



Bartolomé de Las Casas y las culturas amerindias

Mariano Delgado

Abstract. – Starting by comparing practical experience with the law, Bartolomé de Las Casas subjects the *ingressus* and the *progressus* of the Spaniards in the New World to a merciless legal examination and concludes that the *conquistas* and *encomiendas* were unjust and iniquitous. In contrast to the “calumniators” of the Indian cultures who did not see a form of civilization in them, but only pure barbarism, Las Casas sketches a comparative cultural anthropology which takes the dogma of the creation of all humans in the image and likeness of God as its starting point and thus demonstrates that everyone has been endowed by the Creator with reason (*intellectus*) and free will (*voluntas*). Taking this as his basis, Las Casas discerns forms of civilization in the Indian cultures, which are either equal or indeed superior to Europe’s ancient civilizations – and from which even the *societas christiana* could learn a few things. By seeing a perfection of human nature in the Christian faith, scholastically well thought out, Las Casas avoids slipping into the myth of the noble savage. [*New World, Indian cultures, Las Casas, civilization, Spanish conquest*]

Mariano Delgado, Dr. theol., Dr. phil., Catedrático de Historia de la Iglesia Medieval, Moderna y Contemporánea en la Universidad de Friburgo (Suiza). Desde 2000 Presidente de la Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte; redactor jefe de la *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. – Sus principales campos de investigación son: Historia de la Iglesia como Historia de la misión e Historia cultural y religiosa del cristianismo; Estudios sobre Bartolomé de Las Casas y Juan de la Cruz, así como sobre la teología de los siglos XVI y XX. – Principales publicaciones: (junto con K. Koch y E. Marsch) “Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuches” (Friburgo 2003); (junto con G. Vergauwen) “Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart” (Friburgo 2003); (junto con K. Koschorke y F. Ludwig) “Außereuropäische Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika 1450–1990)” (Neukirchen-Vluyn 2004); (junto con G. Fuchs) “Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung”. 3 vols. (Stuttgart 2004–2005). – Véase también Bibliografía.

I

Después de su conversión (1514), fray Bartolomé de Las Casas dedicó su vida a comparar el *hecho* con el *derecho* en el contexto americano. El mismo nos lo dice repetidas veces, la última 1564, en su famosa “Carta a los dominicos de Chiapa y Guatemala” (1995: 354):

... y así tengo más que otro noticia y ciencia del *hecho*, y ha cuarenta y ocho años que trabajo de inquirir a estudiar y sacar en limpio el *derecho*; creo, si no estoy engañado, haber ahondado esta materia hasta llegar al agua de su principio.

En esa comparación del hecho con el derecho (divino, natural y positivo) consiste la “forma” del pensamiento lascasiano: aplicando a los acontecimientos del Nuevo Mundo el derecho del Viejo, el mismo derecho por el que los europeos dirimen sus contiendas y regulan sus sociedades, no puede sino concluir que lo que allí hacen sus compatriotas es – tanto en la forma de entrar (*ingressus*) a mano armada y conquistadora como en el proceso subsiguiente (*progressus*) a base de repartimientos y *encomiendas* – algo sumamente injusto (Las Casas 1995: 361).

Partiendo de esa conclusión, para él tan clara como la luz del mediodía, Las Casas se dedica, con perseverancia y fortaleza, a buscar soluciones viables para que el hecho y el derecho concuerden y no se contradigan, es decir, para que existiera realmente un encuentro *inter pares* entre el mundo cristiano-ibérico y el amerindio. La obra lascasiana reflexiona en su diversidad todos los problemas prácticos despertados por el proceso que siguió

inevitablemente a la gesta colombina: las disputas sobre la “naturaleza” del indio americano y el modo adecuado de evangelización e hispanización. Para ello se sirve de todos los parámetros interpretativos de su tiempo: de la teología y de la filosofía en sus diversas formas, del derecho (divino, natural y positivo) y de la etnografía comparativa.

Para estudiar la imagen lascasiana de las culturas amerindias, presente de alguna forma en todas sus grandes obras, es imprescindible centrarse en la “Apologética Historia Sumaria”, de la que su primer editor, Manuel Serrano y Sanz, pudo decir 1909 que se trata de “una obra cerrada con siete sellos, ante la cual hasta ahora nadie fue lo suficientemente curioso para abrirla ni paciente para leerla” (Hanke 1949: 75). Entretanto han aparecido algunos estudios y ediciones que aportan luz hermenéutica,¹ pero comparada con otras obras lascasianas puede decirse todavía que la “Apologética” ha sido poco leída y aún menos estudiada.

