

La Española y Cumaná: producción y colonialidad en Bartolomé de las Casas

MARCO AMBROSI DE LA CADENA

Université Catholique de Louvain
Louvain-la-Neuve, Bélgica

DOI: 10.36446/rlf440

I 199

Resumen: El artículo analiza el llamado *esquema comunitario* de Bartolomé de las Casas para la evangelización y organización indígena, desarrollado en sus proyectos tempranos ante las cortes españolas: el *Memorial* de 1516, *La Española* de 1517 y *Cumaná* de 1518. Así, se abordan dos líneas de discusión: primero, la relevancia de la producción y la expansión colonial en dichas propuestas; segundo, un análisis crítico de la condición del indio, enfatizando tres aspectos: su corporalidad y potencialidad; la obligación imperial de la conversión indígena; y los discursos del *buen salvaje* y del *buen colono*. En conclusión, sin restar importancia a su defensa de los indígenas, el pensamiento temprano de Las Casas contribuyó a la consolidación de un proyecto civilizador colonial eurocéntrico.

Palabras clave: indio, colonización, Cumaná, La Española, *buen colono*.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 51 N°2 | Primavera 2025

La Española and Cumaná: Production and Coloniality in Bartolomé de las Casas

Abstract: The article examines Bartolomé de las Casas's so-called "communitarian scheme" for Indigenous evangelization and organization, as outlined in his early proposals to the Spanish Crown: the *Memorial* in 1516, *La Española* in 1517, and *Cumaná* in 1518. Two discussions are presented: first, the significance of production and colonial expansion in these initiatives; second, a critical analysis, focusing on three aspects — the Indigenous body and potency, the imperial obligation to convert, and the discourse of the *noble savage* and the *virtuous colonizer*. The article concludes that, despite Las Casas's leading role in defending indigenous peoples, his early thought contributed to the consolidation of a Eurocentric civilizing project.

Key-words: *indio*, colonization, Cumaná, La Española, virtuous colonizer.

1. Introducción

200 |

Este artículo analiza los proyectos de Bartolomé de las Casas para la colonización pacífica de las poblaciones indígenas de la isla Española y de la región de Cumaná, presentados en las cortes españolas entre 1516 y 1518. La discusión se estructura en dos secciones principales. Primero, se desarrolla una revisión histórica de las propuestas del *Memorial* de 1516, *La Española* de 1517 y *Cumaná* de 1518, que pretendían constituir comunidades entre indígenas y colonos españoles a fin de promover una evangelización pacífica y la organización productiva de los indios, y al mismo tiempo legitimar la autoridad del rey sin recurrir a la violencia. La segunda sección presenta igualmente dos partes: primero, una discusión sobre el rol preponderante de la producción en los proyectos lascasianos; segundo, una revisión crítica de la condición del indio en aquellas iniciativas, enfatizando tres aspectos: la corporalidad y potencialidad del indígena; la obligación imperial de la conversión indígena; y el discurso del *buen salvaje* que dio lugar a la representación del *buen colono*. En conclusión, sin desconocer el rol protagónico de Bartolomé de las Casas en la defensa del indio, se sugiere que su pensamiento temprano contribuyó a la consolidación de un proyecto civilizador colonial eurocéntrico.

2. El esquema comunitario de Bartolomé de las Casas

En esta primera sección se revisan, brevemente, las principales características de tres proyectos de organización indígena que Bartolomé de las Casas presentó en las cortes españolas entre 1516 y 1518: el *Memorial* de 1516, *La Española* de 1517 y *Cumaná* de 1518. Estas propuestas corresponden a lo que Gutiérrez (1993) denomina el “esquema comunitario” de Las Casas, propio de su periodo temprano de pensamiento. La información consultada procede, principalmente, de las obras del propio fraile dominico, sustentadas con fuentes primarias del Archivo General de Indias y con literatura especializada. Conviene precisar que esta sección no pretende ofrecer una exposición histórica exhaustiva, sino aportar los elementos necesarios para un análisis crítico de dichos proyectos.

2.1. El Memorial de 1516: el inicio del esquema comunitario

A finales de 1515, Bartolomé de las Casas regresó a España para solicitar a Fernando II reformas para mejorar las condiciones de los indios en las Antillas. La iniciativa no prosperó debido a la muerte del rey a inicios de 1516. Sin embargo, el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros y el embajador Adriano de Utrecht —encargados de la corte hasta la coronación de Carlos V— recibieron del clérigo un informe¹ sobre el estado de las islas La Española, San Juan, Cuba y Jamaica, donde los *naturales* eran tratados “inhumanamente” por el incumplimiento de leyes y cédulas reales² por parte de los colonizadores. Ante ello, el cardenal Cisneros solicitó a Las Casas presentar una solución, quien respondió con el *Memorial de remedios para las Indias* ([1516] 1958b), su primera propuesta referente a la creación de poblados destinados exclusivamente a la organización y conversión de los indios, estrategia conocida como el “esquema comunitario” de Las Casas (Gutiérrez 1993). El documento contiene catorce recomendaciones (*remedios*) que, en resumen, proponen suspender el trabajo indígena forzado y crear, por separado, comunidades de indios y villas de españoles en las Antillas. El objetivo principal era eliminar los repartimientos³, que estaban despoblando las islas, y

I 201

¹ La información entregada por Bartolomé de las Casas a la corte se resume en el extracto “Representación a los regentes Cisneros y Adriano” (de las Casas [1516] 1958a).

² Seguramente, Las Casas buscaba enfatizar el incumplimiento de las leyes de Burgos redactadas en 1512 y las denominadas leyes de Valladolid de 1513.

³ Sistema de explotación que consistía en repartir indiscriminadamente los pobladores de

sustituírlos por el trabajo colectivo de los *naturales* en labranzas y minas de oro bajo el control de mayordomos o ministros asalariados. Como compensación por la pérdida de las encomiendas, los colonizadores recibirían parte de las ganancias producidas por los indios que previamente tenían a su cargo, mientras que el rey podía tener “veinte negros o [sic] otros esclavos en las minas, porque se cogerá mucho más oro que [...] teniendo doblados indios” (de las Casas [1516] 1958b: 9).

La comunidad indiana ideada por Las Casas se fundamentaba en una compleja estructura socio(bio)política orientada tanto a la instrucción en la fe y costumbres españolas como a garantizar condiciones mínimas de vida y trabajo para los indios. En ese sentido, cada pueblo debía contar con un boticario, un cirujano, un procurador de indios para defenderlos de cualquier agravio, un bachiller de gramática para la enseñanza de niños, y diez clérigos repartidos en caseríos, minas y labranzas. Igualmente, cada poblado debía contar con unos 40 labradores “que hay muchos en España padeciendo, con sus mujeres y niños”, con el fin de convivir con los indios e introducirlos en los oficios y costumbres, así como, “mezclarse casándose los hijos de los unos con los otros”. Así, una vez instruidos y convertidos “los indios fueran hábiles para vivir para sí y regirse y para que a S.A. sirvan con lo que los vasallos suelen servir” (de las Casas [1516] 1958b: 7). Adicionalmente, Las Casas proponía eliminar todas las leyes contrarias a los indios, suprimir los cargos previos de los españoles y comunicar a los indios las nuevas disposiciones del rey en sus lenguas propias. Esta última medida buscaba responder la práctica de leer en castellano el denominado *Requerimiento*, una acción que tenía lugar antes de iniciar unilateralmente una incursión en un poblado indígena.

Si bien el *Memorial* fue inicialmente bien recibido en la corte, el Cardenal Cisneros, junto con el embajador Adriano, Las Casas y algunos miembros del Consejo Real —entre ellos Juan López de Palacios Rubios⁴— redactaron una nueva versión, esta vez con directrices para los hermanos Jerónimos, responsables entonces de reformar las Indias.⁵ Así, se elaboró la *Instrucción para los padres Jerónimos para poner en libertad a los indios* (ver de las Casas [1527-1559] 2017: 123-130).⁶ El documento ordenaba la fundación

los territorios conquistados a colonizadores, quienes los sometían a extenuantes jornadas de trabajo a cambio de alimentación y vivienda, aspectos que se cumplían parcial o deplorablemente.

⁴ Escritor del *Requerimiento* en 1512.

⁵ Para mayor información histórica de este evento ver Jáuregui y Solodkow 2024, Cap. V.

