rubíes de Ceylán, turquesas de Persia y diamantes de la India

Todos los productos mencionados, en pequeño volumen, tenían valor considerable que, por lo que se refiere a muchos de ellos ahora nos causaría estupor y risa. Esto se explica porque la demanda superaba a la oferta y la adquisición de aquéllos, a pesar de los innumerables peligros de los viajes terrestres y marítimos en su busca, estimulaba la codicia de mercaderes, marinos y conductores de caravanas

En busca de estos artículos y de los codiciados metales preciosos así como inspirado por un afán mesiánico que no puede ignorarse, Cristóbal Colón consumó, más que Magallanes, la “aventura más audaz de la historia de la humanidad” hasta antes de la exploración del espacio sideral y la próxima conquista de la Luna y otros astros.

No hemos dudado, después de lo anterior, en reiterar nuestra afirmación de que el descubrimiento de América, por los efectos que produjo en la economía, en la sociedad y en la cultura de Europa, significó más, para ésta que para el continente descubierto y a continuación , explorado, colonizado, y explotado.

* * *

Es cierto que el descubrimiento de América fue el antecedente de la fusión de dos mundos y de dos culturas, que vinculó a pueblos hasta entonces ajenos y que creó una verdadera ecúmene. Es cierto también, por otra parte, que los habitantes de este continente del tercer día de la Creación, como lo llamó Keyserling, recibieron y dispusieron, ellos y sus descendientes, aunque no en forma completa y extensa, de nuevas técnicas, de conocimientos nuevos y de productos para ellos ignorados. Pero esto hubieron de lograrlo a cambio de una explotación cruel y sin freno real, encerrados en las minas y en las haciendas, repartidos como animales o cosas entre colonizadores y funcionarios, robados para ser vendidos como esclavos, despojados de sus tierras y aun de sus mujeres y de sus hijos, obligados a comprar artículos cuyo uso les era completamente inútil, y engañados para que entregaran oro y otros metales preciosos a cambio de mercaderías de irrisorio valor en las operaciones llamadas de “rescate”.

Sin embargo, no puede ignorarse la grandeza de la hazaña realizada por Colón y los otros descubridores de tierras y de rutas oceánicas. La sensacional y estupenda empresa histórica del judío genovés, realizada gracias al formidable auxilio técnico de hombres de mar de la talla de los Pinzón y de los Niño, y de instrumentos tan preciosos para expediciones marítimas como la carabela “audaz como una gaviota y bella como una garza real”, la empresa extraordinaria de Colón -repetimos- dirigida a abrir un nuevo camino para llegar a las Indias navegando hacia el occidente y no hacia el oriente como lo habían hecho sus inmediatos predecesores portugueses, inició una nueva etapa no sólo en la historia

de la humanidad sino también en otros ámbitos: el de la ciencia, el de la navegación, el de la antropología, el de la técnica y el de la economía.

Fue Colón un hombre de su tiempo a quien correspondió la gloria, jamás adivinada por él, de encontrar en su camino un mundo nuevo. Se dice que de la hazaña que realizó, no comprendió ni su valor, ni su importancia. Buscaba una nueva ruta hacia países de imponderable y fabulosa riqueza; quería también enriquecerse y adquirir privilegios y honores. Todo esto es verdad. Pero los hombres superiores -y Colón fue uno de ellos-, son los instrumentos que la historia crea e impulsa para acelerar el desarrollo humano.

Era ambicioso y cruel. Él fue también uno de los que inauguraron el tráfico de esclavos de la edad moderna. Fue el primero que inició el reparto de encomiendas de indios entre sus compañeros de aventura. Contra los indios de La Española (Santo Domingo), anticipándose a los “marines” de los Estados Unidos en el momento actual, envió Colón hombres armados de mosquetes, buen número de guerreros a caballo y varias jaurías de perros amaestrados para cacerías humanas, que se lanzaban a las gargantas de los aborígenes y los hacían pedazos. Así, fue uno de los que puso en acción la caza del hombre por el animal, más tarde perfeccionada por los dueños de plantaciones en las colonias, después Estados, del sur de Norteamérica. Sabemos también de las estipulaciones del convenio firmado por él con los monarcas de España, antes de la iniciación de tan gran empresa. Dichas cláusulas establecían privilegios y beneficios desusados que ningún otro empresario de descubrimientos de aquella época, se hubiera atrevido a fijar en un documento contractual celebrado nada menos que con los por entonces más poderosos reyes de Europa.

Murió pobre y olvidado, víctima de humillaciones y de afrentas injustas e innecesarias. Él, que había dado a España un mundo de riqueza y de poder. Él, que abrió a la humanidad horizontes insospechados. Jacob Wasserman, en una

biografía magistral, lo llamó “el quijote del Océano”, no sólo por su error central -el de haber creído siempre y hasta su muerte que había encontrado la India y no un continente nuevo-, sino, sobre todo, por el rumbo y la disposición de su alma, los recursos, llamamientos, juicios, armas defensivas, restricciones y manifestaciones de su espíritu.

Por todo esto, por su grandeza y su debilidad, por sus virtudes y sus defectos, por la gloria de su hazaña y la injusticia del olvido cruel a que fue condenado en los últimos años de su fertilísima existencia, por su ambición de poder y de riqueza, y el carácter visionario y alucinando de su obra y de su vida, el mismo biógrafo genial del descubridor pudo decir: “Vida y destino de Cristóbal Colón muestran con palpable evidencia que aún los hombres llamados a realizar grandes empresas sólo pueden explicarse dentro de los contornos de su tiempo”.

Colón, el primero en el tiempo; Vasco de Gama apenas unos años después, cuando abrió el verdadero camino de la India y Magallanes, representan en el espacio histórico, los verdaderos fundadores del capitalismo. Gracias a sus empresas, la explotación feudal se convirtió en explotación capitalista. Con sus descubrimientos de rutas y países permitieron que el capitalismo europeo pudiera nacer y desenvolverse mediante la adquisición de oro y plata, de materias primas y productos diversos y, sobre todo, por la creación de un mercado mundial, que hasta antes de los temerarios y tenaces marinos, no había existido. Ellos hicieron posible la acumulación de grandes capitales en Europa lo que constituyó la prehistoria del capital y del modo capitalista de producción.

A varios siglos de la hazaña de Colón, hombre del Renacimiento, hemos querido interpretar a la luz de, un criterio objetivo y sereno, la empresa realizada en 1492 y la figura inmortal del conquistador del océano, desbrozadas una y otra de los atavíos de la fantasía y de la leyenda del tiempo.

LA CRÍTICA

IDEOLOGÍA Y DIÁLOGO EN LA ARGENTINA

La revista Nueva Era, cuya publicación se inició en 1948, es el órgano teórico-político del partido Comunista Argentino. Desde su aparición ha analizado la política del país y de Latinoamérica a la luz de la teoría marxista-leninista. Los problemas relacionados con el movimiento obrero y campesino, las cuestiones de su unidad como núcleo del movimiento popular; la naturaleza, los programas y la actividad de los partidos políticos; la orientación financiera; la dirección de las relaciones exteriores, son abordados en sus páginas con responsabilidad y gran acopio de información. Esta revista constituye un poderoso instrumento de esclarecimiento de la vida social y política del país, y de la dirección ideológica del movimiento de las masas trabajadoras.

En agosto de 1950, se funda la revista *Cuadernos de Cultura Democrática y Popular*, llamada poco después *Cuadernos de Cultura*. Esa publicación de los intelectuales marxistas-leninistas ha sido en los medios estudiantiles, profesionales y artísticos una guía segura para quienes buscan el camino de la liberación del hombre, una respuesta coherente a los interrogantes más acuciantes de las ciencias, la de ética y de la estética.

Cuadernos de Cultura realiza, cada vez con mayor precisión, el estudio crítico de la cultura nacional, sin desentenderse por ello de los aportes de la actividad cultural de los países más avanzados, particularmente de la Unión Soviética, en el mundo socialista, y de Italia y Francia, en el mundo capitalista.

Problemas de Economía, publicación de la Comisión de Estudios Económicos del PCA, que se edita desde hace varios años, aborda con gran responsabilidad científica el estudio de la economía nacional. La estructura del país -agraria, industrial, comercial y financiera-, la población y las clases sociales, las condiciones

de vida material de los trabajadores y las soluciones propuestas para salir de la profunda crisis de estructura y coyuntura, son analizadas y expuestas en monografías, ensayos y artículos elaborados después de profundas investigaciones.

Próximamente aparecerá *Problemas del Marxismo*, revista teórica que desempeñará una función de suma importancia en el estudio de las más diversas cuestiones de la doctrina marxista-leninista.

