

**MERCANCÍA, GENTES PACÍFICAS Y PLAGA: BARTOLOMÉ DE LAS CASAS Y
LOS ORÍGENES DEL PENSAMIENTO ABOLICIONISTA EN EL ATLÁNTICO
IBÉRICO**

by

Rubén A. Sánchez-Godoy

BA, Philosophy, Pontificia Universidad Javeriana, 1991

BA, Theology, Pontificia Universidad Javeriana, 1994

MA, Department of Hispanic Languages and Literatures, University of Pittsburgh, 2006

Submitted to the Graduate Faculty of
Arts and Sciences in partial fulfillment
of the requirements for the degree of
Doctor of Philosophy

University of Pittsburgh

2009

UNIVERSITY OF PITTSBURGH

School of Arts and Sciences

This dissertation was presented

by

Rubén A. Sánchez-Godoy

It was defended on

April 6, 2009

and approved by

Jerome Branche, Associate Professor of Latin American and Cultural Studies, Department of
Hispanic Languages and Literatures

George Reid Andrews, Distinguished Professor, Department of History

Co-Advisor: Hermann Herlinghaus, Professor of Latin American Literature and Cultural
Studies, Department of Hispanic Languages and Literatures

Dissertation Advisor: John Beverley, Professor of Spanish and Latin American Literature and
Cultural Studies, Department of Hispanic Languages and Literatures

Copyright © by Rubén A. Sánchez-Godoy

2009

**MERCANCÍA, GENTES PACÍFICAS Y PLAGA: BARTOLOMÉ DE LAS CASAS Y
LOS ORÍGENES DEL PENSAMIENTO ABOLICIONISTA EN EL ATLÁNTICO
IBÉRICO**

Rubén A. Sánchez-Godoy, Ph. D.

University of Pittsburgh, 2009

This dissertation explores the process that drives Bartolomé de Las Casas from his early support for introducing black slaves in the West Indies to his late and strong criticism of the Portuguese slave trade in the third volume of The History of the Indies, and his regret for his early support of slave trafficking. Seeking to move beyond the traditional apologetic approach, our argument proceeds by a close genealogical reading of all of Las Casas' known writings on the question of slavery. Our hypothesis is that from a representation that presents African slaves as a necessary commodity for the colonization of the New World, Las Casas will move toward a point of view according to which black slaves are similar to the indigenous population that he had defended in many of his works. However, this attempt to equate the black slaves with the indigenous population remains unresolved in Las Casas' work. In his last writings, Las Casas comes to think of both slavery and slave population itself as a plaga.

We connect Las Casas' texts with (1) the early laws proposed by the Spanish authorities regarding black slaves, (2) the attempts of some Portuguese and Spanish chroniclers and intellectuals to justify slavery, as well as some early criticisms of the enslavement of Africans, and (3) the defense of the indigenous population that Las Casas proposes and develops. Our research allows the recognition of an early and decisive moment in the debate about slavery in the Iberian world. By following Las Casas' texts about black slavery in the Indies, we can trace

the basic arguments of both (1) discourses that justify and encourage black slavery, and (2) discourses that confront and criticize the Atlantic slave trade from its very beginning. Our conclusion is that the origins but also the aporias of an abolitionist position in the Iberian Atlantic pre-dating by almost a century and a half Northern European abolitionism are to be found in Las Casas.

TABLE OF CONTENTS

PREFACIO.....	IX
1.0 INTRODUCCIÓN	1
1.1 LO QUE SE HA DICHO DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS Y SU RELACIÓN CON EL INICIO DEL TRÁFICO DE ESCLAVOS AFRICANOS HACIA AMÉRICA: MÁS ALLÁ DE LA CONDENA Y LA APOLOGÍA	1
1.2 ¿POR QUÉ REPRESENTACIONES CRÍTICAS?	54
1.3 PLAN DE TRABAJO.....	65
2.0 LAS PRIMERAS PETICIONES DE ESCLAVOS (1516-1521).....	70
2.1 ALGUNOS ANTECEDENTES: LOS ESCLAVOS Y LAS CASAS LLEGAN A LAS INDIAS POR DIFERENTES CAMINOS (1502-1516)	70
2.2 LAS PRIMERAS SUGERENCIAS DE IMPORTAR ESCLAVOS A LAS INDIAS Y EL PASO HACIA LA IMPORTACIÓN DE ESCLAVOS BOZALES (1516-1521).....	75
3.0 LA PRIMERA CRÍTICA AL TRÁFICO DE ESCLAVOS Y LA DEFENSA DE LOS INDIOS CONTRA LA ESCLAVIZACIÓN: CRISTIANIZACIÓN PARA INDIOS Y MERCADO PARA NEGROS (1521-1540)	103
3.1 LA CRÍTICA AL MONOPOLIO	103
3.2 LA LUCHA CONTRA LA ESCLAVIZACIÓN INDÍGENA	116
4.0 DESTELLOS DE LA ESCLAVITUD AFRICANA EN LA NATURALIZACIÓN LASCASIANA DE LOS INDÍGENAS: LA ETAPA DEPORTADORA LIBRE, LA <u>BREVÍSIMA RELACIÓN DE LA DESTRUCCIÓN DE INDIAS, EL ENCUENTRO CON</u>	