En contra de la opinión de Lewis Hanke y Juan Pérez de Tudela, para quienes la “Apologética” es anterior a las controversias de Valladolid (1550–1551) entre Las Casas y el humanista Juan Ginés de Sepúlveda, existe hoy entre los especialistas (Marcel Bataillon, Edmundo O’Gorman, Ángel Losada, Vidal Abril Castelló e Isacio Pérez Fernández) consenso en que tiene su origen remoto en dichas controversias,

cuando Las Casas descubre (frente a Sepúlveda y sus valedores) la importancia del argumento antropológico como respuesta directa precisamente frente a los argumentos 1, 2 y 4 del autor del *Democrates alter* (Abril Castelló 1992: 30).

Escrita en su forma actual probablemente entre 1555 y 1558, si bien sirviéndose en los capítulos 1–120 de material bosquejado anteriormente como parte de la “Historia de las Indias”, la “Apologética”, según el juicio de su último editor (Abril Castelló 1992: 30 s.),

no es una obra improvisada, cuasicaprichosa y cuasipóstuma de ningún Las Casas delicuescente o senil, sino que es hija legítima del más maduro y dinámico y exigente y auténtico defensor de los indios en su fase de mayor plenitud de forma y de genio y figura. Es la etapa en que Las Casas se atrevió a plantear ante la conciencia de su tiempo y de su pueblo cuestiones y propuestas que, en mi opinión, no se han planteado todavía (ni siquiera en 1992) democracias tan seguras, alegres y confiadas

como las de la postperestroika (Bloque Occidental) ni Iglesias tan carismáticas y ecuménicas como la de Juan Pablo II: a) Juego limpio, rigurosamente igualitario, entre personas, grupos, naciones, Estados y bloques de Estados, al menos a nivel de Derecho Internacional; b) Respeto igualitario por la libertad y autonomía y voluntad democrática de comunidades y sociedades de base dentro del conjunto de cada Estado y de cada Bloque de Estados; c) Concurrencia igualitaria de credos y de sociedades religiosas, en las que el convencimiento, el ejemplo y la libre adhesión (con la gracia de Dios, que a todos les es concedida) sean los que decidan las conciencias.

Si bien es cuestionable todo intento de interpretar el pasado a la luz del presente, convirtiendo a Las Casas, el fraile del siglo XVI, en un precursor de las modernas teorías discursivas (de Kant a Habermas), sí merece la pena resaltar los rasgos “singulares” de la “Apologética” en el contexto del quehacer y pensar de su tiempo.

II

La obra lascasiana se caracteriza en su conjunto por ser un consciente “correctivo” respecto a las hermenéuticas indiófobas e hispanocéntricas de quienes no pretendían sino “sancionar” intelectualmente el proceso de expansión basado en conquistas y encomiendas. En el mismo “argumento” introductorio, destinado a justificar una eventual impresión de la “Apologética”, nos comunica Las Casas (1992: 285) el sentido de su obra, escrita sobre todo para

cognoscer todas y tan infinitas naciones deste vastísimo orbe, infamadas por algunos que no temieron a Dios ni cuánto pesado es ante el juicio divino infamar un solo hombre . . ., publicando que no eran gentes de buena razón para gobernarse, carecientes de humana policía y ordenadas repúblicas.

Con su “Apologética”, Las Casas quiere demostrar “la verdad, que es en contrario” (1992: 285).

Los calumniadores de quienes habla Las Casas con frecuencia – y no siempre con pelos y señales por aquello de “a buen entendedor . . .” – se pueden dividir en dos grupos: al primero pertenecen conquistadores (Hernán Cortés, por ejemplo), misioneros (obispos como el franciscano Juan Cabedo o Quevedo y el dominico Tomás de Ortiz) y cronistas (Gonzalo Fernández de Oviedo) con experiencia directa en el Nuevo Mundo y que, por tanto, se tienen por “testigos oculares”; al segundo grupo pertenecen aquellos que (como el teólogo nominalista de París Juan Major, el humanista

¹ Especial mención merecen las ediciones de Juan Pérez de Tudela (Las Casas 1958), Edmundo O’Gorman (Las Casas 1967) y Vidal Abril Castelló et al. (Las Casas 1992).