La Editorial Anteo ha publicado hasta la fecha centenares de títulos sobre los temas más diversos, contribuyendo así a difundir entre las grandes masas las ideas del marxismo-leninismo y la vida en los países socialistas.

La extraordinaria labor de elevada significación ideológica de la Editorial Cartago, se manifiesta en títulos que comprenden los temas más diversos de las ciencias sociales: economía política, historia y filosofía. En 1958 inició la publicación -ya terminada- de las obras completas de Vladimir I. Lenin. Esa edición -la primera realizada en idioma castellano- ha constituido un acontecimiento cultural de singular importancia pues el aporte ideológico de esas obras trasciende de los círculos de sus partidarios. Puede afirmarse que nada importante surgido en el campo de las ideas filosóficas, económicas y sociales dejó de ser analizado por quien desarrolló genialmente el marxismo hasta el primer cuarto del siglo XX.

LA FILOSOFÍA Y LA CRÍTICA SOCIAL

Es necesario señalar que la fundación del PCA en 1918 y su análisis de la realidad nacional a la luz del marxismo-leninismo, desempeñaron una función decisiva. Diez años después de aquella fecha se realizó el VIII Congreso del PCA, en el que se fijó tanto el carácter de la revolución en América Latina -democrático- burguesa, agraria y anti-imperialista-, como la fuerza social que puede realizarse: la alianza

obrero-campesina. Desde entonces hasta 1963 -año en que celebró su XII *Congreso* y precisó su programa- fue necesario librar una lucha permanente en defensa de las ideas del marxismo-leninismo, no sólo contra sus detractores, sino también contra quienes, como algunos de sus partidarios, se desviaba hacia la derecha o hacia la izquierda.

Con el desarrollo del PCA y la difusión de las publicaciones mencionadas, la lucha ideológica determinó que muchos intelectuales de ideas socialistas y otros influidos por ideologías pequeño-burguesas, fueran atraídos por el vigor doctrinario de análisis y por las tesis del marxismo revolucionario. En el presente el PCA constituye el centro alrededor del cual se desarrolla el pensamiento filosófico y social argentino.

Fue Emilio Troise quien expuso, por primera vez de manera sistemática en la Argentina, la filosofía marxista: En su libro *Materialismo Dialéctico*¹⁹⁹ volcó los frutos de su talento y de largos años de estudio, que alternó con el ejercicio generoso de su profesión, de médico eminente.

En la advertencia a la primera edición (1938), Troise escribió estas palabras: “En estos momentos en que el mundo se debate angustiado ante la tragedia de la vida individual y colectiva, sin encontrar el camino de la superación, tenemos más que nunca conciencia del vigor, de la claridad y de la fecundidad del pensamiento dialéctico, que tuvo en Marx y Engels sus profundos e insuperados expositores”.²⁰⁰

Troise expone con claridad didáctica desde la gnoseología del materialismo dialéctico hasta la concepción marxista de la ciencia, del arte y la religión, después de un riguroso análisis de la dialéctica y de la teoría del materialismo histórico. Sus vastos conocimientos científicos y filosóficos lo ubican como uno de los pensadores más vigorosos de la época actual, cuyo espíritu, siempre abierto a las nuevas adquisiciones del conocimiento humano, conserva la pujanza de la juventud.

La indagación de Troise descansa en la realidad social, en el análisis documentado de los trechos, en la visión directa de los acontecimientos de la sociedad humana, de la *praxis* social en la que participa. Esta actitud le otorga una profunda lucidez a sus reflexiones filosóficas y le permite la defensa del marxismo-leninismo, no sólo ante sus detractores, sino también ante los deformadores y tergiversadores del mismo, como la que realizó en *El marxismo según el profesor Mondolfo*²⁰¹

Troise pone de relieve el hecho de que el hombre es el centro de las preocupaciones de la sociedad socialista. “La ciencia tiene en la sociedad socialista -escribió- una importancia fundamental. El conocimiento, en todos sus aspectos, desde el científico al artístico, vale decir, la totalidad de la cultura, está al servicio de un hombre realmente emancipado y no sólo formalmente libre. La filosofía de esa sociedad es una filosofía que emerge de la unidad viva de la teoría y la práctica y no la meditación de un sujeto que comienza por aislarse del mundo, para elaborar un sistema sobre un hombre, también abstraído de la realidad social²⁰².”

Refiriéndose al gran debate contemporáneo en torno al hombre y sus problemas, Troise señala que “un nuevo humanismo -que nombraría a los hombres del Renacimiento- es la característica de la vida soviética en pleno ascenso, frente a la descomposición, y la decadencia de la cultura en el pretendido “mundo libre” de Occidente”.

La labor intelectual de Troise, de inapreciable valor, se manifiesta, asimismo, a través de cursos, conferencias y en la dirección de diversas organizaciones culturales y democráticas.

La aplicación de la metodología del materialismo dialéctico por numerosos círculos de estudiosos ha determinado el florecimiento de diversas disciplinas. Por ejemplo: en la psiquiatría y la psicología destaca Jorge Thenon. En la indagación sociológica, particularmente en los dominios de la cultura y del nuevo humanismo,

Héctor P. Agosti y Ernesto Giudici, entre otros, realizan una labor creadora. En la historia, Leonardo Paso abordó el examen del pasado argentino. La economía ha sido estudiada por Paulino González Alberdi y un vasto y talentoso círculo de colaboradores.

Este desarrollo de la investigación científica y filosófica es el fruto de la trayectoria consecuente del PCA en la defensa y difusión de las ideas marxistas-leninistas, en las que Victorio Codovilla y Rodolfo Ghioldi -junto a otros dirigentes- desempeñan una función decisiva.

Héctor P. Agosti, crítico profundo de la cultura argentina, ha buceado hondo en la búsqueda de la esencia del ser nacional, de lo auténticamente argentino. Ha meditado sobre nuestro pasado histórico, buscando la vinculación de los hechos y las ideas que generaron la nación argentina con el drama del presente, lleno de confusión, pero también grávido de gérmenes creadores de un futuro que ya se insinúa con insistencia en la tumultuosa vida social contemporánea.

Por eso pudo decir: “Toda labor sería ilusoria en el orden de los valores de la cultura si nos fueran arrebatadas o cercenadas aquellas instancias de nuestro pensamiento fundador que Mariano Moreno alentó entre las brumas de una mañana de Mayo y que Esteban Echevarría fortaleció entre los muros de una ciudad invicta”.²⁰³

Carlos Alberto Erro, que hiciera la presentación del libro sobre Echevarría de Agosti, pronunció unas palabras que conservan actualmente plena vigencia: “Celebramos uno de los mejores libros publicados en la Argentina en los últimos tiempos. Al adentrarse en la urdimbre del pensamiento echeverriano, Agosti rescata esencias que pueden ser fecundas para su propio ideal político, pero que también lo son, sin duda alguna, para cualquier pensamiento militante que esté a

la altura de las necesidades del país en la grave hora que nos toca vivir, y ello asegura la perduración de la obra por encima de sectas y partidos".²⁰⁴

Grande fue la resonancia de ese libro en la cultura del país, y en cierta medida puede decirse que su análisis quedó completado por *Nación y Cultura*, publicado siete años después, en el que la inteligencia crítica adquiere la forma de una acusación fiscal contra el estado cultural de las masas argentinas, como consecuencia de las condiciones materiales de existencia determinadas por el dominio de la oligarquía y del imperialismo.

El humanismo, tema del gran debate contemporáneo entre el socialismo y el catolicismo, y las condiciones reales para la conquista del hombre nuevo, están desarrolladas en su libro *Tántalo recobrado*, compuesto por las seis conferencias pronunciadas en la Facultad' de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, a mediados de 1964, ante una sala colmada de estudiantes y profesionales. En este libro Agosti señala los caminos que conducen a la liberación material y espiritual del hombre. Frente a las soluciones aportadas por la filosofía existencial y el pensamiento católico para la creación de las condiciones que permitan el surgimiento del "hombre total", expone el humanismo socialista, esforzándose en lograr la convergencia de los esfuerzos comunes tendientes a la conquista de un futuro humanizado.

Ernesto Giudici, publicista que ha abordado en ensayos y conferencias diversos temas de la filosofía marxista-leninista, estudia en sus últimos trabajos los problemas vinculados a la lucha de las ideologías y señala la importancia del marxismo creador en el análisis de la realidad argentina. Su libro *Marxismo creador*, próximo a aparecer, aborda estos temas.