⁶ Todas las referencias a la *Historia de las Indias* [1527-1559] se refieren al Volumen III de la edición de Agustín Millares Carlo (2017).

de poblados con 300 indios en lugares que cuenten con agua, buena tierra y cercanos a las minas para facilitar el trabajo sin arriesgar las vidas de los *naturales*. Además, se debía edificar iglesia, hospital, plaza central, caminos, y un fuerte para el cacique local. Conscientes de la importancia de las jerarquías locales y a fin de aprovecharlas, la *Instrucción* otorgaba a los caciques la responsabilidad de controlar el trabajo de los indios y la posibilidad de que cacicas o sus hijas puedan contraer matrimonio con los colonos para que “presto” los caciques fueran españoles. Para la conversión de los indios, cada pueblo debía contar con un clérigo para la prédica y los servicios y con un sacristán indio responsable de alfabetizar y catequizar a los niños. Finalmente, el dominio real de dichos poblados se garantizaba mediante tres o cuatro administradores españoles a cargo de los esclavos y las armas, con el fin de proteger la evangelización, la policía y los trabajos designados a los indios.

A diferencia de las comunidades indígenas propuestas en el *Memorial*, como sugieren Jáuregui y Solodkow (2024), la *Instrucción* proponía mantener los repartimientos y encomiendas bajo un cogobierno español-indígena, planteando un esquema gradual de alternativas: idealmente una “república independiente tributaria”, alternativamente una “reducción voluntaria de indios en poblados semiautónomos”, o en su defecto la continuación de la “encomienda regida por las Leyes de Burgos”. No obstante dichas previsiones, este primer intento de reorganizar a los *naturales* fracasó debido a que los Jerónimos a su llegada a las Indias respaldaron el régimen encomendero sin aplicar la *Instrucción*, provocando una fuerte confrontación con Las Casas, ya entonces nombrado como Protector de los Indios.⁷

I 203

2.2. La Española: una promesa interesante para el rey

Las Casas regresó por segunda ocasión a España en 1517, poco después de la ascensión de Carlos V. El monarca al conocer la situación de las Antillas encargó a su canciller Jean le Sauvage redactar, junto con el clérigo andaluz, un nuevo documento para solucionar la “desgracia” de las Indias. Así, en la *Instrucción* entregada en 1516 a los Jerónimos se incluyeron “algunas cosas para el bien y la vivienda de los españoles, y para los [indios] que consiguiesen su total libertad” (de las Casas [1527-1559] 2017: 175). Esta propuesta que denominamos *La Española* continuaba el *esquema comunitario*

⁷ Precisamente, fue el cardenal Cisneros, quien, en reconocimiento a las acciones emprendidas por Las Casas para mejorar las condiciones de los naturales, lo nombró Protector de los Indios en 1516 (de las Casas [1527-1559] 2017: 135).

lascasiano y contemplaba repoblar dicha isla⁸ con 3000 labradores asalariados del rey, sustituyendo el trabajo de los indios por diez o doce esclavos⁹ para cada habitante español. Adicionalmente, en Tierra Firme¹⁰, el plan incluía construir fortalezas con treinta hombres en las costas para “trocar” oro, plata, perlas y piedras preciosas, conjuntamente con clérigos para evangelizar e “ir ganando la amistad de los indios y [...] fácilmente se pudieran ganar y atraer á que de su propia voluntad se le subyectaran [sic] y dieran [...] obediencia [al rey]” (de las Casas [1527-1559] 2017: 177).

Esta iniciativa fue del agrado de Carlos V quien brindó todas las facilidades para su ejecución, “hiciéronse [sic] muchas cartas y provisiones, cuantas el Clérigo pidió, y diósele [sic] todo el favor y autoridad y personas que lo acompañasen” (de las Casas [1527-1559] 2017: Cap. CV). De esta forma, el 10 de septiembre de 1518 se emitieron instrucciones a Las Casas para reclutar labradores para la “bondad y felicidad” de la Isla Española, quienes se dedicarían a granjerías y al cultivo de cañafistula y algodón para que así “se pueble y ennoblezca la isla y los indios naturales se sujeten a la santa fe católica” (AGI, I, 419, L.7, f. 746v-747v). Pocos días después, el 20 de septiembre, una nueva cédula real ordenaba cumplir lo “prometido de juntar [600] indios en pueblos [...] para que puedan tener capacidad, civilidad y policía ordenada, así tendrán libertad sin ser entregados en encomiendas a los españoles” (AGI, I, 419, L. 7, f. 767v-768r).

El reclutamiento de labradores españoles quedó en manos de Luis de Berrio, seleccionado como asistente por el propio Las Casas y ratificado bajo salario por cédula del rey¹¹ (AGI, I, 419, L. 7, f. 769r-769v). Sin embargo, una disputa entre ambos llevó a Berrio a reunir arbitrariamente a 100 labradores y enviarlos desde la Casa de Contratación de Sevilla a La Española (AGI, I, 420, L.8, f. 147v-148v). Poco después de su llegada, dichos labradores sufrieron grandes “peligros y trabajos” por no conocer la isla, muchos enfermaron, otros murieron y quienes sobrevivieron se dedicaron a “taberneros”, “otros vaqueros y a robar indios” (de las Casas [1527-1559] 2017: Cap. CV).

⁸ Territorios que, actualmente, constituyen Haití y República Dominicana.

⁹ Al momento de definir un número de esclavos para la licencia, por recomendación de la Casa de Contratación de Sevilla, se determinó que se requerían 4000 esclavos para las Antillas. La licencia será finalmente adquirida por marinos genoveses en 25.000 ducados, quienes obtendrán amplias ganancias, acción de la cual, Las Casas se recrimina años después (ver de las Casas [1527-1559] 2017: Cap. CII).

¹⁰ A inicios del siglo XVI el llamado Reino de Tierra Firme incluía los territorios del norte de América del Sur y la costa caribeña de América Central.

¹¹ Incluso existen múltiples cédulas que solicitan para Berrio las mismas atenciones y facilidades otorgadas a Las Casas.

De este modo, Bartolomé de las Casas no logró cumplir su promesa ante Carlos V de repoblar La Española, ya que nunca viajó con los labradores, quienes, por su parte, perdieron interés en la misión apenas llegaron al Nuevo Mundo. Cabe destacar que, en esta ocasión, el proyecto lascasiano contó con el pleno respaldo del rey, quien dispuso con una inusual agilidad amplios recursos y facilidades para su ejecución. Esto se debió, probablemente, a que La Española representaba para la corona una *promesa* atractiva, no solo por los recursos ofrecidos sino también por la posibilidad de recuperar territorios que se estaban *echando a perder* por la ambición y abuso de los conquistadores. Tras este segundo fracaso, Las Casas no volvería a contar con el mismo nivel de apoyo político y económico del rey, como revisamos a continuación.

2.3. Cumaná: una nueva oportunidad para el esquema comunitario

Durante las gestiones del proyecto de *La Española*, Las Casas recibió una carta de fray Pedro de Córdoba, un dominico que predicaba desde 1515 en la región de Cumaná –actual costa noreste de Venezuela– en la que relataba las dificultades de su misión evangelizadora causadas por las acciones y omisiones de los padres Jerónimos. Por ello, le solicitaba que intercediera, en su calidad de Protector de los Indios, en la corte y ante el rey para obtener una concesión de 100 leguas en Tierra Firme, restringidas a conquistadores y comerciantes, con el fin de continuar pacíficamente la evangelización indígena junto a frailes dominicos y franciscanos. Ahora bien, es probable que esta petición influyera para que Las Casas cambiara de opinión sobre La Española y prefiriera apuntar a Tierra Firme, especialmente porque la zona de Cumaná presentaba entonces mejores condiciones sociodemográficas que las Antillas. Aunque a criterio de López de Gómara ([1552] 1941), acérrimo opositor de Las Casas, el verdadero interés por esos territorios radicaba en la fertilidad de la tierra, la humildad de los indios y, particularmente, la abundancia de perlas.