Juan Ginés de Sepúlveda o el cronista Francisco López de Gómara) no han abandonado Europa, pero utilizan como fuentes los informes del primer grupo.

Las calumnias se basan en un doble prejuicio religioso y civilizador y hacen de los indios criaturas apenas capaces del cristianismo, bárbaros incivilizados o “esclavos de naturaleza”. El prejuicio religioso se refiere naturalmente a la “idolatría” que según la Biblia es “el principio, la causa y la culminación de todos los males” (Sab 14,27) y en los indios parece estar flanqueada además por la sodomía, los sacrificios humanos y el canibalismo, por lo que es absolutamente “inexcusable” (Rom 1,20).

El prejuicio civilizador se basa en la cosmovisión aristotélica: en el “determinismo cosmo- y psicológico”, según el cual los seres humanos, la fauna y la flora de determinadas regiones, como por ejemplo los trópicos, debido a las influencias cósmicas (clima, influencia del cielo, calidad de la tierra etc.) no pueden ser sino “inferiores”; y porque los cuerpos de tales seres humanos en comparación con el *homo europeus* están mal proporcionados, tienen que estarlo también sus espíritus, pues lo uno es reflejo de lo otro, de forma que la armonía exterior y la interior se hallan en íntima dependencia.² A pesar de los escritos apologéticos de Las Casas, la tesis de la “inferioridad” de los seres humanos, la fauna y la flora de América Latina estará después de moda en los círculos ilustrados (Raynal, Buffon, De Pauw etc.) del “siglo de las luces” (cf. Gerbi 1978, 1982). Incluso el infame Hegel hablará de la “inmadurez geográfica” del Nuevo Mundo, para caracterizar a renglón seguido a los indios sudamericanos de la siguiente forma:

La inferioridad de esos individuos en todos los aspectos, incluso en el tamaño, es absolutamente evidente (Hegel 1970: 107 s.).

Pero el humanismo aristotélico partía también de una especie de “determinismo político”, según el cual los grupos humanos, que hasta entonces no hubieran logrado una civilización en forma de polis (es decir con labradores, artesanos, gente de guerra, hombres ricos, sacerdocio o religión bien ordenada y jueces o buen gobierno), deberían ser considerados como “esclavos de naturaleza”, carentes de la capacidad para regirse a sí mismos y

por tanto destinados a ser tutelados por otros más inteligentes, a quienes también habrían de servir por su propio bien.³

Todos estos calumniadores tenían claro que los indios también eran “seres humanos”. Esto no fue realmente nunca objeto de duda, aunque lo afirmen los “eruditos a la violeta” de nuestros días. El grito de Antonio Montesino 1511 – “¿Estos, no son hombres?” (Las Casas 1994: 1762) – siempre se entendió como si los indios no fueran hombres de la misma clase que el *homo europeus*, es decir con los mismos derechos y obligaciones. Especialmente triste fue para Las Casas el hecho de que incluso algunos misioneros dominicos como Tomás de Ortiz defendieran lo contrario. Ortiz, que parece haber experimentado un profundo “choque cultural” al entrar en contacto con los indios de la costa de las perlas (Venezuela), leyó 1524 ante el Consejo de Indias un alegato con el título “Estas son las propiedades de los indios, por donde no merecen libertades”, que causó profunda impresión. Entre otras cosas nos dice en él:

Comen carne humana en la Tierra Firme; son sodomíticos más que generación alguna; ninguna justicia hay entre ellos . . . No son capaces de doctrina ni castigo: son traidores, crueles y vengativos, que nunca perdonan; inimicísimos de la religión. Son araganes, ladrones; son de juicios muy terrestres y bajos; no guardan fe ni orden . . . Son sucios: comen piojos y arañas y gusanos crudos doquiera que los hallan; no tienen arte ni maña de hombres . . . En fin, digo, que nunca crió Dios tan cocida gente en vicios y bestialidades, sin mixtura alguna de bondad o policía . . . Son insensatos como asnos, y no tienen en nada matarse (Anglería 1989: 440 s.).