Las grandes conmociones de la sociedad humana -la revolución y el hundimiento del capitalismo, la guerra y el peligro de la destrucción atómica- han puesto en duda los fundamentos mismos de la vida individual y colectiva, y

exigen una respuesta adecuada en el dominio filosófico. Los interrogantes que se refieren a las cuestiones vinculadas a la naturaleza de la conciencia, la subjetividad del hombre, la libertad de la conciencia individual, la responsabilidad moral y a felicidad humana, han provocado un movimiento de renovación en el pensamiento católico contemporáneo, cuya expresión filosófica en el país puede verse en los trabajos de Conrado Eggers Lan, quien ha abordado el estudio del marxismo para incorporar algunas de sus tesis a una concepción católica del humanismo construida sobre la base cristiana del amor al prójimo. “No vaya a creerse -dice- que estoy postulando una nueva división del trabajo, esta vez en la acción revolucionaria, en la cual los marxistas pusieran la técnica y los cristianos el amor. No... Se trata, más bien, de forjar un nuevo tipo de hombre revolucionario, capaz de abocarse a la transformación de las estructuras, sí, pero con ánimo de ardorosa entrega, con espíritu de servicio, con mirada de amor que jamás destruya la existencia para-sí-mismo del hombre convirtiendo a las personas en medio para un fin abstracto²⁰⁵.”

Aunque generosa, en cuanto posee nobles sentimientos de solidaridad social y humana, y renovadora en cuanto admite parcialmente al marxismo, esa concepción no reconoce que el movimiento comunista constituya el centro del marxismo-leninismo, y que su exclusión es incompatible con la admisión total o parcial del pensamiento de Marx.

El profesor Mercado Vera, siguiendo el ejemplo de Carlos Astrada, partió de la filosofía existencial hasta llegar al estudio de la filosofía de Hegel y de Marx. Esa aproximación al pensamiento marxista es un fenómeno nuevo y expresa, al mismo tiempo que la revolución en la conciencia de gran número de intelectuales, la crisis profunda en que se debate la filosofía burguesa.

Ello prueba, incuestionablemente, que cualquier desarrollo de la filosofía se realiza en la actualidad -parcial o totalmente- a favor o en contra del marxismo y que éste se halla en el centro del pensamiento filosófico contemporáneo.

LA CRÍTICA HISTÓRICA

El golpe de Estado del 6 de septiembre de 1930 fue el golpe de gracia asestado al liberalismo por los mismos sectores sociales que le dieron origen. El democratismo revolucionario de Moreno, Monteagudo y Echevarría no fue continuado por el liberalismo que gobernó al país después de 1825. Fueron los sectores liberales de la oligarquía terrateniente y ganadera, y de la burguesía vinculada a ella, los que tomaron en sus manos el timón del Estado, y dictaron la Constitución de 1853. Progresista en muchas de sus instituciones, de su aplicación sólo resultó, sin embargo, una democracia liberal, no una democracia real.

La quiebra del liberalismo argentino, que integra la crisis del pensamiento burgués, no constituye, por eso, una caída repentina de las ideas de gobierno que fijó enfáticamente en el capítulo primero de la Constitución Nacional, ya que desde sus propios orígenes encerraba los gérmenes destructores de las libertades que proclamó. Los hombres de la generación del 80, al mismo tiempo que propugnaban la enseñanza laica y el matrimonio civil, se horrorizaban ante el sufragio universal y los derechos del pueblo, horror que los llevó más tarde a dictar la ley 4144 en noviembre de 1902. Por eso la democracia liberal no es la continuación histórica del democratismo revolucionario de mayo, y aunque constituye un avance considerable frente al despotismo rosista, muy poco tiene de común con la democracia real a que aspira el pueblo argentino.

El conocimiento de la íntima contradicción dialéctica del liberalismo es un punto de partida necesario para la investigación objetiva de su naturaleza, y también para orientarse en la viva polémica de nuestros días entre el liberalismo,

que escribió la historia oficial de la República, y el nacionalismo revisionista que rechaza totalmente esa historia a la que considera falsificada y parcial.

Es cierto que los historiadores de la escuela liberal no tuvieron presente los reales intereses y los sentimientos de las masas populares, pero y los sentimientos de las masas populares, pero el revisionismo nacionalista pretende, mediante una deformación total de la historia, presentar a Rosas y a los caudillos como a los auténticos rodadores de la República, mientras califica de intrigantes y cómplices de los opresores extranjeros, a los verdaderos creadores de la unidad nacional. Este es uno de los problemas fundamentales de nuestra historia. Antes de Caseros no constituíamos una nación, condición necesaria para el progreso en todos los niveles de la sociedad. La derrota de Rosas permitió organizar el país en una república unida, y ese es el mérito indiscutible de los hombres que la forjaron. Sólo a partir de entonces podemos hablar de una historia argentina y no de la de provincias separadas entre sí como países extraños, o en todo caso, de la historia de la provincia de Buenos Aires, o más particularmente de los intereses que se formaron alrededor de su puerto y de su aduana. Es cierto que esa misma provincia de Buenos Aires se tomó, con Mitre, su revancha por la derrota de Caseros, pero ya dentro de una república unida y organizada que permitió el desarrollo de una economía, una sociabilidad y una conciencia nacionales.

La aplicación de la metodología marxista al estudio de la historia argentina ha permitido descubrir las causas verdaderas de su génesis y desenvolvimiento, y de las luchas de los sectores sociales que determinaron las modalidades de su formación y los caracteres de la conciencia nacional. Leonardo Paso ha realizado valiosas contribuciones a esa investigación. En sus libros *De la Colonia a la Independencia, Rivadavia y la línea de mayo*, y *Los caudillos y la organización nacional*, traza el proceso histórico argentino, señala las fuerzas sociales que lo impulsan, los hombres que las representan y las ideologías en pugna. El análisis marxista de la

historia argentina ha puesto en descubierto la falacia del nacionalismo burgués que pretende la existencia “de una conciencia nacional por encima de las clases”²⁰⁶.

La formación de una auténtica conciencia nacional no puede lograrse aferrándose al pasado, colonial y caudillesco, como postula J. J. Hernández Arregui en su libro *La formación de la conciencia nacional*. Esa conciencia la está forjando la ideología de la clase obrera, que se ha ubicado en la vanguardia de las masas populares para continuar el ideario de mayo en las nuevas condiciones históricas de nuestra época.

El nacionalismo burgués que en sus diversas manifestaciones influye actualmente a una parte considerable de la clase obrera, constituye el obstáculo más importante para el desarrollo de la lucha contra las viejas estructuras de la sociedad argentina.

Esa ideología nacionalista tuvo con Juan D. Perón su expresión más trascendente. El 28 de junio de 1944, Perón sostuvo que “la República Argentina es el producto de la colonización y de la conquista hispánica, que trajo unidas, fraternalmente, en una sola voluntad, la cruz y la espada. Y, en estos momentos parece que vuelve a fomentarse esta extraña conjunción de fuerzas espirituales y de poder, que representan los dos mayores tributos de la Humanidad: el Evangelio y la espada”.

La cruz y la espada como símbolos de las fuerzas más reaccionarias, también fueron presentadas por el falangismo franquista como los salvadores de España durante la guerra civil de 1936 - 1939.

A no pocos desprevenidos, sin embargo, les induce a confusión la aparente reivindicación de los derechos del pueblo que hacen los críticos antiliberales y la falsa opción que éstos sostienen entre lo auténticamente nacional y el pensamiento universal más avanzado. “Porque el liberalismo no posee ritmos vitales sino formulaciones teóricas; no es una doctrina nacional sino una ideología frustránea;

no le interesan los pueblos sino las ideas. Extraño a nuestro medio y adverso a los imperativos que nos vienen por la historia, se empeña en cegar las fuentes católicas e hispánicas en que ha abrevado nuestra vida”²⁰⁷.

Estos conceptos, casi idénticos a los transcritos de Perón, resumen la esencia de la crítica antiliberal en la historiografía argentina. Esa crítica rechaza las contribuciones válidas del liberalismo y desarrolla, sin decirlo, las tendencias reaccionarias hasta constituir una doctrina exclusivista negadora de la libertad.

Este revisionismo construye sus discursos, como Don Quijote, con razones y sinrazones, al sostener que “nuestra historia oficial no tiene espacio para incluir... los valores vernáculos que se oponen a las teorías foráneas, los ritmos vitales que se resbalan contra las puras ideologías, las concepciones políticas que chocan buscando definir al hombre y su circunstancia, la guerra implacable de la oligarquía contra el pueblo, la imposible conciliación entre la soberanía y la colonia y, sobre todo, el correcto esclarecimiento de quiénes son los bárbaros y quienes los civilizadores”²⁰⁸

Esos “valores vernáculos”, esos ritmos vitales, ¿no están recordando, acaso, las concepciones irracionalistas de la filosofía alemana, expresadas en el “espíritu del pueblo” y la pureza de la raza, del fascismo alemán? Esa “filosofía” de la historia pretende destruir lo más auténtico y progresista que posee nuestro pasado, para impedir, en el presente, el triunfo de una sociedad democrática.