EL ESCLAVO PEDRO CARMONA Y LA RECONSIDERACIÓN DE LOS CONCEPTOS INFIEL Y BÁRBARO (1540-1556).....	126
4.1 LAS LEYES NUEVAS, LA <u>BREVÍSIMA RELACIÓN DE LA DESTRUCCIÓN DE INDIAS</u>, EL NOMBRAMIENTO DE LAS CASAS COMO OBISPO Y SUS ÚLTIMAS PETICIONES DE ESCLAVOS (1540-1544)	128
4.2 EL REGRESO A INDIAS Y EL ENCUENTRO CON CARMONA (1544-1547)	143
4.3 LA INTENSIFICACIÓN DE LAS POLÉMICAS CON RESPECTO A LA ESCLAVITUD INDÍGENA Y EL NUEVO CONCEPTO DE INFIEL (1547-1550). 150	
4.4 LA POLÉMICA CON SEPÚLVEDA Y LA REDEFINICIÓN DEL BÁRBARO (1550-1552).....	161
4.4.1 Buscando un bárbaro para esclavizar.....	163
4.4.2 Bárbaros pero de cierto tipo	172
4.5 LA REDACCIÓN DE LA <u>HISTORIA DE INDIAS</u> Y LA <u>APOLOGÉTICA HISTORIA SUMARIA</u> (1552-1556).....	183
5.0 LOS ESCLAVOS NEGROS COMO PROBLEMA EN LAS INDIAS Y EN LA PENÍNSULA (1545-1556)	197
5.1 LOS RECUERDOS DE BENZONI ACERCA DE LOS ‘MORI DI GUINEA’ (1565).....	200
5.2 LAS RESPUESTAS DE VITORIA (1546).....	206
5.3 LAS LEGISLACIONES RACIALIZADAS, BORRANDO AL MORO Y PRODUCIENDO AL NEGRO (1548-1553).....	210

5.4	LOS INTENTOS DE LEGITIMACIÓN DE LA GUERRA JUSTA Y LA ESCLAVIZACIÓN	220
5.5	DOS COMENTARIOS DE LÓPEZ DE GÓMARA Y DOS CRÍTICAS A LA ESCLAVITUD (1555-1556)	234
6.0	LA ‘BREVÍSIMA RELACIÓN DE LA DESTRUCCIÓN DE ÁFRICA’, LA DISCUSIÓN CON LAS CRÓNICAS PORTUGUESAS Y LA TRANSFORMACIÓN DE LA REPRESENTACIÓN DE LOS ESCLAVOS AFRICANOS (1555-1556).....	253
6.1	LAS ISLAS CANARIAS: EL INICIO DE LA ESCLAVITUD ATLÁNTICA EN EL CONTEXTO DE UNA DISPUTA POR EL DOMINIO TERRITORIAL	258
6.2	LAS ISLAS DEL ATLÁNTICO Y LA COSTA OCCIDENTAL DE ÁFRICA: EL FIN DE LA ÉPICA Y EL INICIO DE LA HISTORIA.....	276
6.3	LA VENA PORTUGUESA DE COLÓN: UNA EXPLICACIÓN LASCASIANA DEL COMIENZO DE LA ESCLAVITUD AFRICANA EN LAS INDIAS	310
7.0	EL LIBRO TERCERO DE LA <u>HISTORIA DE INDIAS</u> , LOS ÚLTIMOS ESCRITOS Y EL ARREPENTIMIENTO (1559-1564): LA VÍCTIMA Y LA PLAGA ...	319
8.0	CONCLUSIÓN: LA RESONANCIA DE LAS CASAS EN EL DEBATE ESCLAVISTA POSTERIOR EN LA AMÉRICA IBÉRICA.....	335
	APÉNDICE: CAPÍTULO XXV DE LA <u>CHRONICA DO DESCOBRIMENTO E CONQUISTA DO GUINÉ</u> DE GOMES EANES DE ZURARA (EN PORTUGUÉS).....	356
9.0	BIBLIOGRAFÍA.....	359
9.1	FUENTES PRIMARIAS.....	359
9.2	FUENTES SECUNDARIAS.....	363