Tal alegato, publicado 1530 por Mártir de Anglería, no era un caso aislado. El partido indiófilo entre los mendicantes logrará 1537 de Paulo III la bula “Sublimis Deus”, una especie de *magna charta* sobre la dignidad del indio como persona humana, exhortando a los europeos a tratarle como a igual, pero panfletos como el de Ortiz seguirán llegando al Consejo de Indias. El sereno Francisco de Vitoria leerá 1537–38 y 1539 sus famosas “Relecciones”, en las que no pone en duda que los indios son “hombres como nosotros”, pero los equipara generalmente a los niños y los rústicos o campesinos europeos (Vitoria habla en condicional, diciendo que, si es realmente así, podrán decirlo los que tienen experiencia con los indios, así que en cierto modo deja la pelota en el alero),

² Me limito naturalmente a una sucinta exposición de estas teorías aristotélicas y ptolómicas. Cf. sobre esto Pagden (1988: 29–87).

³ Así Aristóteles sobre todo en su “Política” (1,2: 1252b; 1,8: 1256b; VII,8: 1328b) y en su “Ética nicomaca” (VI: 1138b-145a).

con lo que necesitarían una especie de tutelaje hasta llegar a la edad madura o alcanzar el sano juicio (cf. Vitoria 1967: 28–31).⁴ Vitoria fue sin embargo el primero en superar el “determinismo cósmico”, centrando la discusión en las diferencias culturales de carácter histórico. Pero será Las Casas quien más claramente defenderá esta antropología cultural evolutiva.

Juan Ginés de Sepúlveda polarizará de nuevo la disputa del Nuevo Mundo en los años cuarenta, en la que interviene tanto por convencimiento intelectual como por “encargo” del lobby de los encomenderos, descontentos con las Leyes Nuevas. Llama incluso a los indios de las altas culturas andinas y mesoamericanas *homunculi* u homínidas esclavos de naturaleza, que apenas han logrado un aporte cultural digno de mención y que, por tanto y siguiendo a Aristóteles (Política 1,8: 1256b), pueden ser cazados como animales, si no se quieren someter voluntariamente al superbombre hispano, modelo de civilización y dechado de virtudes. Y si algunos parecen poseer suficiente habilidad como para ejercer con éxito ciertos oficios artesanos, no es esto óbice para la caracterización anterior; pues también algunos animales como las abejas y las arañas hacen con gran habilidad cosas que ningún hombre es capaz de imitar. Y el que los indios posean casas y un régimen de gobierno más o menos racional no hace sino mostrar que no son meros osos o monos carentes de toda racionabilidad. En cuanto “esclavos de naturaleza” deberían estar contentos de ser gobernados por los españoles, pues sólo así podrán desarrollarse hasta alcanzar el grado de “civilizados” (Sepúlveda 1984: 35 ss.).⁵ Pero el lenguaje utilizado por Sepúlveda despierta en el lector la razonable duda de que los indios para el insigne humanista pudieran ser algún día algo más que abejas y arañas “bípedas”.

En el prólogo de su “Hispania victrix”, Francisco López de Gómara resaltarán en 1552, después de la disputa entre Sepúlveda y Las Casas, que los indios, salvo el color de la piel, pertenecen a la misma clase de seres humanos que los europeos, pues si fueran animales salvajes o monstruos no podrían descender de Adán, como de hecho es (era muy difícil cuestionar esto después de la bula “Sublimis Deus” arriba mencionada). Pero en el

mismo prólogo defiende el autor la tesis de la inferioridad de la fauna y la flora del Nuevo Mundo, así como también que los indios, por sus inenarrables pecados contra la ley divina y natural, son todos “esclavos de naturaleza” (López de Gómara 1946: 156).

Como se ve, aunque la unidad del género humano no fue puesta seriamente en duda, los indios fueron considerados por muchos como una parte inferior de la humanidad. Sólo si tenemos esto bien presente, podemos comprender la tenacidad, perseverancia y fortaleza de Las Casas por demostrar en su “Apologética” “la verdad, que es en *contrario*”.