La nación argentina no es la continuación de España, sino, al contrario, consecuencia de la ruptura con España, y la oligarquía se entronizó en el poder no por obra de los revolucionarios de mayo o de sus continuadores, como Echevarría y Rivadavia -a quienes Mellid califica de liberales enemigos del pueblo-, sino por la acción de quienes luchaban contra su programa de construcción nacional.

Los sectores liberales de la oligarquía -entre cuyos máximos representantes figura Mitre- que lucharon contra la tiranía, utilizaron otro estilo de dominio sobre

las masas y otra concepción en la organización nacional. Ese estilo y esa concepción, determinados por nuevas condiciones históricas y sociales y por el desarrollo de la conciencia de las masas y de los hombres que las dirigían, desempeñó una función importante en la construcción de la unidad nacional, que facilitó el desarrollo económico moderno y, en el orden institucional, el afianzamiento de una relativa vida democrática.

EL PENSAMIENTO POLÍTICO

Las características de la historia política argentina han determinado, en los últimos años, el surgimiento de una tendencia a la polarización de sus fuerzas. La Unión Cívica Radical, que triunfó en las elecciones de 1916 y que conservó el gobierno hasta 1930, no realizó las reformas que se esperaban y se adaptó al poder económico de la oligarquía, la cual retuvo los medios del control político. La acción de la oligarquía liberal, el fracaso del radicalismo y, por consiguiente, la falta de solución de los problemas que aquejan a las masas populares, provocaron en ellas la pérdida de la fe en los partidos políticos tradicionales de las clases gobernantes. A partir de entonces se crearon las condiciones para el surgimiento del peronismo, fenómeno social y político de particular incidencia en el desarrollo de la sociedad argentina y que ha sido profundamente estudiado por Victorio Codovilla, presidente del PCA.

En el período comprendido entre las dos últimas guerras mundiales, se produjeron en la Argentina transformaciones importantes, con desplazamientos sociales de consideración. El poder social del latifundismo burgués había pasado a la burguesía latifundista, como consecuencia del incremento del desarrollo industrial y de la penetración en el agro del capital financiero. El proceso de desarrollo de la economía nacional durante el período peronista, demostró que la gran burguesía industrial, comercial y financiera compartió con la oligarquía y con

el imperialismo la explotación desmedida del pueblo y de las riquezas de la nación. El peronismo hizo recaer las consecuencias de la crisis sobre las espaldas del pueblo. Perón repetía que los pobres debían ser cada vez menos pobres y los ricos menos ricos. Pero fueron los pobres y no los ricos quienes debieron pagar los efectos de la crisis. Esa situación provocó en las industrias más importantes el estallido de huelgas formidables, algunas de las cuales fueron ahogadas en sangre.

No obstante, la mayoría de los trabajadores permaneció bajo la influencia de la ideología nacionalista burguesa del peronismo. Por eso, el desarrollo de ese proceso no podía sino culminar en la reacción más desenfrenada. Este fenómeno tiene, naturalmente, su explicación.

En el proceso de restauración de las peores formas del atraso económico, social, político y cultural, iniciado el 6 de septiembre de 1930, Perón representó el papel de un salvador providencial. Concentró a su alrededor a toda la reacción antipopular (es sabido que el movimiento del 4 de junio de 1943 tuvo por objeto impedir el desarrollo de la unidad de las masas populares); pero también a vastos sectores de obreros, campesinos y empleados que, confundidos por la demagogia creyeron que sus anhelos democráticos y progresistas tendrían plena realización

El providencialismo no es sólo un mal crónico de nuestro país, sino de toda América Latina, y es la consecuencia de nuestro enorme atraso. Ese fenómeno social hundía sus raíces en esas condiciones y en la demagogia del peronismo que manifestaba luchar en contra de lo que en realidad estaba defendiendo.

¿Cómo pudo ocurrir que Perón contara con la adhesión de una parte importante del pueblo? Esa masa constituía un conjunto amorfo, impelido por bajos apetitos, o “un aluvión zoológico”, como se complacían en llamarla algunos opositores liberales. Esa injuria a las masas trabajadoras que buscaban un camino de salvación a su angustiosa situación, ese desconocimiento del verdadero estado de conciencia de esas masas, condujeron incluso a gente defensora de los intereses

del pueblo, a errores funestos. Lo que en realidad había sucedido era que las masas dieron la espalda a los políticos tradicionales de la burguesía y de la oligarquía, que sólo se acordaban de ellas en las contiendas electorales.

“La característica de los movimientos nazi-fascistas en todos los países, es la de agitar los problemas de orden político y social más candentes y por cuya solución luchan las masas, y presentarse antes éstas como luchando contra los intereses que en realidad están defendiendo”²⁰⁹

La demagogia del peronismo adquirió fuerza inusitada porque planteaba problemas de existencia real que aún esperan solución. Adquirió fuerza también gracias al insuficiente desarrollo de la conciencia de clase del proletariado argentino, que no se ha liberado todavía de la ideología de la burguesía. Y mientras la clase obrera influida por la ideología peronista no adquiera la comprensión de su propia naturaleza y de su función histórica, liberándose de aquélla, no encontrará el camino de la revolución.

El programa del peronismo se vestía de un ropaje popular, casi socialista, pero su objetivo real era la defensa del orden económico capitalista. Con el fin de impedir las luchas de los trabajadores, el peronismo proclamó una supuesta equidistancia entre el capitalismo y el comunismo, tesis que no constituyó sino otro de sus trucos ideológicos para ocultar su verdadera naturaleza, y pretendió reemplazar la lucha de clases por la colaboración entre las clases, en la que mientras todos los sacrificios eran para los trabajadores los beneficios eran sólo para las clases dominantes.

Pero esa apariencia de programa popular, esa demagogia del peronismo implicaba el reconocimiento de un nuevo fenómeno social: el desarrollo de la conciencia de las masas trabajadoras que ya no creían en el capitalismo y buscaban confusamente el camino que las condujera a las transformaciones económico-sociales.

En el informe presentado en el XI Congreso del PCA, Codovilla analizó la composición social heterogénea del peronismo. Allí explicó que dentro de ese movimiento coexistían, al lado de los sectores reaccionarios integrados por representantes de la oligarquía financiera, industrial, comercial y agraria, sectores populares, integrados por los representantes de las malas trabajadoras seguían a Perón porque creían que éste realizaría las transformaciones necesarias en las viejas estructuras.²¹⁰ 16 años después, al hacer un balance de esta táctica, Codovilla demostró la justeza de la misma ante los progresos de la conciencia social y política de las masas peronistas, en particular, y de las masas trabajadores, estudiantiles e intelectuales, en general, que se orientan hacia las posiciones de izquierda²¹¹. Fue la confirmación de la naturaleza contradictoria del movimiento peronista. Sus sectores obreros, en la medida en que se liberan de la ideología nacionalista burguesa del peronismo, adquieren conciencia de clase, es decir, la comprensión de su ubicación social y de sus intereses generales.

Entre los intelectuales este proceso se traduce, a veces, en una búsqueda afanosa: de los caminos que conducen a la construcción de una sociedad más justa; otras, mediante la contraposición al marxismo-leninismo de un marxismo “verdadero” con una filosofía ecléctica o que mutila el pensamiento de Marx, y, finalmente, en el surgimiento de una ultraizquierda que pretende ser la heredera del espíritu revolucionario de Marx y de Lenin, del que, según ella, carecen los comunistas. Hay entre ellos algunos bienintencionados, pero también quienes, en nombre de Marx, tratan de oponerse a la realización de su pensamiento. Es la forma argentina de esa profunda conmoción en la conciencia de las masas trabajadoras y de las capas medias de la población la que se está produciendo actualmente en el mundo y que se manifiesta por un acercamiento a las ideas del marxismo. En ese proceso Victorio Codovilla ha desempeñado una función decisiva. Durante los últimos 40 años, él ha aplicado magistralmente la

metodología marxista-leninista a la indagación de la realidad social y política de la Argentina, en *Informes* y en otros escritos de lectura imprescindible para todo aquel que quiera obtener una explicación científica.²¹²

Rodolfo Ghioldi es uno de los hombres que más han contribuido a la difusión de las ideas marxistas-leninistas en la Argentina. La vida de este eminente dirigente del proletariado argentino está ligada a la historia del movimiento obrero y socialista desde comienzos del siglo hasta el presente. Era ya una figura descollante de la juventud socialista en la época de la primera guerra imperialista, contra la cual luchó activamente, enfrentándose a la dirección belicista de la derecha del Partido Socialista.