PREFACIO

Aunque usualmente escrita por la mano o, más precisamente, la punta de unos cuantos dedos de un individuo, una disertación es el fruto de la resonancia de muchas voces, unas más claras y definidas, otras más difusas y distantes pero no por ello menos decisivas. Quiero agradecer en este prefacio a todas esas voces cuya resonancia en la escritura alcanzo a reconocer. En primer lugar, agradezco al profesor John Beverley por su apoyo a este trabajo. Tanto sus planteamientos acerca de la subalternidad y lo transatlántico como sus agudos comentarios y su respeto al desenvolvimiento de las ideas aquí expuestas han sido de gran valor para llevar a cabo esta investigación. En segundo lugar, agradezco a los profesores miembros del Comité que aprobó esta disertación: Hermann Herlinghaus, Jerome Branche y Reid Andrews. Cada uno de ellos aportó comentarios y preguntas que fueron decisivos tanto en la concepción como el desarrollo de ésta. En particular, agradezco a los profesores Branche y Andrews haberme abierto la posibilidad de pensar la historia, la literatura y la producción cultural de América Latina a partir de la compleja presencia y agencia de los cautivos africanos y sus descendientes libres en ella. En tercer lugar, agradezco a los profesores del Department of Hispanic Languages and Literatures y a las profesoras Lisa D. Brush (Department of Sociology) y Shalini Puri (English Department) sus enseñanzas y las observaciones que hicieron en diversos momentos de esta investigación. La perspectiva interdisciplinar que Lisa y Shalini aportaron a mi investigación ha sido un recurso invaluable durante el proceso de escritura. Por último, agradezco a mis

compañeros y colegas tanto en el Department Hispanic Languages and Literatures de la University of Pittsburgh como en el Departamento de Filosofía de la Universidad Javeriana en Bogotá, Colombia, por todo el apoyo que me han brindado durante estos años de formación y transición en mi vida. En particular, Alejandra Canedo, Debbie Truhan, Juan Fernando Mejía, Gustavo Chirolla, Alfonso Flórez y Martha Rocha fueron personas que ofrecieron generosamente ideas, apoyos institucionales y palabras de aliento que facilitaron y enriquecieron mi trabajo de investigación.

Finalmente, dedico esta disertación a mi familia y a Pilar: la dedico a mis hermanos, Oscar Fernando y Jesús Armando, por su comprensión y cariño que nos mantienen unidos no obstante los diferentes caminos que ha seguido cada una de nuestras vidas; la dedico a mi padre, Jesús Antonio, por el carácter soñador que siempre tuvo y por su amor a los viajes que irremediamente heredé; la dedico a mi madre, Alba Marina, porque, no obstante nuestras diferencias de opinión, siempre ha puesto el amor por encima de todo y porque me hizo preferir Roots a los Dukes of Hazzard; y la dedico a Pilar por su apoyo incondicional, generosidad, tolerancia y, más que nada, capacidad para ver siempre el lado amoroso de todo lo que nos sucede.

A todos, muchísimas gracias. Todos ustedes fueron una compañía en un proceso de escritura no sólo difícil y solitario sino, más que nada, marcado por la confrontación continua con una historia de opresión y humillación en la que la justicia y el reconocimiento del otro fueron excepcionales.

1.0 INTRODUCCIÓN

1.1 LO QUE SE HA DICHO DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS Y SU RELACIÓN CON EL INICIO DEL TRÁFICO DE ESCLAVOS AFRICANOS HACIA AMÉRICA: MÁS ALLÁ DE LA CONDENA Y LA APOLOGÍA