Así, a finales de 1518, Las Casas solicitó a Carlos V implementar su esquema comunitario en la región de Cumaná. Inicialmente, la petición fue rechazada por el obispo Rodríguez Fonseca –presidente del Consejo de Indias– alegando que dichas tierras estarían perdidas y no serían de provecho para el rey. En respuesta, el clérigo reformuló el plan inicial de *La Española* para ofrecer, en esta ocasión, un proyecto que demandaba una baja inversión de la corona a cambio de grandes réditos. El nuevo proyecto consistía en apelar al “interés temporal” de cincuenta financistas privados para adquirir carabelas, provisiones y cosas de Castilla para “trocar” con los indios (de las Casas [1527-1559] 2017: 278). En recompensa estas personas “modestas y

I 205

sujetas a la razón” obtendrían autorización para pescar perlas, extraer oro de minas, poseer “esclavos negros” y exenciones tributarias. Como contrapartida, el rey recibiría: 1) la sujeción de 10.000 indios en dos años; 2) tributos anuales progresivos; 3) la fundación de tres villas con cincuenta españoles en cinco años; 4) información sobre minas de oro y 5) la pacificación gratuita de la región. Sin embargo, esta estrategia de persuadir el “interés temporal” del emperador con bienes y riquezas nunca terminó de agradar a Las Casas pues, como él mismo señaló, “Cristo y el evangelio eran comprados” ([1527-1559] 2017: 309).

A diferencia de *La Española*, la aprobación del proyecto de *Cumaná* tardó dos años. Recién el 19 de mayo de 1520, Carlos V autorizó la concesión de 300 leguas de la costa del Mar del Norte, desde Paria hasta Santa Martha, incluyendo 2.000 o 3.000 leguas al interior de la región de Cumaná (AGI, PAT, 252, R. 3). De este modo, y a pesar del arrepentimiento, Las Casas zarpó el 11 de noviembre de 1520 desde Sanlúcar de Barrameda acompañado por unas 200 personas, arribando a San Juan –actual Puerto Rico– el 10 de enero de 1521. Poco después de su llegada, la tripulación enfrentó dificultades con autoridades, oficiales y colonizadores, quienes intentaron boicotear la expedición, incluso destruyendo su navío y persuadiendo a los integrantes a abandonar el proyecto.¹² Ante esta situación, Las Casas organizó una misión conformada por su persona, el contador real Miguel de Castellanos, unos pocos criados y labradores para iniciar el proyecto de *Cumaná*. Entre julio y agosto de 1521, el grupo desembarcó en Nuevo Toledo, poblado apenas fundado por fray Juan de Garceto, quien ya predicaba en los territorios concedidos por el rey con un grupo de misioneros franciscanos (de las Casas [1527-1559] 2017; Pérez Fernández 1995; Quintana 1943).

La misión lascasiana nunca contó con el apoyo de la población local, a pesar de los múltiples intentos por entablar un diálogo a través de una india llamada María, que actuaba como intérprete. Según Las Casas, la resistencia indígena se debía a los constantes asedios por parte de colonizadores en la región en busca de oro, perlas, agua y esclavos. Por ello, apenas cinco meses después de su llegada, decidió viajar a Santo Domingo en diciembre de 1521, para exigir ante la Audiencia el cumplimiento de las provisiones del rey para la conversión pacífica de los indígenas. Sin embargo, el 10 de enero de 1522, en ausencia de Las Casas, los indígenas Guaiqueríes –habitantes de Cumaná– atacaron el asentamiento español, incendiaron el convento y dispararon flechas a los misioneros, causando la muerte de cuatro criados, un

¹² Toda la travesía y problemática es narrada por Las Casas en el capítulo CLVII del Libro III de la *Historia de las Indias*.

artillero y dos frailes franciscanos; mientras que los sobrevivientes escaparon al islote vecino de Cubagua (Anabitarte 1991).

Al conocer los hechos, Las Casas asumió este nuevo fracaso como consecuencia de la maldad de los cristianos y, especialmente, como un “juicio divino” por juntarse con quienes buscaban riquezas temporales en lugar de favorecer a Dios (de las Casas [1552] 1991, [1527-1559] 2017). Como penitencia decidió ingresar al convento dominico de Santo Domingo donde se ordenó como fraile en 1523. De esta forma, terminó el periodo temprano del pensamiento de Bartolomé de las Casas y, principalmente, de su “esquema comunitario” que hemos analizado en los proyectos del *Memorial* de 1516, *La Española*, y *Cumaná*.

3. El esquema comunitario de Las Casas ¿un proyecto civilizador colonial y eurocéntrico?

Tras la revisión histórica, esta sección presenta un análisis crítico del *esquema comunitario* de Bartolomé de las Casas, una propuesta que estuvo plenamente inscrita en el marco teórico del siglo XVI y en los intereses de la corona en el Nuevo Mundo. Esta afirmación se sustenta en cuatro ejes. En primer lugar, la centralidad de la producción en los proyectos lascasianos; por citar, la esclavitud era un elemento fundamental como mecanismo de sustitución de la mano de obra indígena para salvaguardar los intereses imperiales. Asimismo, las propuestas de *La Española* y *Cumaná* implicaban procesos de proto-urbanización para favorecer la acumulación de tierras y la organización socio-productiva de los indios, un mecanismo que permitía finalmente compaginar la conversión indígena —en tanto que obligación del rey— con la explotación de los indios. Segundo, en la revisión de la definición lascasiana del *natural* desde la corporalidad, materialidad y potencialidad, categorías propias del aristotelismo-tomista de la época, que lo vinculaban al trabajo y a una supuesta condición natural. Así, el indio quedaba sometido a una sujeción político-espiritual temporal, hasta alcanzar su *desarrollo* a través de la conversión y la instrucción. Tercero, en el análisis de la denominada *encomienda cristiana*, es decir, en la delegación papal a los reyes católicos de evangelizar a las Indias. De este modo, esta obligación del monarca sería una de las principales motivaciones de Las Casas para abogar por la libertad y respeto de los indígenas. Cuarto, en el debate del denominado mito del *buen salvaje* o, mejor dicho, la idealización o exaltación de ciertas cualidades del indio como estrategia retórica para la defensa de los proyectos lascasianos. Recurso que, a su vez, constituyó un elemento fundamental en el origen de un discurso del *buen colono*, representación de un proyecto civilizador colonial y eurocéntrico.

I 207

3.1. El esquema comunitario: salvación y producción

Bartolomé de las Casas era consciente de que los llamados *intereses temporales* constituían la prioridad imperial en el Nuevo Mundo. Por ello, desde un enfoque pragmático, en todas sus propuestas de evangelización, a cambio de la autorización del rey, prometía recursos y territorios (Castro 2007). Entonces, sostenemos que los proyectos lascasianos no fueron ajenos a la lógica de la colonización temprana, un periodo caracterizado por la expansión de rutas mercantiles, apropiación de amplios territorios y recursos, sobreexplotación laboral y exacerbación de la acumulación originaria.¹³ La conquista de América amplió los límites del capital más allá de los confines europeos y, por ende, del modo de producción hegemónico, fundamentado en el trabajo servil y la posesión feudal de la tierra. Incluso, mecanismos como la mita, la encomienda y los repartimientos supusieron mayor explotación laboral y una creciente acumulación del capital. Por ello, cualquier iniciativa de organización sociopolítica en el Nuevo Mundo no podía prescindir de dichos elementos productivos. Así, Las Casas fue, en buena medida, hijo de su tiempo, al igual que su *esquema comunitario* que incluía aspectos como: esclavitud, servidumbre, vasallaje, concentración de tierras y jerarquización socio-racial.

208 |

A pesar de dichas características, los proyectos lascasianos se oponían, en efecto, a los intereses colonialistas, ya que ambos representaban a regímenes con lógicas distintas (Friede 1974). Por una parte, el imperialismo pretendía consolidar la autoridad centralizada del rey que debía usufructuar de sus dominios y vasallos. Por otra parte, el colonialismo reclamaba una autonomía económica y política en favor de la productividad y la acumulación en manos de entes particulares. Sin embargo, ambos compartían un principio fundamental: las Indias no eran más que una extensión de España, sometidas a su servicio económico, político y espiritual. En este contexto, la mejor alternativa era un “imperialismo benevolente” que, legitimando la

¹³ Marx relaciona la acumulación originaria con la violencia y procesos como la conquista y esclavización, aquella viene definida como “el *proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción*. Aparece como ‘*originaria*’ porque configura la *prehistoria del capital* y del modo de producción correspondiente al mismo” (Marx [1867] 2009: 893 cursiva propia de la edición consultada). Es, igualmente, relevante una de las referencias de Marx a la conquista de América: “El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista” (Marx [1867] 2009: 939).

autoridad del rey, permitiese la explotación de recursos sin recurrir al maltrato y aniquilación de los pueblos indígenas (Castro 2007). Precisamente, el proyecto de *Cumaná* se inscribió en esta lógica, aunque en la práctica significó un “preludio capitalista” de la explotación de dicha región, con una consideración mínima de los indígenas cuya participación resultó complementaria (Castro 2007).