Ghioldi combatió siempre con tenacidad a la oligarquía y al imperialismo. Denunció permanentemente la acción colonizadora de éste tanto en el ámbito nacional como en América Latina. Por eso fue detenido y torturado en Brasil y encerrado durante cuatro años en el Presidio de Fernando de Noronha. Cuando la lucha solidaria del pueblo lo arrancó de la cárcel, escribió estas, palabras que debió pronunciar en público el 17 de noviembre de 1940, en un acto que prohibió la policía: “Uno de los factores que tornó posible la Revolución de Mayo, fue la creación en España de un estado de grandes dificultades internacionales que imposibilitaba a la metrópoli una acción eficaz; los fundadores de nuestra nacionalidad supieron con toda sabiduría política aprovecharse de esas circunstancias excepcionales. Tenemos en 1940, *mutatis mutandis*, una situación análoga: las condiciones internacionales de nuestros opresores, de los opresores imperialistas que asfixian el desarrollo argentino y que impiden nuestra verdadera independencia nacional, son sumamente difíciles y comprometidas. Es el instante favorable, manteniéndonos en la paz y la neutralidad, para romper los vínculos de servidumbre económica y propugnar por el próspero desenvolvimiento de la nación”.

Ya en otra situación histórica, el imperialismo encuentra tantos obstáculos a sus deseos de dominación mundial, que aquellas palabras adquieren esperanza y vigencia. Los ataques que el imperialismo norteamericano realiza contra la soberanía nacional de los países de América Latina y de otras regiones del mundo, son rechazadas por los pueblos que defienden, al mismo tiempo que la paz mundial, el principio de no intervención en sus asuntos internos y el derecho a la autodeterminación de las naciones.

En aquella misma oportunidad, Rodolfo Ghioldi recordó a dos hombres que habían desaparecido poco tiempo antes. Su formación ideológica había sido desigual, pero ambos lucharon con denuedo por el progreso argentino. A Lisandro de la Torre, “vigorosa mentalidad política que en el ocaso de su vida ofreció una alta lección de juventud a nuestro pueblo”, y a Aníbal Ponce, “bella esperanza intelectual del marxismo argentino”.

“Nuestra originalidad -escribió Ghioldi en 1941- consiste en que exceptuada alguna fugaz e interesante tentativa, nunca hemos conocido la democracia, y que las cuestiones de toda revolución democrático-burguesa, agravadas por el problema nacional, están en la orden del día”.²¹³ Esa originalidad son los grilletes que aherrojan las libertades de los argentinos, pues el hondo drama de los hombres que tienen hoy entre 45 y 50 años reside en el hecho de que no han conocido una verdadera democracia en el país sino un terrible sistema de fraude electoral, con violencias, torturas y cárceles para los luchadores por los derechos del pueblo. Golpes de Estado, alternados con períodos de transición, fruto de la prolongada inestabilidad social y política.

Publicista de lúcido talento, Ghioldi abordó la revaloración crítica de nuestro pasado histórico, y señaló las condiciones necesarias para continuar en el presente el pensamiento de los hombres que forjaron la unidad y el progreso de la nación.

Son muchos sus ensayos y escritos que estudian la esencia de nuestra sociedad y que señalan los medios para superar las profundas contradicciones que la desgarran. Pero son muchos más sus conferencias y sus enjundiosos pensamientos no editados que aguardan la recopilación que permitirá apreciar mejor la riqueza y hondura de su pensamiento puesto al servicio de las transformaciones necesarias en la sociedad argentina.

¹ Gonzalo Guerrero, perdido en las costas de Yucatán a raíz del descubrimiento de éstas, se rehusó a reunirse con las tropas de Cortés e incitó a los mayas a la resistencia armada.

² T. Esquivel Obregón. *Apuntes para la historia del derecho en México*. México, 1938, T. 2, p. 61.

³ Véase la lista de las obras esenciales de L. Hanke sobre Las Casas al final del artículo.

⁴ J. Pérez de Tudela Bueso. "Estudio preliminar crítico" a las "Obras Escogidas de Bartolomé de Las Casas". Madrid, 1957, t. 1. P. LXXXII.

⁵ L. Hanke. "The Imperial City of Potosi. An Unwritten Chapter in the History of Spanish America". La Haya, 1956.

⁶ L. Hanke, M. Giménez Fernández. "Bartolomé de Las Casas. 1474 - 1566. Bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de vida, escritos, actuación y polémicas que suscitaron durante cuatro siglos". Santiago de Chile, 1954, Introducción p. XXI.

⁷ Recordemos que el "método científico" era ajeno a cualquier personalidad de aquella época, mejor dicho, "el método científico" de esos tiempos fue completamente diferente de aquel al que estamos habituados. En las discusiones la escolástica ocupaba el lugar de la lógica; el creador de la lógica contemporánea, Descartes, no había aún nacido, y el argumento supremo, a menudo, era una cita acertada de los "Padres de la Iglesia", de la Biblia o de otra obra autorizada. Si la cita no convenía, entonces, el autor llamaba en su ayuda al Poder administrativo. Esto se consideraba completamente normal.

⁸ *Ibid.*, p. XIII.

⁹ L. Hanke. "Aristotle and the American Indians". London, 1959, p. 113.

¹⁰ L. Hanke. "The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America". Philadelphia, 1949, p. 1.

¹¹ L. Hanke. "Free Speech in Sixteenth-century Spanish America" (HAHR, vol. 26, pp. 138-139).

¹² *Ibidem.*

¹³ L. Hanke. "Aristotle and the American Indians", p. 72.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 51-52.

¹⁵ L. Hanke. "The First Social Experiments in America". Cambridge, 1935, p. XI

¹⁶ *Ibid.*, pág. 1.

¹⁷ L. Hanke. "Introducción a la Bibliografía crítica y cuerpo de materiales"..., pp. XI-XII.

¹⁸ L. Hanke. "Cómo trabaja un historiador ("Revista de Historia", año III, No. 18, Caracas, p. 12).

¹⁹ L. Hanke. "The Spanish Struggle for Justice"..., p. 5.

²⁰ L. Hanke. "Aristotle and the American Indians", p. 35. "Lobbyist", literalmente: el que hace sus gestiones y maniobras en las antecámaras de los altos funcionarios, más con los allegados a éstos que con ellos mismos.

²¹ L. Hanke. "The Spanish Struggle for Justice"..., p. 36.

²² L. Hanke. "Aristotle and the American Indians", p. 11.

²³ Véase P. Czartoryski. *Wczesna recepcja "Polityki" Aristoteles na Uniwersytecie Krakowskim*. Cracovia, 1963.

²⁴ L. Hanke. "The Spanish Struggle for Justice"..., p. 109.

²⁵ L. Hanke. "Bartolomé de Las Casas, historiador", p. LXI.

²⁶ L. Hanke. "Introducción a la Bibliografía crítica"..., p. XVII.

²⁷ L. Hanke. "Bartolomé de Las Casas, historiador", p. LXXV.

²⁸ L. Hanke. "Bartolomé de Las Casas. Bookman-Scholar-Propagandist". Philadelphia, 1952. p. 36.