El método del que se sirve Las Casas es deductivo, inductivo y comparativo al mismo tiempo: *deductivo*, porque partiendo del iusnaturalismo universalista, de las teorías de un Aristóteles “tomista” y de lo mejor de la teología cristiana, Las Casas logra interpretar las culturas amerindias de una forma muy diferente a los “calumniadores” arriba mencionados; *inductivo*, porque para realizar una tal interpretación se sirve del inmenso material etnográfico recogido empíricamente por misioneros, sobre todo por los franciscanos de Nueva España, en contacto diario con las culturas amerindias; y finalmente *comparativo*, porque confrontará lo deductiva e inductivamente “comprendido” con las informaciones disponibles acerca de las culturas de la antigüedad precristiana del Viejo Mundo – sobre todo con las “clásicas” de los griegos y romanos (y egipcios), que servían de espejo, de norma y canon al humanismo renacentista –, para resaltar al final la superioridad de las culturas amerindias en lo tocante a una vida conforme a la ley natural, si bien no alcanzaron el grado de civilización de la sociedad cristiana que para Las Casas, como para todos los pensadores eurocristianos de su tiempo, era la “sociedad más perfecta y civilizada”.

Gracias a la mencionada unión del material etnográfico empírico con una teoría hermenéutico-antropológica (de carácter iusnaturalista y aristotélico-tomista) y una dimensión comparativa, la “Apologética” puede ser considerada como la “primera etnografía cultural comparativa” en la época de los descubrimientos.

III

El aspecto más interesante de la “Apologética” consiste en la “nueva interpretación” de las culturas amerindias que Las Casas consigue basándose precisamente en las teorías hermenéuticas disponibles en su tiempo.

4 Sobre Vitoria cf. Pagden (1988: 89–153) y Castilla Urbano (1992).

5 Lo mismo repite Sepúlveda después de la muerte de Las Casas en su obra tardía “De regno” (1571), cf. Sepúlveda (1963: 29–125, 34 ss.).

Se puede decir que Las Casas parte de dos constantes antropológicas de valor universal: del deseo natural hacia el verdadero de Dios y de la naturaleza política del hombre. Basándose en estos presupuestos, Las Casas interpreta toda clase de “religiosidad” (incluyendo la idolatría y los sacrificios humanos) en clave positiva como expresión de dicho deseo natural hacia el verdadero Dios y no en clave “bíblica” como un fenómeno satánico inexcusable; y detrás de cada cultura amerindia intuye Las Casas un comportamiento racional, lo mismo que estructuras sociales de una auténtica polis, es decir una forma de civilización, aunque a primera vista las culturas amerindias nos parezcan “bárbaras”.

En este contexto hay que resaltar que Las Casas puede utilizar a Aristóteles para refutar a los humanistas aristotélicos de su tiempo sólo porque le subordina al universalismo iusnaturalista y al dogma cristiano de la similitud divina de todo ser humano. En suma: al reinterpretar las culturas amerindias, Las Casas esboza una “antropología de la fe” (cf. Delgado 1995) bajo la perspectiva escatológica, es decir, teniendo en cuenta que el fin ideal de todo ser humano consiste en haber sido creado para la salvación, provisto para ello por la (sabia y suave) divina providencia de libre albedrío y conocimiento racional. Veamos un ejemplo de dicha “antropología de la fe”.

La “Política” de Aristóteles es, como se dice comúnmente, “la primera teoría discursiva de lo político en el pleno sentido de la palabra” (Höffe 1987: 261). Si prescindimos de que dicho libro fue escrito entre otras cosas para fundamentar racionalmente el dominio de los helenos sobre los bárbaros asiáticos o “esclavos de naturaleza” en medio de la expansión conquistadora de Alejandro Magno,⁶ entonces podemos decir benévolamente que Aristóteles en el fondo aboga por “una visión diferenciada de las formas de gobierno” (desde la tiranía despótica hasta el gobierno de la polis ideal, que es un gobierno sobre personas libres y dirigido al bien común, excluyendo por tanto toda opresión política y explotación económica) y esboza una “antropología cultural”, “que culmina en la tesis central de la naturaleza política del ser humano”; dicha naturaleza está presente en el ser humano “primero solo en potencia y sólo después de un proceso de desarrollo sale a la luz poco a poco” (Höffe 1987: 262–268).

⁶ Cf. Aristóteles, “Política” (1,2: 1252b): “Por eso dicen los poetas: ‘Es correcto que el heleno domine a los bárbaros’, para decir con ello que un bárbaro de naturaleza y un esclavo son lo mismo.”