El fracaso de *Cumaná* puede explicarse, en gran medida, por la prioridad económico-productiva de la corona en América; esto se evidencia en la ineficaz acción del monarca *por cumplir y hacer cumplir* la legislación existente sobre derechos indígenas y organización política de las colonias. Esto porque, entre otros factores, la capacidad de coerción imperial mantenía una correlación con el flujo de tributos y rentas desde las Indias. Es decir, mientras el rey recibía ingresos *se dejaba hacer y se dejaba pasar* incluso como mecanismo para evitar conflictos internos con sus funcionarios y dependencias ultramarinas. Es así como el *esquema comunitario* de Las Casas no representaba una contradicción a la dinámica colonial; por el contrario, el apoyo inicial de Carlos V a las iniciativas de *La Española* y *Cumaná* se puede explicar por el rédito económico que prometían y por la utilidad propagandística que representaba ante la Iglesia, como prueba del interés monárquico por cumplir con la obligación de evangelizar las Indias. Empero, una vez en marcha, la corona tuvo un escaso interés por *hacer cumplir* las cédulas reales otorgadas a Las Casas, ya que el éxito o fracaso de estos proyectos era de poca relevancia para el rey frente al objetivo principal: la cobranza de tributos y la anexión de nuevos territorios.

I 209

En este contexto, el debate sobre la libertad de los indios adquiría especial relevancia, pues más allá de una preocupación política y humanista implicaba una discusión económico-productiva, por la consecuente pérdida de mano de obra en las colonias. Por ello, no es casualidad que Las Casas, desde el primer *Memorial* de 1516, propusiera reemplazar la fuerza de trabajo indígena con la importación de esclavos, bajo la premisa de que esta medida aumentaría la productividad y, por ende, las ganancias del rey. Incluso las propias misiones de evangelización dependían de la financiación proveniente de la producción colonial. Prueba de ello es una carta de Bartolomé de las Casas de noviembre de 1519¹⁴, dirigida a la corte real que reclama el otorgamiento de territorios con minas de oro y perlas en la zona de Cumaná, caso contrario, tanto seglares como religiosos no serían atraídos a participar y/o financiar la expedición.

¹⁴ Nos referimos a la “Petición al gran canciller acerca de la capitulación de Tierra Firme” (de las Casas [1519] 1958c).

Paradójicamente, la esclavitud era *conditio sine qua non* de la conversión pacífica de *La Española* y *Cumaná*. La relación entre Las Casas y el esclavismo es ampliamente estudiada (Clayton 2009; Gutiérrez 1993; Hanke 1970) y se mantuvo durante buena parte de su vida, según sus propias palabras, hasta 1547 cuando en una visita a Portugal presencié de primera mano las verdaderas condiciones del tráfico de esclavos desde África. Esta actitud ante el esclavismo nos permite resaltar dos aspectos medulares del periodo colonial: la centralidad de la acumulación originaria del capital y la necesidad constante de incrementar la productividad para sostener el crecimiento de la metrópoli, que requería del esclavismo para satisfacer su demanda y, colateralmente, financiar la *salvación de ánimas*.

Clayton (2009), a fin de justificar a Las Casas, indica que su concepción de la esclavitud —propia de la Andalucía del siglo XVI— era indulgente, porque el esclavo era incluido en el ámbito urbano y su trabajo se limitaba a servicios domésticos y oficios menores. Sin embargo, en 1531, Las Casas envió una carta al Consejo de Indias sugiriendo que, para reducir los gastos del rey en la construcción de fortalezas en Tierra Firme, cada vecino pueda “llevar esclavos negros o moros [o] de otra suerte, para servirse [...] que no fuese con perjuicio de los indios” (de las Casas [1531] 1958d: 53). Para entonces, y contrario al criterio de Clayton, Las Casas conocía de primera mano las inhumanas condiciones del trabajo esclavizado en minas, labranzas, haciendas o en las nascentes plantaciones de azúcar en las Antillas. Por eso, a pesar de sus arrepentimientos posteriores y sanciones personales, la inclusión del esclavismo en sus proyectos fue un *costo* que estuvo dispuesto a asumir para el *engrandecimiento* de las Indias y la salvación de los *naturales*. En ese sentido, dicha posición altruista en defensa de los indios, directa e indirectamente, favorecía la naturalización y profundización de la esclavitud como modo de producción válido en los territorios conquistados más allá del *mar océano*. Además, implícitamente, justificaba la esclavitud no como condición exclusiva de los “negros” del África, sino aplicable a cualquier persona cuya fuerza de trabajo pudiera ser precarizada *so pretexto* de su infidelidad religiosa, condición política, u origen geográfico.

Por otra parte, *Cumaná* y *La Española* representaban también una promesa religiosa. Se pensaron como un *remedio* para los cristianos ante la destrucción y damnación provocadas después de la llegada de Colón: pecado, maldad y violencia se podían subsanar ante los ojos de Dios con la conversión de los pueblos indígenas. Un remedio que no era incompatible con la producción colonial, ya que crear pueblos políticamente ordenados y dispuestos a trabajar, a más de salvar ánimas, enmendaba los daños causados al rey por las *pilleras* de los conquistadores. En la carta previamente citada Las Casas escribió lo siguiente:

El remedio de los cristianos es este, muy cierto: que S.M. tenga por bien de prestar a cada una de estas islas quinientos a seiscientos negros, o los que paresciere [sic] que al presente bastaren para que se distribuyan por los vecinos, e que hoy no tienen otra cosa sino indios (de las Casas [1531] 1958d: 54).

Es decir, el remedio cristiano consistía en aumentar la productividad del Nuevo Mundo mediante la esclavitud de mano de obra importada, con el fin de evitar la sobre-explotación y violencia contra los pueblos indígenas. Las Casas creía que, al organizar a los indios en pequeños poblados, se podía acelerar su conversión y organización socio-productiva a la vez que evitar los saqueos y actos de extrema violencia de parte de los conquistadores, hechos que representaban finalmente una afectación a los intereses del rey.

Asimismo, la aculturación indígena era una prioridad de Las Casas en su afán de *desarrollar* a los pueblos indígenas. La intención de traer labradores, gente pobre y obrera “de los que abundan en España” respondía al propósito de facilitar la enseñanza de oficios y costumbres españolas a los *naturales*. De esta manera, el esquema comunitario lascasiano se fundamentaba en una jerarquización socio-racial que sustentaba buena parte de la producción en esclavos, la aculturación indígena en labradores de clase baja, la conversión indígena en los misioneros, y la administración político-productiva en los colonizadores españoles. Así, los indígenas eran sujetos a un dominio político y un exhaustivo control social a fin de ser insertados en la sociedad colonial.

I 211

El *leitmotiv* de Las Casas era la abolición de las encomiendas y repartimientos, pues estaba convencido de que dicho régimen productivo sería el acabose del imperio en el Nuevo Mundo. Ciertamente, un exterminio de la mano de obra pauperizada y esclavizada de todos quienes tengan “otra suerte que no sea la cristiana” podía provocar una crisis del mercantilismo del siglo XVI. Por eso, Las Casas era consciente de que las encomiendas implicaban relaciones de producción insostenibles en el tiempo y que, en última instancia, afectaban los intereses de la corona al acabar con las tierras y la población local. Por ende, la propuesta de mejorar las condiciones de vida y trabajo de los indios permitiría contrarrestar el progresivo declive demográfico de las Antillas y su consecuente decrecimiento económico-productivo. En ese sentido, el clérigo andaluz es reiterativo en sus escritos en la necesidad de garantizar un crecimiento poblacional como mecanismo para aumentar las rentas reales con mayores tributos y vasallos a su disposición.