-
- ²⁹ L. Hanke. "Bartolomé de Las Casas, historiador", p. XIV.
- ³⁰ Idem., p. LXVIII; L. Henke. "Bartolomé de Las Casas. An interpretation of His Life and Writings". La Haya, 1951 p. 67.
- ³¹ L. Hanke. "Bartolomé de Las Casas. An Interpretation" ..., pp. 61-62.
- ³² L. Henke. "Aristotle and the American Indians, p. 75.
- ³³ L. Henke. "More Heat and Some Light" ..., p. 327
- ³⁴ L. Hanke. "Introducción a la Bibliografía crítica" ..., pp. XIII - XIV.
- ³⁵ Versión original publicada en la obra *Miscelánea de Estudios dedicados a Fernando Ortiz*, vol. I, pp. 369-393.— La Habana. 1955.
- ³⁶ J. Pérez de Barradas: "Los Mestizos de América". Madrid, 1948, 204 pp.
- ³⁷ Quien califica los escritos de Las Casas como "anacrónicos en sus datos, utópicos en sus fines, perturbadores de las conciencias, difamantes para toda la sociedad de la Nueva España" (pp. 9-10), añade que Las Casas "difama y calumnia" (p. 10), lo cual no le impide decir unas líneas más abajo que "tiempos y hombres hubo como los que él (Las Casas) describe, pero son ya pasados" (p. 10). En la p. 41 nos aclara que las Casas es "no sólo exagerado, sino aun mentiroso". Todo ello en la Introducción y Notas de la obra de Motolinía: "Carta al Emperador. Refutación a Las Casas sobre la Colonización Española". México, 1949. 111 pp.
- ³⁸ "Historia de la Leyenda negra hispanoamericana". Buenos Aires, 1943
- ³⁹ "América Indígena", vol. XI, pp. 324-325. México, 1951.
- ⁴⁰ Oportunamente daremos las referencias bibliográficas concretas
- ⁴¹ Ver datos e información que al respecto publicamos en "América Indígena", vol. XI, pp. 327 y 339, 1951.
- ⁴² Fray Toribio de Benavente o Motolinía: "Historia de los Indios de la Nueva España", Tratado 3, cap. 3, p. 184 Editorial S. Chávez Hayhoe. México, 1941.
- ⁴³ Obra citada, p. 292; de ser exacto el informe implicaría 840 inmolaciones por hora.
- ⁴⁴ Obra citada p. 127; o sea un bautizo por minuto, con óleo y crisma, durante las 24 horas del día, sin interrupción, durante 5 días. La exageración es evidente.
- ⁴⁵ Mencionado por G. García, en la p. 369 de "Carácter de la Conquista Española en América y México, según los textos de los historiadores primitivos". México, 1901. Segunda edición, México, 1943.
- ⁴⁶ Rosenblat, A.: "La población indígena de América desde 1492 hasta la actualidad". Buenos Aires, 1945, p. 92.
- ⁴⁷ Pérez de Barradas, J.: Obra citada, p. 145.
- ⁴⁸ Hanke, L.: "La lucha por la justicia en la Conquista de América". Editorial Sudamericana.
- ⁴⁹ Hanke, L.: Obra citada, p. 200.
- ⁵⁰ "Relación de los remedios que parecen necesarios para que el mal y el daño que han las Indias cese y Dios y al Príncipe nuestro señor hayan más servicio que hasta aquí y la república della sea más conservada y consolada", escrito en 1516, pero publicado únicamente en 1867.
- ⁵¹ Las Casas: "Historia de las Indias". Fondo de Cultura Económica. México, 1951, Tomo III, p. 117. Ver además el interesante artículo de Silvio Zavala, "¿Las Casas esclavista?". "Cuadernos Americanos", Año III, No. 2 pp. 149 - 154. México, 1944.

-
- ⁵² Las Casas, "obra citada", tomo III, p. 275.
- ⁵³ En su artículo "La Leyenda negra contra Fray Bartolomé". "Cuadernos Americanos", vol. LXV, No. 5, pp. 146 - 184. México, 1952, hace Fernando Ortiz una excelente y detallada exposición rebatiendo la supuesta tendencia "esclavista" de Las Casas.
- ⁵⁴ Obra citada", pp. 129 - 136.
- ⁵⁵ Motolinía: "Obra citada", p. 300
- ⁵⁶ Motolinía: "Obra citada", p. 306.
- ⁵⁷ Motolinía: "Obra citada", p. 305.
- ⁵⁸ Comas, Juan: "América Indígena", vol. XI, p. 328. México, 1951.
- ⁵⁹ Transcrito de Pérez de Barradas, "obra citada", p. 131.
- ⁶⁰ "Obra citada", p. 131.
- ⁶¹ Ángel Losada: Introducción y notas al "Democrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios", por Juan Ginés de Sepúlveda. Edición del Instituto Francisco de Vitoria. Madrid, 1951; p. XV.
- ⁶² Losada: "Obra citada", pp. IX y X.
- ⁶³ Losada: "Obra citada", pp. XVII-XVIII.
- ⁶⁴ "hizo a todos una solemnísima y doctísima oración probando las razones naturales, autoridades de la ley divina y de los santos doctores, de los derechos y leyes humanas y eclesiásticas, cómo aquestas gentes infieles habían de ser traídas al cognoscimiento de Dios y al gremio de la sancta Iglesia por paz y amor y vía evangélica, según la forma por Cristo establecida y no por guerra ni servidumbre". Cita tomada de "Juntas de Teólogos asesores del Estado para Indias, 1512 - 1550", por Antonio Ybot León. "Anuario de Estudios Americanos", tomo V, pp. 421 - 422. Sevilla, 1948.
- ⁶⁵ Pérez de Barradas: "Obra citada", pp. 137 - 138.
- ⁶⁶ Losada: "Obra citada", pp. 118 y 120.
- ⁶⁷ Pérez de Barradas, "obra citada", p. 132.
- ⁶⁸ Transcrito de: García, Genaro. "Carácter de la Conquista Española en América y en México". Ediciones Fuente Cultural. México, 1943, p. 71
- ⁶⁹ Mencionado por L. Hanke, "obra citada", p. 189.
- ⁷⁰ Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucuman, Río de la Plata y Chile. "Nueva Biblioteca de Autores Españoles", vol. 15, pp. 659 - 660. Madrid, 1909.
- ⁷¹ Losada, Ángel: "Obra citada", p. XVI.
- ⁷² Pérez de Barradas: "Obra citada", p. 128.
- ⁷³ Las Casas: "Historia de las Indias", tomo III, p. 96. Edición de México, 1951.
- ⁷⁴ Getino, Luis Alonso: Influencias de los Dominicos en las Leyes Nuevas. "Anuario de Estudios Americanos", tomo II, pp. 267 - 360. Sevilla. 1945. En la p. 331. La carta íntegra ocupa las pp. 327-334, y es digna de ser conocida por la valiente denuncia, anterior a la de las Casas, de las tropelías y abusos de los colonizadores.
- ⁷⁵ Hanke, L.: "Obra citada", p. 180.
- ⁷⁶ Transcrito de G. García, "Obra citada", p. 376. Colección de Documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía, Madrid, 1864-1884. (Tomo XI, p. 167).

⁷⁷ Monarquía Indiana, tomo III, libro XV, Cap. XVII, p. 42. Reproducción facsímil de la Segunda Edición de 1723. Salvador Chávez Hayhoe, Ed. México, 1944.

⁷⁸ "Monarquía Indiana", tomo III, libro XIX, Cap. XXXII, pp. 385.

⁷⁹ "El Protector de Indios", pp. 15 - 16.

⁸⁰ "El Protector de Indios", p. 28; aunque creemos que quienes rompieron la primera lanza contra los desalmados fueron Fray Antonio de Montesinos y Fray Pedro de Córdoba, en 1511. Las Casas inició su lucha en 1515, como discípulo de los dominicos antes mencionados.

⁸¹ Getino, Luis A.: "Obra citada", p. 282.

⁸² "Obra citada", pp. 272 y 274.

⁸³ "Obra citada", pp. 275. Del mismo modo podría decirse que no fue las Casas, sino los amigos de Colón quienes primeramente (1490) acusaron ante el Rey a Francisco Roldán y a su gente por las tropelías cometidas con los indios como "forzadores de mujeres casadas y corrompedores de vírgenes" (Pérez de Barradas, "Obra citada", p. 60).

⁸⁴ "Obra citada", p. 289.

⁸⁵ "Obra citada", pp. 348 - 349.

⁸⁶ "Obra citada", p. 350.

⁸⁷ "Obra citada", p. 352.

⁸⁸ Bagú, Sergio: "Estructura social de la Colonia. Ensayos de Historia comparada de América Latina". Editorial El Ateneo. Buenos Aires, 1952, p. 182.

⁸⁹ Bagú, Sergio: "Obra citada", p. 184

⁹⁰ "Historia General y Natural de las Indias". Editorial Guaranía. Asunción, Paraguay, (Tomo I, p. 143).

⁹¹ Las Casas: "Historia de las Indias", tomo II, p. 497. Edición de México, 1951.

⁹² Las Casas: "Obra citada", tomo III, p. 98.

⁹³ "Las Casas: "Obra citada", tomo III, p. 107

⁹⁴ Las Casas: "Obra citada", tomo III, pp. 120 - 121

⁹⁵ Ybot León, Antonio: Obra citada en la Nota 29; pp. 415 - 416.

⁹⁶ Schaefer, Ernesto: "El Consejo Real y Supremo de las Indias", tomo 1, pp. 61 - 66. Sevilla, 1935.

⁹⁷ Hanke, Lewis: "Obra citada", p. 229.

⁹⁸ "Leyes Nuevas de Indias". Reproducción facsimilar de la edición de 1543. México, 1952; previsión IV y V; p. XVIII.