Pero mientras Aristóteles excluye de dicho proceso generalmente a los “bárbaros” o “esclavos de naturaleza”, pues les falta la prudencia (económica, monástica y política) o capacidad racional imprescindible tanto para el autogobierno como para el gobierno de la polis, Las Casas está convencido de que las excepciones de dicha “naturaleza política” del ser humano son rarísimas y aparecen además lo mismo entre los “civilizados” que entre los “bárbaros”.

Todos los seres humanos se hallan por tanto *ab initio* dentro de un proceso histórico hacia la “civilización” y la “fe”. Las diferencias empíricas, es decir, el por qué unos alcanzan esa meta antes que otros, se deben en esta antropología evolutiva a causas “histórico-culturales” y no a determinismos naturales. De no ser así, se habría equivocado la providencia divina, que en principio ha dotado a todos los seres humanos con lo necesario para su salvación: con capacidad racional y libre albedrío.

Todo esto no es, como dicen sus detractores, signo de su incapacidad para servirse de una visión diferenciada de los seres humanos y sus culturas, pues Las Casas nos dice con frecuencia que entre los indios también hay diferentes grados de cultura y civilización (desde los cazadores y recolectores nómadas hasta las culturas sedentarias de los Andes y Mesoamérica). Es más bien signo de una fundamental “antropología de la fe” que parte en principio de la capacidad de raciocinio y libertad, de la igualdad, bondad y perfectibilidad de todos los seres humanos, pues para todos vale el fin escatológico de haber sido creados a imagen y semejanza de Dios.

Con ayuda de Cicerón y de Tomás de Aquino puede proclamar Las Casas su “antropología de la fe” (1992: 537) en el siguiente manifiesto:

Así que todo linaje de los hombres es uno y todos los hombres, cuanto a su creación y a las cosas naturales, son semejantes y ninguno nace enseñado . . . Todas las naciones del mundo tienen entendimiento y voluntad y lo que de ambas potencias en el hombre resulta, que es el libre albedrío, y, por consiguiente, todas tienen virtud y habilidad o capacidad e a lo bueno inclinación natural para ser doctrinadas, persuadidas y atraídas a orden y razón y a leyes y a la virtud y a toda bondad.

Se puede considerar esto un “deseo piadoso”, una “utopía ingenua”, falsificada a diario por la cruda realidad del mal. Pero esto no desmorona la “antropología de la fe”, pues Las Casas, a pesar del optimismo antropológico (tan tomista) de que hace gala respecto a las culturas amerindias, conocía muy bien (como Pablo y Agustín: en su propia exis-

tencia antes y después de la conversión) el poder del “pecado”. Esta cruda realidad no convierte su “manifiesto antropológico” en algo absurdo, como tampoco los continuos atropellos de los derechos humanos significan que la “Declaración universal de los derechos humanos” carezca de sentido. Lo importante es que Las Casas, recurriendo al iusnaturalismo universalista y a la teología cristiana de la creación, defiende de forma paradigmática una visión del ser humano (de todo ser humano) que, en principio, concede a cada cultura dentro de la comunidad universal un puesto en condiciones de igualdad. Una tal visión del ser humano (y no las cosmovisiones precolombinas en las que el concepto de “hombre” no superaba los límites de la propia tribu o sociedad) es la condición fundamental de un orden mundial postcolonial y solidario como el que se intenta construir hoy (por lo menos al nivel de las declaraciones de principios).

IV

Empero conviene también resaltar que la “Apologética” no está libre de una “idealización compensadora” de las culturas amerindias, pues Las Casas no sólo se limita a desmontar las calumnias de los humanistas aristotélicos con argumentos empíricos objetivos, sino que se empeña siempre en demostrar “lo contrario”: que los indios (de las altas culturas) son incluso políticamente más prudentes y están mejor capacitados para una auténtica vida cristiana que los habitantes del Viejo Mundo. En suma: opone a la calumnia la idealización y se convierte así (por cierto: muy a su pesar) en una fuente de primera mano para los “indigenistas” y “nativistas” contemporáneos.

Esto nos conduce finalmente a la pregunta de si Las Casas – al sustituir el prejuicio negativo de los detractores indiófobos por un prejuicio positivo, cual abogado de la causa indígena – prefigura el mito ilustrado del “buen salvaje”, como dicen no pocos investigadores.⁷ Pero esto sólo se puede afirmar, si se distingue bien entre el “buen indio” de Las Casas y el “buen salvaje” de la Ilustración y el Romanticismo.