Finalmente, era una obligación colonial salvar a los indios y convertirlos, pero también, una necesidad productiva. Más allá de las minas, que estaban restringidas para los esclavos, Las Casas proponía –tanto para *La Española* como para *Cumaná*– que la demanda de mano de obra proveniente de

haciendas, plantaciones y obrajes pudiera ser cubierta por los indios, siempre que se sujetaran al dominio real a través de su conversión y urbanización. Por eso, el *esquema comunitario* no solo buscaba desarrollar sociedades pacificadoras sino también impulsar un proceso de proto-urbanización para fomentar la concentración de tierras e implementar relaciones de producción sostenibles y compatibles con el naciente sistema colonial, sin que ello signifique el acabose de los pueblos indígenas. En definitiva, es posible afirmar que Las Casas buscó crear un sistema que combinaba la salvación –física y espiritual– de los indígenas con una organización socio-productiva que beneficiaba al imperio en sus objetivos coloniales y eclesiásticos.

3.2. El indio como corporalidad, materialidad y potencialidad

Una de las principales tesis de Las Casas a lo largo de su trayectoria misional fue la afirmación de la humanidad plena de los indios, quienes poseían capacidades racionales y políticas suficientes para recibir la fe y ser convertidos pacíficamente. Uno de los principales argumentos a favor de dicha postura, siguiendo el pensamiento aristotélico de la época, era la delicadeza y armonía de los cuerpos de los habitantes del Nuevo Mundo. Esta idea adquiere notoriedad en el contexto colonial, ya que Aristóteles en el Libro I de la *Política* sostiene que la esclavitud natural se fundamenta en el cuerpo. Los ciudadanos que nacen para ser libres gobiernan (sus cuerpos y ciudades) y son gobernados a través de la razón, en contraste con el esclavo o el malvado, quienes son dominados por pasiones y deseos corporales.¹⁵ Por lo tanto, aquellos individuos incapaces de gobernar(se) por la falta de razón deben ser regidos por la autoridad de otros para así cumplir, a través del cuerpo, con su función establecida: el trabajo. En el siglo XVI, esta definición de esclavitud natural, junto con las nociones aristotélicas del justo medio y la simetría, determinaba que cualquier cuerpo o corporalidad desproporcionada o desagradable frente al cuerpo europeo –particularmente a la visión griega del cuerpo– era inferior y susceptible de dominación, sujeción, y/o servidumbre.

Para Las Casas, entonces, uno de los argumentos en contra del sometimiento de los indios a la esclavitud y el trabajo forzado era la delicadeza de sus cuerpos. No es coincidencia que narre detalladamente en múltiples

¹⁵ Es importante indicar que para Aristóteles el cuerpo no era el factor determinante para definir la condición de un esclavo por naturaleza (*Pol.*, I.5, 1254b10-11), a diferencia de la interpretación vigente en el siglo XVI que concedía a la corporalidad un rol preponderante.

ocasiones, sobre todo en su *Brevísima* ([1552] 1991) las heridas, laceraciones, mutilaciones, desmembramientos, violaciones y todo tipo de agresiones que los conquistadores desplegaban en los cuerpos de los indios; todo aquello como evidencia de la violencia y guerra injusta en el Nuevo Mundo. De igual manera, en el *Memorial* de 1516 se refiere a la situación corporal de los indios Lucayos que estaban “flacos” y que debían engordar con una alimentación que detalla con precisión. Esta preocupación responde a la situación crónica de salud de los indios resultante de las condiciones infrahumanas de las encomiendas que hacían del trabajo en las minas y labranzas una forma inviable de producción y vida. Por ello, el cuerpo será una preocupación lascasiana en relación con la producción y la evangelización, porque la corporalidad indígena debe ser salvada del exterminio, pero también del pecado original y la infidelidad. Sin embargo, cabe destacar que la preocupación lascasiana no se limita al cuerpo o a la violencia física, ya que en última instancia el pensamiento del andaluz constituye un “paradigma biopolítico”, una “preocupación colonial moderna” por la población trabajadora con sus horarios, salud, alimentación, descanso, transporte, reproducción y productividad, es decir, una representación del “hacer vivir y no dejar morir a los indios” (Jáuregui y Solodkow 2024).

Por otra parte, aunque Las Casas procura presentar el cuerpo del *natural* como un espacio sin género y asexualizado —propio de una visión cristiana—, cuando menciona a las mujeres su narración es profundamente sexualizada describiendo las vejaciones y denotando sus cuerpos como objeto del deseo del conquistador. Las mujeres mayormente son retratadas como individuos sin agencia, a pesar de mencionar ciertas cacicas quienes, según el clérigo, serían primordiales para el mestizaje con los españoles, único rol político que les asigna en sus proyectos. Incluso reprocha ciertas acciones de las indias como el aborto colectivo como medida frente al avance de la colonización. Es cierto que Las Casas denunció la sobreexplotación a la que fueron sometidas las mujeres en labores domésticas y productivas y lamentó benévola-mente las pérdidas de sus vidas y sus hijos. Sin embargo, ignoró sistemáticamente la importancia que ellas tuvieron para el sostenimiento de la colonia con su trabajo reproductivo al igual que su acción colectiva de resistencia contra la conquista. Basta mencionar la escueta descripción que ofrece Las Casas de María, la india que hizo de mediadora entre colonizadores y colonizados en el proyecto de *Cumaná*.

El cuerpo como espacio de dominación colonial, racial y sexual se define como un territorio en disputa (Ambrosi De la Cadena 2020; Fanon 2009; Segato 2013); en este caso, en el cuerpo del *indio descubierto* se disputaba el futuro tanto del imperio español como de los pueblos indígenas. Como mencionamos, Las Casas rechazaba la idea de la esclavitud natural

de los indios¹⁶ afirmando entre otras cosas la delicadeza y armonía de sus cuerpos, es decir, que la condición sociopolítica del indígena sí se definía finalmente por su corporalidad. Precisamente, dicha sutileza del indio es entendida como fragilidad y necesidad, condiciones que lo predisponen a una sujeción político-espiritual ante el rey. Desde el *Memorial* de 1516 se presentó el argumento de la *sujeción temporal*, entendida como la cesión voluntaria y provisional por parte de los indios de su soberanía territorial, espiritual y política en manos del rey, hasta desarrollar sus capacidades político-espirituales y devenir en vasallos tributarios. Así, dicha sujeción temporal se concebía como una condición necesaria para superar el estado natural del indio, vinculado con la materialidad de la vida y la corporalidad, antes que con la razón y el (auto)gobierno. En este punto, cabe mencionar que Las Casas reconocía los señoríos, cacicazgos e imperios del Nuevo Mundo como fuente de la libertad natural de los indios y su capacidad de gobierno. Empero, limitaba estos regímenes, principalmente, a la gestión material de la vida. Por ello, el cacique era una autoridad legítima en los asuntos temporales —como el control del trabajo y cobro de rentas— mientras que en los asuntos espirituales y políticos la autoridad correspondía al rey y sus delegados políticos y eclesiásticos.

214 |

Las Casas recibe comúnmente la denominación de *indiófilo* y, en efecto, su trabajo incansable por defender la vida de los *naturales* fue loable en un periodo de conquista y despojo violento. No obstante, es posible realizar un análisis crítico de su concepción del indio, quien ocupa una posición privilegiada ante los esclavos africanos, moros e incluso labradores, pero una posición subalterna frente al español cristiano. El pensamiento lascasiano esboza una relación de continuidad entre el conquistador y el indio (el otro), en la cual, este último representa una particularidad al interior de lo universal en la visión cristiana imperial (Jáuregui 2005). Por eso, el *natural* puede abandonar progresivamente desde la alteridad infiel, a través de la conversión e instrucción, su estado natural hacia la civilidad y cristiandad. Aunque cabe resaltar que dicha posibilidad no elimina la sujeción político-productiva del indio y, más bien, sustenta la propuesta de los proyectos de *La Española* y *Cumaná*, donde evangelización, aculturación y mestizaje eran estrategias para avanzar en la continuidad gradual entre los *dos mundos*.

Desde una perspectiva filosófica, esta relación conquistador-colonizado puede explicarse recurriendo al aristotelismo-tomista de Las Casas y las categorías de potencia, acto, materia y forma, mismas que despliegan una

¹⁶ Este argumento es presentado por Las Casas en su análisis sobre la disputa en Barcelona con Juan de Quevedo en 1519 (ver [1527-1559] 2017: Cap. CL). Para profundizar el contenido filosófico de esta disputa ver Ambrosi De la Cadena 2023.

continuidad relacional y modal a través del movimiento como actualización. En primer lugar, el indio está concebido como una potencia pasiva que debe recibir la acción o el movimiento de alguien más, en este caso de un prediador/colonizador quien en tanto que acto (perfección) posee el conocimiento y capacidad para actualizarlo. Es así como conversión e instrucción se constituyen como una actualización en el camino a la entelequia cristiana. En segundo lugar, el *natural* está caracterizado por su corporalidad y materialidad que, en el discurso aristotélico, están asociadas con la potencia. Entonces, el indio en tanto que materia es también potencia frente a la espiritualidad castellana que se concibe como forma y acto, misma que debe imponerse sobre la materia para actualizarla. En otras palabras, el español es representado como una entelequia que ha alcanzado un cierto nivel de perfección a consecuencia del cristianismo y la política europea, mientras el indio es potencialmente un ciudadano cristiano que necesita de la potencia activa del colonizador.