⁹⁹ Hanke, Lewis: "Obra citada", p. 77.

¹⁰⁰ Bataillon, Marcel: La Vera-Paz, Roman et Histoire. "Bulletin Hispanique", vol. 53, No. 3, pp. 270 - 272. Bourdeaux, 1951.

*En la versión original del trabajo de Comas, estos textos aparecen en francés. Para publicarlos aquí, han sido traducidos por la Redacción de Historia y Sociedad.

¹⁰¹ "Obra citada", en la nota 2; p. 27.

¹⁰² Losada, A.: "Obra citada", en la nota 26, p. IX.

¹⁰³ Hanke, L.: "Obra citada", p. 360.

¹⁰⁴ "An historical and True Account of The Cruel Massacre and Slaughter of 20,000,000 of People in the West Indies by the Spaniards, Written by bishop Las Casas, an eye witness". Translated from the french edition printed in 1620. Nueva York, 1898

-
- ¹⁰⁵ Rafael Altamira y Crevea. "Historia de España y de la civilización española". Madrid. 1911.
- ¹⁰⁶ E. Tarte. "Apuntes para la historia de la política colonial de los Estados occidentales (de fines del siglo XV a comienzos del XIX)". p. 15, Moscú (Ed. rusa).
- ¹⁰⁷ "L'information historique". No. 3, pp. 93 - 91 París, 1965.
- ¹⁰⁸ "Ibíd.", p. 94.
- ¹⁰⁹ Ídem., pág. 97. Véase también J. Friede: "Las Casas y el movimiento indigenista en España y América en la primera mitad del siglo XVI". "Revista de América", No. 34, 1962. pp. 384 - 385.
- ¹¹⁰ Véase: Maxime Haubert. "L'Eglise et la défense des sauvages". "Le Père Antoine Vieira au Brésil". Bruselas, 1964, pp. 167 - 171.
- ¹¹¹ Fernando Ortiz. "contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar". p. 428. La Habana, 1963.
- ¹¹² Marcel Bataillon. "Erasmus y España". Vol. II p. 443. México, Buenos Aires, 1950.
- ¹¹³ Fernando Ortiz, op. cit.
- ¹¹⁴ Fernando de los Ríos. "Religión y Estado en la España del siglo XVI". México, 1957, pág. 156.
- ¹¹⁵ Bernal Díaz del Castillo, "Historia Verdadera le Confluiste de la Nueva España". La Habana, 1963, t. II, p. 399.
- ¹¹⁶ Lewis Henke. "The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America". Philadelphia, 1949.
- ¹¹⁷ Véase: Juan Comas. "La realidad del trato dado a los indígenas de América entre los siglos XV y XX. "América Indígena", vol. XI, Nr. 4, 1951, págs. 339 - 396.
- ¹¹⁸ Lewis Hanke. "Aristotle and the American Indians". Londres, 1959, pág. 95.
- ¹¹⁹ Rafael Altamira y Crevea, op. cit.
- ¹²⁰ B. Croce. "Spagna nella vita Italiana durante la Rinascenza". Barl. 1542, p. 126.
- ¹²¹ Véanse, por ejemplo **Jornadas Indigenistas de América en Bolivia**. Oruro. 1954, p. 6, Aida Cometta Manzoni. **El Indio en la novela de América**, Buenos Aires, 1960, p. 10, y **Memorias del Instituto Nacional Indigenista**. Vol. IV, México, 1954, p. 103.
- ¹²² Aida Cometta Manzoni. *Ibíd.* p. 10.
- ¹²³ Manuel González Prado. "Páginas libres". Madrid. 1915. "El indio en la novela de América", Buenos Aires, 1960.
- ¹²⁴ José Carlos Mariátegui. "Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana". Lima, Perú. 1952 p. 49.
- ¹²⁵ J. C. Mariátegui. "Ibíd." p. 39.
- ¹²⁶ Manuel Germán Parra y Wigberto Jiménez Moreno. "Bibliografía Indigenista de México y Centroamérica". (1850-1950). México, 1954.
- ¹²⁷ Rubio Orbe no capta la diferencia existente entre los conceptos "aculturación" y "transculturación" de Gonzalo Aguirre Beltrán "El Proceso de Aculturación", UNAM, México, 1957.
- ¹²⁸ Gonzalo Rubio Orbe. "Promociones indígenas en América". Quito. 1957. p. 264.
- ¹²⁹ "Siempre". No. 610, 3 de marzo de 1965, p. 4.
- ¹³⁰ J. C. Mariátegui. "Ibíd." p. 46.
- ¹³¹ "América indígena". Vol. XIII, Nr. 4, 1953. México. p. 283.
- ¹³² Véase, por ejemplo: de Ricardo Pozas, "Chamula", México, 1959; de Alfonso Fabila, "Los Huicholes". México, 1959; de Francisco M. Plancarte. "El problema Indígena Tarahumara", México, 1959, etc.

¹³³ "Realidades y Proyectos. 16 años de trabajo". Instituto Nacional Indigenista, México, 1964, p. 24-28. En esta obra se habla de 12 centros en funcionamiento, pero hasta ahora dos de ellos han funcionado como subcentros y otros dos no dependen directamente del I. N. I. (el otomí y el yaqui).

¹³⁴ "Qué es el I. N. I.", México, 1955.

¹³⁵ Víctor Gabriel Garcés. "Indigenismo". Quito 1957. p. 23.

¹³⁶ "Los Grandes Momentos del Indigenismo en México", por Luis Villoro. Fondo de Cultura Económica. El Colegio de México. México, D. F., 1950.

¹³⁷ El caso concreto de Fray Bartolomé de Las Casas, como representante de los intereses de la corona española, está magníficamente analizado en el trabajo de S. Serov publicado en el número 5 de la revista "Historia y Sociedad", México, D. F., verano de 1965; es claro que la última parte de la obra y de la vida del dominico no corresponda a esos intereses y que, con su posición anti-colonialista, Fray Bartolomé se adelantó con mucho a su tiempo. Así pues, esta última parte de la vida y de la obra de Las Casas no corresponde, al contrario de la primera, al esquema que presenta Villoro.

¹³⁸ "Los Grandes Problemas Nacionales", por Andrés Molina Enríquez, Instituto Nacional de la Juventud Mexicana, México, D. F., 1964 (publicado por primera vez en 1909).

¹³⁹ Molina Enríquez, op. cit., capítulo IV.

¹⁴⁰ "Indigenismo", por Alfonso Caso. Instituto Nacional Indigenista. Colección Culturas Indígenas, México, D. F., 1958, "passim".

¹⁴¹ Caso, op. cit., pág. 16.

¹⁴² "Ibíd."

¹⁴³ "Ibíd." pág. 14.

¹⁴⁴ "Ibíd." pág. 64 y otras.

¹⁴⁵ "Ibíd." pág. 21.

¹⁴⁶ "Ensayos Sobre Indigenismo", por Juan Comas, Instituto Indigenista Interamericano, México, D. F., 1953, págs. 246 - 247.

¹⁴⁷ "Ibíd.", pág. 271.

¹⁴⁸ "Los Ideales de la Acción Indigenista", en "Realidades y Proyectos", volumen X de las Memorias del Instituto Nacional Indigenista, México, D. F., 1965, págs. 11- 13.

¹⁴⁹ "Integración Regional", por Gonzalo Aguirre Beltrán, en "Los Centros Coordinadores Indigenistas", Instituto Nacional Indigenista, México, D. F., 1962, págs. 25 - 50; en "El Proceso de Aculturación" (v. nota 15). págs. 180 - 204.

¹⁵⁰ Véase sobre este concepto la obra de Aguirre Beltrán "El Proceso de Aculturación", UNAM, México, D. F., 1957, principalmente en las páginas 14 - 15 y 55.

¹⁵¹ Caso, op. cit., pág. 29. Véase a este respecto "Legislación Indigenista de México". Ediciones Especiales del Instituto Indigenista Interamericano, No. 38, México, D. F., 1958, principalmente de la pág. 79 a la 193.