En la época humanista de los descubrimientos nos encontramos con muchos motivos que ya aparecieron a la sombra de las antiguas expansiones de griegos y romanos: así, por ejemplo, el mito de “La

Edad de Oro”,⁸ que, si bien no contrapone naturaleza y cultura, si concibe por lo menos la historia de la cultura como una especie de “decaimiento” a partir de una época primitiva llena de felicidad y armonía.⁹ Algunos aspectos de dicho “primitivismo” aparecen, desde luego, en Las Casas como también en el mismo Cristóbal Colón y sobre todo en los franciscanos de Nueva España (Motolinía, Mendieta) y en Vasco de Quiroga.¹⁰ Todos ellos alaban a los indios en tonos que los convierten cuasi en un “genus angelicum”, como si fueran algo parecido a los primeros cristianos de los Hechos de los Apóstoles (2,42–47):

... pues sólo tomando de este mundo lo que necesario les era para vivir lo tenían en abundancia, sin cuidados y sin zozobras, sin pendencias y sin tomar a nadie lo suyo, antes en toda quietud y sosiego, amor y paz y en alegría vivían (Las Casas 1992: 487).

Pero, al mismo tiempo, Las Casas añade con toda claridad: “¡oh qué gentes eran éstas tan bienaventuradas si cognoscieran a Dios!” (1992: 487).

Mientras al “buen salvaje” de los ilustrados no le falta nada, Las Casas, con todo su primitivismo renacentista, ve en la fe cristiana una “perfección” necesaria de la naturaleza humana. También en este punto es, por tanto, un “antropólogo de la fe” de talante “tomista”: bien es cierto que realza

8 En el siglo XVI no había sólo un renacimiento humanista de la cultura clásica, sino también, sobre todo en Alemania, Inglaterra y Francia, una visión “romántica” de las culturas prerromanas de los germanos, bretones y celtas o galos, en las que se ve el origen del propio “sentimiento nacional”; cf. Maier (1995). Algo semejante tendrá lugar en América Latina entre criollos e indigenistas a partir de 1750.

9 Algunos humanistas, como Amerigo Vespucci, sugerían también una contradicción entre naturaleza y cultura, que despertaría la irónica pluma del insigne humanista Juan Luis Vives. En su obra “De concordia et discordia in humano genere”, impresa en 1529, se encuentra este jocoso comentario: “Cuentan nuestros navegantes que en la India existen algunos pueblos que, entre los bienes de esta vida, ponen la concordia con carácter exclusivo y que en el caso de que entre dos estalle la enemistad, por tan honrado se tiene al que primero insinúa proporciones de paz, como entre nosotros ese mismo se considera vilipendiado y menguado. ¡Cuánto más sabios son ellos, adoctrinados por sólo el magisterio de la Naturaleza, que nosotros, ahitados y regoldando letras y libros y haciendo aplicación abusiva y sacrílega al mal de la filosofía bajada del cielo! ¿Será que a aquellos indios los hizo la Naturaleza más semejantes a Dios que a nosotros la formación cristiana?” (Vives 1948: 167). Sobre el “Buen salvaje” cf. también Kohl (1981) y Bitterli (1976).

10 Cf. Delgado (1992). La idealización de los indios como perfectos cristianos en potencia implica también, sobre todo en los franciscanos, una velada crítica de la decadente cristiandad del Viejo Mundo.

7 Cf. Abellán (1976), Losada (1980, 1986), y Maravall (1974). Una poco más matizada es la postura de Milhou (1994).

en los indios basta límites idealizadores el carácter cooperante-social y no el conflictivo (Aristóteles, Hobbes) de la naturaleza humana, pero sabe con la tradición tomista que la gracia divina no destruye la naturaleza humana, sino que la presupone y perfecciona (*gratia supponit naturam* y *gratia perficit, non destruit naturam*).

Bibliografía

Abellán, José Luis

1976 Los orígenes españoles del mito del “buen salvaje”. Fray Bartolomé de las Casas y su antropología utópica. *Revista de Indias* 36: 157–179. [Reproducción en: J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*. Vol. 2: La edad de oro; pp. 407–428. Madrid 1986]

Abril Castelló, Vidal

1992 Los derechos de las naciones según Bartolomé de Las Casas y la Escuela de Salamanca. En: V. Abril Castelló et al. (eds.), *Bartolomé de Las Casas*. Obras completas. Vol. VI; pp. 15–181. Madrid.