En resumen, el pensamiento lascasiano temprano comprende a los indios desde la corporalidad, la potencialidad y, consecuentemente, desde la materialidad. Es así como la afirmación de la humanidad indígena se circunscribe a la satisfacción de necesidades básicas como alimentación, vivienda, instrucción¹⁷ y condiciones aceptables para el trabajo como se expresa en los proyectos discutidos. Jáuregui (2005) apunta que el indio se proyecta como una “materialidad sufriente” cuyo cuerpo torturado y desgarrado es semánticamente paralelo al martirio de los santos de las hagiografías. Con la diferencia de que, a pesar del sufrimiento, son cuerpos de los cuales se puede disponer y ordenar a cambio de salvarlos de la brutal conquista y la condena eterna. Asimismo, los *naturales* se definen como cuerpos de y para el trabajo, mismos que todavía pueden ser consumidos porque la condición de vasallaje no exime la entrega de su fuerza de trabajo al rey. Por lo tanto, mientras el indio no alcance su desarrollo político-espiritual, su posición social está limitada a la conversión y la producción, mientras que gobierno y religión son exclusivos de colonizadores y sacerdotes.

I 215

3.3. El indio: una obligación eclesiástica

Igualmente, para comprender la condición del indio es necesario recordar que Las Casas en ningún momento cuestionó la legitimidad del rey como soberano de las Indias; de hecho, sus disputas y acciones burocráticas

¹⁷ La instrucción propuesta para la mayoría de los indios se limita a las primeras letras, oficios y costumbres castellanas.

en cortes y audiencias buscaban estampar la benevolencia del monarca en la relación entre la metrópolis y las colonias. Todos sus escritos procuran exculpar a la corona de las tragedias acaecidas en las Indias y resaltar la humanidad y magnanimidad de la reina Isabel o de Carlos V, quienes habían hecho todo lo posible por proteger a los *naturales*. Porque la catástrofe del Nuevo Mundo en realidad era responsabilidad de conquistadores, comerciantes y encomenderos que desobedecían la voluntad real. La relación piadosa que Las Casas anhelaba entre el imperio y las colonias no implicaba en lo absoluto una crítica del régimen monárquico o de la acumulación originaria del mercantilismo ibérico. Por ello, la propuesta lascasiana puede entenderse como una “colonialidad sufrible”, pues la defensa de la condición humana del *otro* se argumenta desde y dentro de la razón jurídica del imperio (Jáuregui 2005). El indio no se rebela contra el orden colonial porque lo requiere para ser protegido de la conquista brutal (Solodkow y Jáuregui 2020). En consecuencia, el indio queda encerrado en un círculo que lo subalterniza constantemente; para salvarse de la violencia del orden colonial, el indio requiere de las herramientas propias de dicho régimen, cuya aplicación no depende de él mismo, sino de la voluntad benevolente del colonizador.

216 I

En este contexto, Las Casas no aplicó toda la jurisprudencia ni la filosofía vigente en el siglo XVI para analizar la situación de los indios; en particular, por ejemplo, no utilizó el *ius belli* como derecho de guerra, aplicado en otras ocasiones contra los infieles, que habría concluido que la conquista del Nuevo Mundo no tenía un fundamento justo (Carro 1966). El mismísimo Las Casas sostuvo, en reiteradas ocasiones, que los españoles carecían de una *causa justa* para atacar y violentar a los pueblos indígenas, ya que estos no habían atacado a los españoles, ni deshonrado la fe cristiana, ni ofendido la autoridad del monarca. Sin embargo, el clérigo defendió la legitimidad de la autoridad imperial en el Nuevo Mundo como resultado de la *encomienda cristiana* de las Indias a los reyes católicos por Alejandro VI con las bulas papales de 1493, y no por el mero *descubrimiento* de Colón. Así, la condición del indio en el pensamiento lascasiano no surge exclusivamente desde el humanismo cristiano, sino también de la obligación real de salvarguardar y convertir a los habitantes de los territorios encomendados. Como indican Solodkow y Jáuregui (2020), Las Casas formuló el “*poder-deber pastoral del soberano*” cuya finalidad específica era asegurar la subsistencia y seguridad del rebaño. Una vocación paternalista que tiene como uno de sus objetivos completar la misión eclesiástica del imperio, en la cual el indio es mayormente un medio antes que un fin. Adicionalmente, desde esta perspectiva es posible sugerir que el poco interés que Las Casas dio inicialmente a la condición del esclavo africano se debía a la inexistencia de una obligación religiosa hacia ellos, quienes, más bien, fueron cosificados desde un

determinismo político, bien sea por su fe religiosa, aspecto físico u origen geográfico.

3.4. El buen salvaje y el buen colono

Diversas autoras y autores (Abellán 1976; Baptiste 1990; Bartra 2014; Delgado 2007; Fiorani 2013; Rabasa 2019; Sepúlveda Contreras 2014; Teglia 2012, 2016) afirman que Las Casas desarrolla en su discurso –los proyectos de *La Española* y *Cumaná* no serían la excepción– el denominado mito del *buen salvaje*, es decir, una idealización de determinadas cualidades o condiciones de los pueblos conquistados desde una posición paternalista y benevolente. De este modo, se construye la representación de un *otro* que, por su condición de inferioridad o estado de necesidad, requiere de una persona dotada de conocimiento, fuerza o capacidad para abandonar dicho estado de insuficiencia o indefensión. En ese sentido, el pensamiento de Las Casas fue esencial en la conformación y debate de los discursos coloniales de los siglos XVI y XVII, que ubicaban al indio entre posiciones ambivalentes de condescendencia, inferioridad y miseria (Ambrosi De la Cadena 2024).

A criterio de Fiorani (2013), el humanismo cristiano de Las Casas escenifica al *buen salvaje* en la imagen medieval del *homo sylvestris* cuya vida feliz y libérrima es motivo de admiración. Desde el universalismo cristiano, este *homo sylvestris* es, en un primer momento, desculturalizado, pues sus formas de vida y organización sociopolíticas son consideradas como un *momento anterior* a ser superado en el desarrollo sociopolítico de la humanidad. Entonces, existe una re-semantización del salvaje como un cordero inocente que, si bien es un sujeto jurídico (en tanto vasallo) posee una incapacidad que obliga al imperio, la iglesia o al sacerdote a erigirse como intermediarios entre el dolor y la justicia (Jáuregui 2005). Para ello, el humanismo universalista debe esencializar determinados comportamientos y acciones que son convenientes a la acción evangelizadora imperial y que permiten, a su vez, crear la narrativa de la protección del verdadero caníbal que es el conquistador (Jáuregui 2005).

La representación idealizada de aspectos físicos, antropológicos, sociales y éticos de los indios fue una estrategia de Las Casas para defender sus tesis en las cortes y frente a sus pares españoles que abogaban por la incapacidad e imposibilidad de cristianizar a los pobladores del Nuevo Mundo. Por ejemplo, la descripción de los cuerpos indígenas como sutiles y proporcionados fue un argumento empleado para rechazar su condición de esclavos *a natura* en las disputas de 1519 contra Juan de Quevedo (Ambrosi de la Cadena 2023) y en 1550 en Valladolid contra Ginés de Sepúlveda. Por otra

parte, masedumbre, inocencia, ingenuidad o debilidad son características asignadas a los *naturales* que se proyectan como infantes o *menores de edad* quienes requieren de una conversión pacífica. Igualmente, con el mito del silvestre se reafirma una alteridad entre colonizado y conquistador: el indio es bueno, pero es un salvaje carente de la “perfección de la fe cristiana” (Delgado 2007) y, por ello, debe ser instruido, civilizado y salvado como obligación ético-eclesiástica de la corona.