En la lista de eventos sobre la esclavitud con la cual David Brion Davis comienza su libro Inhumane Bondage. The Rise and Fall of Slavery in the New World (2006), encontramos la siguiente afirmación: “1518: Bartolomé de Las Casas, an ardent defender of Indian rights, calls for large importations of African slaves in order to help save Native Americans” (xi). Esta afirmación es reiterada por Davis en dos pasajes más de su texto (73, 98). En el segundo de estos pasajes, Davis afirma: “As early as 1516 two of the most humane and sensitive witnesses to the horrors of the New World, Licenciado Zuazo and Bartolomé de Las Casas, “protectors of the Indians,” called for the sparing of Indian lives, especially in the mines, by importing many more African slaves. For twenty-five years Las Casas saw the importation of black slaves as the solution for the Spaniards’ oppression of Indians.” (98) En una nota aclaratoria que acompaña esta afirmación, Davis afirma que Las Casas se arrepintió de estas peticiones de esclavos negros concebidas como estrategia para proteger a los nativos americanos. Sin embargo, este arrepentimiento de Las Casas, continúa Davis, no fue publicado sino hasta 1951 y no existe indicación de que Las Casas haya condenado públicamente la esclavización de negros, pedido su

emancipación o siquiera cuestionado la legitimidad de la esclavitud como tal.¹ “He apparently owned slaves himself as late as 1544” (354), finaliza Davis.

Esta representación de Bartolomé de las Casas como uno de los incitadores y figuras decisivas en el inicio del tráfico de esclavos africanos hacia América no es reciente.² Probablemente, su origen más cercano en el tiempo a la vida de Las Casas se halla en Antonio de Herrera y Tordesillas (1559-1625) quien hizo de la Historia de Indias de Bartolomé de Las Casas una de las principales fuentes de las dos primeras décadas de su Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano, más conocida como Décadas, publicada entre 1601 y 1615.³ En la década II, libro II, capítulo XX, Herrera y Tordesillas afirma, hablando de las dificultades que encontraba Las Casas en 1517 para encontrar eco en la corte para sus denuncias sobre la situación de los indios en Indias:

El licenciado Bartolomé de Las Casas, viendo que sus conceptos hallaban en todas partes dificultad, y que las opiniones que tenía, por mucha familiaridad que había conseguido y gran crédito con el Gran Canciller no podían hacer efecto, se volvió a otros expedientes,

¹ Por sugerencia de José Antonio Saco, la Real Academia de la Historia publica la primera edición completa en cinco volúmenes de la Historia de Indias, texto en el cual Las Casas expresa su arrepentimiento con respecto a su sugerencia de introducir esclavos en las Indias, en Madrid durante los años 1875-1876 (Benítez Rojo 70 y Santa Arias and Merediz 17). Esta edición se reimprime en 1877 en la misma ciudad pero sin apéndices. Davis se está refiriendo (1) a la edición publicada en México en 1951, la cual es una reproducción facsimilar de la edición de 1877 o (2) a la edición basada en el autógrafo comprado en 1904 por la Biblioteca Nacional de Madrid y que realiza Agustín Millares Carlo con un estudio preliminar de Lewis Hanke la cual es publicada en el mismo año de 1951 por el Fondo de Cultura Económica en México y Buenos Aires (Pérez Fernández. Cronología documentada: 218-219).

² Para una presentación sucinta y reciente del debate sobre Las Casas y su relación con el inicio del tráfico de cautivos africanos hacia América, véase Adorno (2008: 24-26) y Merediz and Salles-Reese (2008: 177-186).

³ El 26 de noviembre de 1599, Herrera y Tordesillas ordena por 41.800 maravedís una copia del manuscrito de Las Casas. El 17 de abril de 1608 paga 101.000 maravedís por sacar en limpio la Historia de Las Indias (Cuesta Domingo 54).

procurando que a los castellanos que vivían en las Indias se diese saca de negros, para que con ellos en las granjerías y en las minas, fuesen los indios más aliviados, y que se procurase de levantar buen número de labradores, que pasasen a ella con ciertas libertades y condiciones que puso. Y estos expedientes oyeron de buena gana el cardenal de Tortosa Adriano, a quien todo se daba parte, el Gran Canciller y los Flamencos, y porque se entendiesen mejor el número de esclavos que eran necesarios para las cuatro islas, la Española, Fernandina, San Juan y Jamaica, se pidió parecer a los oficiales de la Casa de Sevilla, y habiendo respondido que cuatro mil, no faltó quien por ganar gracias, dio aviso al gobernador de la Bresa, Caballero flamenco, del consejo del Rey y su Mayordomo Real, el cual pidiendo la licencia, se la dio el Rey, y la vendió a los genoveses por veinticinco mil Ducados con condición que por ocho años no diese el Rey otra licencia. Merced que fue muy dañosa para la población de aquellas islas y para los Indios, para cuyo alivio se había ordenado; porque cuando la merced fuera lisa como se había platicado, todos los Castellanos llevaran esclavos; pero como Genoveses vendían la licencia de cada uno de ellos por muchos dineros pocos la compraban y así cesó aquel bien. No faltó quien dijo al Rey que pagase de su cámara aquellos veinticinco mil ducados a Gobernador de la Bresa y sería de gran provecho para su Real Hacienda y sus vasallos; y como entonces tenía poco dinero, no se hizo lo que le hubiera importado a muchos (713 el subrayado es nuestro).