¹⁵² Estas ideas, originadas evidentemente en gran medida en los fundamentos de la acción indigenista de las últimas tres o cuatro décadas, constituyen el verdadero germen de una nueva ideología que pretende sustentar en el marxismo la visión conciliadora de ciertos intelectuales mexicanos de izquierda, con el actual sistema capitalista en México. Además de la obra de Aguirre Beltrán citada en la nota 15, la amplia presentación y el desarrollo de estas ideas se hallan en los

siguientes trabajos: "Sociedad Plural, Colonialismo Interno y Desarrollo", de Pablo González Casanova en la revista "América Latina". Año 6 núm. 3, Río de Janeiro, 1963, "La Democracia en México", del mismo autor, ERA, México, D. F., 1965; "Clases, Colonialismo y Transculturación (Contribución al Estudio del Fenómeno Indígena en Mesoamérica)", de Rodolfo Stavenhagen, Ediciones Mimeográficas de la Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Época II núm. 3, México, D. F., 1° de julio de 1965. Una magnífica valoración de las ideas contenidas en la segunda obra mencionada, que incluye el análisis y la ubicación de lo que tales ideas representan en las ciencias sociales y en el movimiento intelectual de nuestros días en México, fue publicada por la revista "Historia y Sociedad" núm. 3, otoño de 1965, México, D. F., págs. 122 - 139, por A. G. Frank y E. Semo. En el mismo volumen de esa revista, R. Bartra se refiere en su trabajo al mismo tema.

¹⁵³ 18 Villoro, op. cit., pág. 202, nota 52.

¹⁵⁴ "Ibíd.", pág. 202, nota 53.

¹⁵⁵ "Ibíd." pág. 229, nota 3.

¹⁵⁶ "Ibíd.", pág. 228, nota 2

¹⁵⁷ "Ibíd.", pág. 243.

¹⁵⁸ Según los datos del instituto Nacional Indigenista ("Realidades y Proyectos", págs. 27 - 28), la acción indigenista alcanza actualmente a varias zonas que, en su conjunto, abarcan una población que apenas llega al millón de habitantes; desde luego, en cada zona la acción se limita a bastante menos de la población que, según el censo de 1950, tiene cada grupo indígena mexicano. Así, el 25% de los 4 millones de indígenas que se benefician en estos momentos de la acción indigenista debe reducirse, cuando mucho, a un 15%.

¹⁵⁹ Aguirre Beltrán, "El Proceso de Aculturación", págs. 148 - 153 y nota 135 en las págs.: 243 - 244.

¹⁶⁰ "La Imaginación Sociológica", por C. Wright Mills, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1961, cap. 2.

¹⁶¹ Aguirre Beltrán, op. cit., págs. 16 - 17

¹⁶² El origen del nombre Motolinía se explica tradicionalmente de la siguiente manera: fue la primera palabra pronunciada por los Indios al ver a los franciscanos pobremente vestidos como lo exigía el reglamento de la Orden, y esto, en uno de los idiomas indígenas significaba, según dicen, "pobres, infelices". Al enterarse de su significado, Toribio de Benavente decidió convertirlo en su segundo nombre.

¹⁶³ "Carta de Fray Toribio de Motolinía al Emperador Carlos V". En el libro: Toribio de Benavente o Motolinía. Historia de los Indios de la Nueva España. México, 1941, pp. 294, 300. En las citas subsiguientes: Motolinía, Carta...

¹⁶⁴ Ramírez, José Fernando. "Fray Toribio de Motolinía y otros estudios". p. 173. México, 1957.

¹⁶⁵ Borgia Steck, F. Introduction. En el libro: "T. de Motolinía History of the Indians of the New Spain". Washington, 1951, p. 28, 40. Menéndez Pidal, R. "El padre Las Casas. Su doble personalidad". p. 249 - 263. Madrid, 1963, Nicolau d'Oliver, L.: "Introducción". En el libro: "T. de Benavente. Relaciones de la Nueva España". pp. LI - LII. México, 1956.

¹⁶⁶ Motolinía. "Carta...", p. 299.

¹⁶⁷ Ramírez, J. F., ob. cit., p. 24.

-
- ¹⁶⁸ Lettre du Fr. Vincent de Sta. María, dominicain a l'evêque d'Osma". La cita está tomada de Ramírez J. F., ob. cit., p. 9.
- ¹⁶⁹ Remesal, Antonio de. "Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa". Lib. X, cap. I. Madrid, 1619.
- ¹⁷⁰ Remesal, Antonio de, ob. cit., Lib. X, cap. 1, 2.
- ¹⁷¹ Benavente, Toribio de. "Historia de los Indios..." p. 127.
- ¹⁷² A la pluma de Motolinía pertenecen los trabajos: Tratado de materias espirituales y devotas, Doctrina cristiana, Venida de los doce primeros padres y lo que llegando acá hicieron; además los citados en la bibliografía franciscana, editada en 1958, La guerra de los indios de Nueva España, Camino del Espíritu, etc.
- ¹⁷³ Borgia Steck F., ob., cit., p. 27.
- ¹⁷⁴ Motolinía. "Carta...", pp. 312 - 314.
- ¹⁷⁵ Ramírez J. F., ob. cit., p. 10. D. Sánchez. "Bio-bibliografía de Fr. Toribio de Benavente o Motolinía". En el libro de T. de Benavente. "Historia de los Indios..." . p. XII.
- ¹⁷⁶ Motolinía. "Carta...", p. 296.
- ¹⁷⁷ Se cita en el libro de Ramírez J. F., ob. cit., p. 62. y en D. Sánchez, ob. cit., p. XXIV.
- ¹⁷⁸ Motolinía. "Carta...", p. 294.
- ¹⁷⁹ Motolinía. "Carta..." pp. 297-298.
- ¹⁸⁰ Motolinía. "Carta...", pp. 294, 309.
- ¹⁸¹ Motolinía. "Carta...", p. 309.
- ¹⁸² Motolinía. "Carta...", pp. 292, 293.
- ¹⁸³ Benavente, T. de. "Historia de los Indios...", pp. 15 - 21.
- ¹⁸⁴ Motolinía. "Carta...", P. 310.
- ¹⁸⁵ Motolinía. "Carta...", p. 300.
- ¹⁸⁶ Motolinía. "Carta...", p. 301 - 302.
- ¹⁸⁷ Motolinía. "Carta...", p. 293
- ¹⁸⁸ Ídem.
- ¹⁸⁹ Motolinía. "Carta...", p. 292, 305, 295, 298.
- ¹⁹⁰ Motolinía. "Carta...", pp. 295, 308, 301.
- ¹⁹¹ Motolinía. "Carta...", pp. 302, 304.
- ¹⁹² Motolinía. "Carta...", pp. 300, 310, 311.
- ¹⁹³ Motolinía, "Carta...", p. 311.
- ¹⁹⁴ Motolinía. "Carta...", p. 299.
- ¹⁹⁵ Motolinía. "Carta...", p. 297.
- ¹⁹⁶ Motolinía. "Carta...", pp. 294, 300.
- ¹⁹⁷ Motolinía "Carta...", p. 296.
- ¹⁹⁸ Véase, por ejemplo: Esquivel Obregón F. "Apuntes para la historia del derecho en México", V. 2, México, 1933. Menéndez Pidal R., ob. cit., pp. 249 - 250.
- ¹⁹⁹ Emilio Troise: Materialismo Dialéctico, Ed. Hemisferio, Bs. Aires, 1952
- ²⁰⁰ *Ibidem*: Pág. 7
- ²⁰¹ Ensayo publicado en: Cuadernos de Cultura, 64/65, 1953.
- ²⁰² Emilio Troise, obra citada, Pág. 25.

-
- ²⁰³ 5 Héctor P. Agosti: Discurso pronunciado con motivo del homenaje que se le tributó por la aparición de su libro: Echeverría, 4/4/1952
- ²⁰⁴ Carlos Alberto Erro: Discurso ofreciendo el homenaje en esa misma circunstancia.
- ²⁰⁵ Conrado Eggers Lan: Cristianismo, marxismo y revolución social, Ed Jorge Álvarez, Bs. Aires. 1964, pág. 94/95.
- ²⁰⁶ 8 Leonardo Paso: Los caudillos y la organización nacional, Ed Futuro, Bs. Aires, 1965. Introducción, pág. 8
- ²⁰⁷ Atilio García Mellid: Proceso al liberalismo argentino, Ed. Theoria Bs. Aires, 1984, pág. 10
- ²⁰⁸ *Ibidem*, pág. 10/11
- ²⁰⁹ Victorio Codovilla: Nuestro camino conduce a la victoria, Ed. Fundamentos. Bs. Aires. 1954, pág. 260
- ²¹⁰ Véase la obra citada de Victorio Codovilla.
- ²¹¹ Véase el Informe de Victorio Codovilla. "El significado del 'giro a la izquierda' del peronismo", Ed. Anteo. Bs. Aires. 1962.
- ²¹² Véase la recopilación de sus trabajos escogidos en: Una trayectoria consecuente, Ed. Anteo. Bs. Aires, 1964.
- ²¹³ Rodolfo Ghioldi: Los comunistas y la democracia, Ed. Anteo, Bs. Aires 1946, pág. 20