Anglería, Pedro Mártir de

1989 *Décadas del Nuevo Mundo*. Madrid: Ediciones Polifemo.

Bitterli, Urs

1976 Die “Wilden” und die “Zivilisierten”. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung. München.

Castilla Urbano, Francisco

1992 El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano. Barcelona.

Delgado, Mariano

1992 Die “Franziskanisierung” der Indios Neu-Spaniens im 16. Jahrhundert. *Stimmen der Zeit* 210: 363–376.
1995 Las Casas als “Anthropologe des Glaubens”. In: M. Delgado (Hrsg.), *Bartolomé de Las Casas*. Werkauswahl. Bd. II: Historische und ethnographische Schriften. (Mit Studien von Hans-Joachim König, Johannes Meier und Michael Sievernich); pp. 327–342. Paderborn.

Gerbi, Antonello

1978 La naturaleza de las Indias Nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo. México.
1982 La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750–1790. México. [3a edición]

Hanke, Lewis

1949 *Bartolomé de Las Casas, pensador político, historiador, antropólogo*. La Habana.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

1970 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt. (Werke, 12)

Höffe, Otfried

1987 *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*. Frankfurt.

Kohl, Karl-Heinz

1981 *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*. Berlin.

Las Casas, Bartolomé de

1958 *Apologética Historia Sumaria*. En: J. Pérez de Tudela (ed.), *Bartolomé de Las Casas. Obras escogidas*. Vols. III y IV. Madrid. (Biblioteca de autores españoles, 105 y 106)
1967 *Apologética Historia Sumaria*. Edición y estudio preliminar de Edmundo O’Gorman. 2 vols. México. [Reproducción facsímil México 1971]
1992 *Apologética Historia Sumaria*. In: V. Abril Castelló et al. (eds.), *Bartolomé de Las Casas. Obras completas*. Vols. VI, VII y VIII. Madrid.
1994 *Historia de las Indias*. En: I. Pérez Fernández et al. (eds.), *Bartolomé de Las Casas. Obras completas*. Vol. V. Madrid.
1995 *Carta a los dominicos de Chiapa y Guatemala (1564)*. En: P. Castañeda et al. (eds.), *Bartolomé de Las Casas. Obras completas*. Vol. XIII. Madrid.

López de Gómara, Francisco

1946 *Hispania victrix*. Primera y segunda parte de la historia general de las Indias En: E. de Vedia (ed.), *Biblioteca de autores españoles. Historiadores primitivos de Indias*. Vol. 1; pp. 155–455. Madrid. (Biblioteca de autores españoles, 22)

Losada, Ángel

1980 Consideraciones sobre la teoría del “Buen Salvaje” y sus fuentes españolas de los siglos XVI y XVII, en especial Colón, Mártir de Anglería, Las Casas, Vives, Guevara y Coreal. In: *Atti del Secondo Convegno Internazionale di Studi Americanistici*; pp. 549–593. Genua.
1986 La doctrina de Las Casas y su impacto en la ilustración francesa (Voltaire, Rousseau . . .). En: *El quinto centenario de Bartolomé de Las Casas*; pp. 169–181. Madrid.

Maier, Bernhard

1995 Der keltische Standpunkt. Vom Umgang mit der europäischen (Vor-) Geschichte. *Orientierung* 59: 46–48.

Maravall, José Antonio

1974 Utopía y primitivismo en Las Casas. *Revista de Occidente* 141: 311–388.

Milhou, Alain

1994 Die Neue Welt als geistiges und moralisches Problem (1492–1609). In: H. Pietschmann (Hrsg.), *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas*. Bd. 1: Mittel-, Südamerika und die Karibik bis 1760; pp. 274–296. Stuttgart.

Pagden, Anthony

1988 *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid.

Sepúlveda, Juan Ginés de

1963 Del reino y los deberes del rey. En: Á. Losada (ed.), *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*; pp. 29–125. Madrid.
1984 *Demócrates segundo – o de las justas causas de la guerra contra los Indios*. Edición de Ángel Losada. Madrid.

Vitoria, Francisco de

1967 *Relectio de Indis*. Madrid. (Corpus hispanorum de pace, 5)

Vives, Juan Luis

1948 *Obras completas*. Edición de Lorenzo Riber. Vol. II. Madrid.