Por lo tanto, la ilustración del *buen salvaje* tiene una doble finalidad: primero, delinear una crítica a la violencia de la conquista y la colonización temprana, definidas por Las Casas como una guerra injusta por carecer de causa justa y por evidenciar la incivilidad, pecaminosidad y barbaridad de los conquistadores. Segundo, destacar diversas virtudes de los *naturales* como estrategia retórica para persuadir a autoridades imperiales y eclesiásticas sobre la posibilidad de llevar a cabo una conversión pacífica del Nuevo Mundo. La idea de que los indios no eran bárbaros, incivilizados o enemigos de la fe sustentaba la solicitud de suspender la guerra injusta e impulsar una colonización pacífica que no descuidara los objetivos de legitimar la autoridad imperial, cumplir la delegación papal y, adicionalmente, obtener mayores recursos y territorios.

218 |

El discurso del *buen salvaje* puede considerarse humanista por reafirmar y defender la condición de los indios en cuanto seres humanos, no obstante, no implica un carácter anticolonial o anti-imperial. En el pensamiento lascasiano temprano, a diferencia de Rousseau¹⁸, por mencionar un caso, no existe el anhelo de retornar al estado del hombre natural ni de presentarlo como moralmente superior al hombre civilizado, caracterizado por su egoísmo y degeneración. Al contrario, el *buen salvaje* del Nuevo Mundo no es moral ni socialmente superior al cristiano español y, por ello, requiere de la conversión e instrucción. Las Casas en ningún momento sugirió conservar las costumbres de los Taínos, Mexicas, o Incas, ni mucho menos continuar con sus organizaciones sociopolíticas. Esto porque los pueblos indígenas, en un segundo momento, debían ser aculturizados con las costumbres hispánicas y el cristianismo católico. Ciertamente, las características del *buen salvaje* lo eximen de la violenta guerra injusta, pero no de la sujeción político-espiritual. En otros términos, la libertad que defiende el clérigo andaluz para los indios no es aquella del hombre natural, quien

¹⁸ Para Dussel (1979) la exaltación del indio en Las Casas no coincide con la definición del *bon sauvage* de Rousseau que justificaba el dominio de los europeos en sus nuevas colonias en el siglo XVIII, mientras que en el clérigo dicha exaltación abría camino a una teología de la liberación.

ronda libremente por el mundo, sino la libertad formal de un vasallo dentro de los confines del régimen colonial.

Evidentemente, el pensamiento lascasiano procuró evitar la aniquilación de los pueblos indígenas y contribuyó a pensar un proyecto civilizador para ellos más allá del *homo sylvestris*. Sin embargo, la esencialización del indio fue una estrategia discursiva necesaria para justificar la inevitable *conquista espiritual*, en la cual, el predicador asume un rol protagónico cuasi salvífico, dando origen a un relato del *buen colono*. Una persona que dedicaba su vida para enfrentarse contra violentos conquistadores y ambiciosos funcionarios, en busca de condiciones de vida mínimas para los indígenas, a fin de poder convertirlos a medida que legitimaba pacíficamente la autoridad del rey y del modo de producción servil.

Gutiérrez (1993) define a Las Casas y sus iniciativas como teocéntricas, dado que su objetivo principal era instaurar la religión católica en el Nuevo Mundo y no la salvación en sí misma de los indios. Podemos añadir que los proyectos de su periodo temprano respondían también a un proyecto civilizador eurocéntrico y colonizador que, aunque alternativo frente a la conquista violenta y el colonialismo, era personificado por un *buen colono* quien era un hombre blanco, europeo, cristiano y proto-capitalista. Erigiendo así un *locus* epistémico y de enunciación desde valores cristianos y costumbres hispánicas, con la figura de un colonizador que no hablaba por los conquistados sino por sí mismo y de sí mismo; una instancia más del denominado “*ego conquiro*”¹⁹ ante quien el *natural* no es un interlocutor válido. Por ende, no existía un diálogo o interacción cultural sino un monólogo autocentrado y autorreferencial; situación que se evidencia en los proyectos de *La Española* y *Cumaná* donde la voluntad y agencia del indio son conscientemente ignoradas²⁰. En esa línea, el *buen colono* no busca conocer las costumbres o culturas del *otro*, mucho menos adecuarse a ellas, pues es el indio colonizado quien debe ajustarse a las costumbres coloniales a fin de salvarse.

El *buen colono* subalterniza al *buen salvaje*, porque es quien define desde un lenguaje europeo-cristiano las prioridades, necesidades y acciones del indio. Por citar, Las Casas en el citado *Memorial* de 1516 menciona la necesidad de comunicarse con los *naturales* en sus lenguas nativas con la finalidad

I 219

¹⁹ El “*ego conquiro*” es definido por Dussel (2012) como una subjetividad moderna que busca incluir dialécticamente al otro como lo mismo, obligándolo a incorporarse en la totalidad dominadora como una cosa. Es un “Yo-moderno”, libre, violento, guerrero, hábil político, juvenil, es la proto-historia del ego cogito cartesiano.

²⁰ En el proyecto de Verapaz años después, Las Casas teorizará sobre la necesidad de contar con la voluntad del indio como requisito *sine qua non* para su evangelización.

de manifestarles su nuevo *status* como vasallos del rey, es decir, una funcionalización colonial de las lenguas originarias, situación que se replicará años más tarde en el proyecto de Verapaz y a lo largo del periodo colonial. Asimismo, la denuncia y descripción de la violencia colonial contra los pueblos indígenas se efectúa desde una posición de colonizador, limitada a la materialidad y corporalidad del *natural* invisibilizando el proceso antropofágico y la consecuente violencia epistémica de la conquista. Finalmente, la narrativa del *buen colono* —así como aquella del *buen salvaje*— no son discursos anticoloniales, pues emergen de la universalidad cristiana o, mejor dicho, de un proyecto de *lo mismo*, en el cual, el *otro* debe ser incluido dialécticamente como lo mismo a través de un encubrimiento en la subjetividad cristiano-europea (Dussel 2012). Además, en una teología de la dominación que totaliza y se totaliza, fetichiza y auto-interpreta como absoluta, donde la utopía se juzga como demoníaca (Dussel 1979)²¹, tal como ocurre con el universalismo cristiano-humanista de Las Casas. Como menciona Baptiste (1990), a pesar de las similitudes con Thomas More, las propuestas tempranas del clérigo andaluz no permiten vislumbrar caminos utópicos, sino que más bien contribuyeron a un proyecto civilizador colonial y eurocéntrico.

4. Conclusión

El trabajo de Bartolomé de las Casas entre 1516 y 1522 resulta extenso y valioso para el debate colonial en torno a las Indias y sus habitantes. Empero, vale decir que carece del carácter sistemático y la fundamentación teórica que presentan sus obras tardías, posteriores a su ordenación como fraile dominico. Es importante señalar que las propuestas tempranas del clérigo andaluz respondían a un voluntarismo orientado a ofrecer una respuesta urgente y práctica frente a la deplorable situación de los indios en las primeras décadas de conquista y colonización del Nuevo Mundo. Con el transcurso del tiempo, Las Casas radicalizó su pensamiento en aspectos como: esclavitud, libertad de los indios y oposición a la conquista violenta. Paralelamente, abandonó la intención de formar comunidades idealizadas, enfocándose en la evangelización de pequeños grupos, la teorización de la prédica y la disputa institucional por los derechos indígenas y la reforma de

²¹ Cabe resaltar que Dussel no aplica la categoría de “teología de la dominación” para analizar el pensamiento de Las Casas a quien considera más bien un precursor de la teología de la liberación.

las Indias.²² El periodo temprano que aquí se analiza representa una contribución fundamental en el pensamiento lascasiano, al evidenciar la estrecha relación entre evangelización y organización política colonial. Desde entonces, Las Casas comprendió que cualquier intento de modificación de las estructuras coloniales requería de una acción político-institucional, la cual, necesariamente, debía operar dentro de los confines del orden colonial, donde prevalecían la lógica de la producción y la acumulación.

La revisión crítica que propone este artículo no pretende desconocer el rol protagónico de Bartolomé de las Casas en la defensa de los pobladores del Nuevo Mundo en los albores del régimen colonial. Sin embargo, sí busca evidenciar que su pensamiento temprano no fue ajeno al marco teórico del siglo XVI. Así, influenciado por un humanismo cristiano profundamente aristotélico-tomista, contribuyó a la consolidación de un proyecto civilizador colonial eurocéntrico, en el cual el indio ocupaba una posición subalterna tanto en el plano sociopolítico como espiritual. En ese sentido, la exaltación o idealización de ciertas características del indio –con el discurso del *buen salvaje*– fue una estrategia retórica para justificar la cristianización, más que para abogar por la libertad de los *naturales*. No obstante, uno de los méritos de dicha discursiva benevolente fue colocar al indio en una posición *neutral*, al margen tanto de la civilización como de la barbarie (Rabasa 2019), una condición que permitió a Las Casas demandar una vida digna para los pueblos indígenas. Aunque dentro de esta misma narrativa tendrá lugar la creación de la figura del *buen colono*, concebido como aquel que buscaba conciliar el régimen colonial con un humanismo universalista. Como resultado, el indio terminó de todas formas bajo una sujeción político-económica frente al rey; si bien debía ser de forma temporal hasta alcanzar la civilidad europeo-cristiana, dicha situación en la práctica no sucedió durante los largos siglos de la colonia.

I 221

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, J. L.** (1976), “Los orígenes españoles del mito del ‘buen salvaje’: Fray Bartolomé de las Casas y su antropología utópica”, *Revista de Indias*, 36: 157-179.
- Ambrosi De la Cadena, M.** (2020), “Epistemología de los cuerpos y los territorios: un análisis rizomático”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 76(289): 319-340.

²² Para conocer sobre la gestión tardía de Las Casas en las cortes españolas, por ejemplo, en relación con las Leyes Nuevas de 1542 y con la situación del Perú, ver Masters (2022).

- Ambrosi De la Cadena, M.** (2023), “Cumaná y Bartolomé de las Casas: El aristotelismo en el Nuevo Mundo”, *Classica Boliviana Revista de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos*, 12: 71-92.
- Ambrosi De la Cadena, M.** (2024), “The Indian condition debate in colonial Quito: a Long-lasting Colonisation of Indigenous Peoples”, *Theoretical Practice*, 3(53): 139-175.
- Anabitarte, H.** (1991), *Grandes personajes: Bartolomé de las Casas* (Barcelona: Labor).
- Archivo General de las Indias** (AGI), Sevilla, España, *Indiferente* (I), 419, L. 7, f. 746v-747v.
- Archivo General de las Indias** (AGI), Sevilla, España, *Indiferente* (I), 419, L. 7, f. 767v-768r.
- Archivo General de las Indias** (AGI), Sevilla, España, *Indiferente* (I), 419, L. 7, f. 769r-769v.
- Archivo General de las Indias** (AGI), Sevilla, España, *Indiferente* (I), 420, L. 8, f. 147v-148v.
- Archivo General de las Indias** (AGI), Sevilla, España, *Patronato* (PAT), 252, R.3.
- Aristóteles**, *Política*, traducción de García Valdés (Madrid: Gredos, 1988).
- Baptiste, V.** (1990), *Bartolomé de las Casas and Thomas More's Utopia: Connections and Similarities. A Translation and Study* (Culver City: Labyrinthos).
- Bartra, R.** (2014), *El mito del salvaje* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Carro, V.** (1966), “Bartolomé de las Casas y la lucha entre dos culturas: cristianismo y paganismo”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 18: 207-272.
- Castro, D.** (2007), *Another face of Empire: Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism* (Durham & London: Duke University Press).
- Clayton, L.** (2009), “Bartolomé de las Casas and the African Slave Trade”, *History Compass*, 7(6): 1526-1541.
- de las Casas, B.** [1516] (1958a), “Representación a los regentes Cisneros y Adriano”, en J. Pérez de Tudela Bueso (ed.), *Obras Escogidas de Bartolomé de las Casas V. Opúsculos, Cartas y Memoriales* (Madrid: Atlas, 3-5).
- de las Casas, B.** [1516] (1958b), “Memorial de remedios para las Indias”, en J. Pérez de Tudela Bueso (ed.), *Obras Escogidas de Bartolomé de las Casas V. Opúsculos, Cartas y Memoriales* (Madrid: Atlas, 5-27).
- de las Casas, B.** [1519] (1958c), “Petición al gran canciller acerca de la capitulación de Tierra Firme”, en J. Pérez de Tudela Bueso (ed.), *Obras Escogidas de Bartolomé de las Casas V. Opúsculos, Cartas y Memoriales* (Madrid: Atlas, 40-43).
- de las Casas, B.** [1531] (1958d), “Carta al Consejo de Indias”, en J. Pérez de Tudela Bueso (ed.), *Obras Escogidas de Bartolomé de las Casas V. Opúsculos, Cartas y Memoriales* (Madrid: Atlas, 43-55).
- de las Casas, B.** [1552] (1991), *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, edición de A. Moreno Mengíbar (Sevilla: Editorial Er. Revista de Filosofía, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici).

- de las Casas, B.** [1527-1559] (2017), *Historia de las Indias III*, edición de Agustín Millares Carlo (México: Fondo de Cultura Económica).
- Delgado, M.** (2007), “Bartolomé de las Casas y las culturas amerindias”, *Anthropos*, 102(1): 91-97.
- Dussel, E.** (1979), “La cristiandad moderna ante el otro: del indio rudo al bon sauvage”. *Concilium*, 150: 51-62.
- Dussel, E.** (2012), *1492 El encubrimiento del otro (Hacia el origen del “mito de la Modernidad”)* (Buenos Aires: Docencia).
- Fanon, F.** (2009), *Piel negra, máscaras blancas* (Madrid: Akal).
- Fiorani, F.** (2013), “El grito lascasiano: el infierno de las Indias entre el apetito y la regeneración”, *Altre Modernità: Rivista di studi letterari e culturali*, Número Extraordinario 1: 317-327.
- Friede, J.** (1974), *Bartolomé de Las Casas, precursor del anticolonialismo: su lucha y su derrota* (México: Siglo Veintiuno).
- Gutiérrez, G.** (1993), *Las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ*, traducción de R. R. Barr (Maryknoll, New York: Orbis).
- Hanke, L.** (1970), *Aristotle and the American Indians* (Bloomington: Indiana University Press).
- Jáuregui, C.** (2005), *Canibalia: Canibalismo, calibanismo. Antropofagia cultural y consumo en América Latina* (La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas).
- Jáuregui, C. y Solodkow, D.** (2024), *Bartolomé de las Casas y el paradigma biopolítico de la modernidad colonial* (Bogotá: Iberoamericana, Vervuert, Universidad de los Andes).
- López de Gómara, F.** [1552] (1941) *Historia General de las Indias* (Madrid: Espasa-Calpe).
- Marx, K.** [1867] (2009), *El Capital: crítica de la economía política. Tómo I, Volumen 3, Libro primero*, edición de P. Scaron (México: Siglo XXI).
- Masters, A.** (2022), “¿Por qué se decretaron las Leyes Nuevas de 1542? Nuevas luces sobre conquistadores peruleros, mujeres palaciegas y Bartolomé de las Casas en las reformas de Indias”, *Revista de Indias*, LXXXII (285): 293-327.
- Pérez Fernández, I.** (1995), *Fray Bartolomé de las Casas, OP. De defensor de los indios a defensor de los negros* (Salamanca: San Esteban).
- Quintana, M. J.** (1943), *Fray Bartolomé de las Casas* (Buenos Aires: Poseidón).
- Rabasa, J.** (2019), “Las Casas 2016/2019: conversión, etnocidio, violencia epistémica”, *Cuadernos de Literatura*, 23(45): 352-372.
- Segato, R.** (2013), *La escritura en los cuerpos de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez* (Buenos Aires: Tinta Limón).
- Sepúlveda Contreras, V.** (2014), “Notas exploratorias sobre la hipótesis del buen salvaje en el filosofar latinoamericano decimonónico”, *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, 3: 77-98.
- Solodkow, D. y Jáuregui, C.** (2020), “La utopía biopolítica: Bartolomé de las Casas y la gestión de la vida indígena en el Memorial de remedios para las Indias (1516)”, *A Contra corriente. Una revista de estudios latinoamericanos*, 18(1): 26-56.

- Teglia, V. M.** (2012), “El nativo americano en Bartolomé de las Casas: la proto-etnología ‘colegida’ de la polémica”, *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 54: 217-247.
- Teglia, V. M.** (2016), “Un jardín para los indios, en Bartolomé de las Casas”, *Diálogo Andino*, 49: 47-55.

Recibido: 21-02-2024; aceptado: 16-04-2025