Este pasaje será un hito dentro de toda la posterior discusión sobre la participación de Las Casas en el inicio del tráfico de esclavos africanos hacia América.⁴ En dicho pasaje, Herrera

⁴ La fuente que utiliza Herrera y Tordesillas para extraer esta información son los capítulos 102, 129 y 132 de libro tercero de las Historia de Indias de Las Casas. Herrera y Tordesillas parafrasea algunos de los pasajes de estos capítulos agregando comentarios sobre la influencia que, según él, tiene Las Casas sobre Adriano de Utrech, el Gran Canciller y la corte Flamenca.

y Tordesillas establece un vínculo decisivo entre la sugerencia las Casas de introducir “negros” en las Indias como una forma de proteger a los indios y la decisión de la corte flamenca de introducirlos. Desde su punto de vista, Las Casas es uno de los promotores más importantes del tráfico de esclavos hacia las Indias ya que él no sólo es uno de los primeros que concibe esta idea sino, además, alguien que cuenta con los medios para hacerla avanzar en la corte flamenca hasta su implementación. El relato de Herrera y Tordesillas no hace una crítica a Las Casas por haber concebido y sugerido esta idea. El cronista está más interesado en llamar la atención sobre los problemas que implicó, para hacer efectiva la propuesta hecha por Las Casas, el haber entregado las licencias de importación de esclavos al gobernador de Bresa, la venta que éste hizo de las licencias a los genoveses y el alto precio que éstos pusieron a las licencias. Estas circunstancias imposibilitaron en gran medida, según Herrera y Tordesillas, que los colonos tuvieran esclavos y los indios fueran liberados.

Es en el siglo XVIII cuando la crítica a la sugerencia de Las Casas aparece de modo consistente. A comienzos de dicho siglo, el vínculo entre Las Casas y el inicio del tráfico comienza a ser establecido por algunos historiadores franceses. El primero de ellos es el Jesuita Pierre François Xavier Charlevoix (1682-1761) quien entre 1730 y 1731 publica su Histoire de L’Isle Espagnole de S. Domingue. Según el mismo Charlevoix, su texto se halla basado principalmente en las memorias que otro Jesuita, Jean-Baptiste Le Pers, había escrito basado en sus experiencias como misionero dedicado a los esclavos en la isla de Saint-Domingue durante más de veinticinco años (vii-xv). En su texto, Charlevoix afirma que, dadas las dificultades que encontraba Las Casas para defender a los indios en medio de la corte flamenca,

Enfin il [Las Casas] imagine un moyen, qu’il crut infaillible, de procurer du soulagement à ses chers Indiens. Il proposa d’envoyer des Negres & des Laboueurs dans tous les lieux, où

les Espagnols avoient commencé de s'établir. Il fit goûter ce project, d'abord à M. de Chièvres, ensuite au Cardinal Adrien, puis à d'autres Seigneurs Flamands ; il passa au Conseil des Indes, qui étoit alors composé de l'Éveque de Burgos, de Fernand de Vega Grand Commandeur de Castille, de D. Garcia de Padilla, du Licencié Zapata, de D. Pierre Martyr d'Anglerie, & de Francisco de los Cobos, sans parler de M. de Chièvres, qui entroit dans toutes les affaires, & du Doyen de Besançon, qui depuis la mort du Gran Chancelier Sauvage, arrivé depuis peu, faisoit les fonctions de cette Charge, & étoit de tous Conseils. Le Roi signa une Ordonnance, pour faire transporter quatre mille Negres aux quatre grandes Antilles: un Seigneur Flamand, Gran Maître de la Maison de ce Prince, en obtint le Privilege, & le vendit vingt-trois mille Ducats aux Génois, ce qui gâta tout: les Génois mirent leurs Negres à un prix extrême, & ils vendirent très peu (Vol. I 347 los subrayados son nuestros).

Aunque pareciese a primera vista que lo único que hace es parafrasear a Herrera y Tordesillas, agregando algunos nombres específicos dentro de la corte flamenca y no criticando a Las Casas, Charlevoix introduce dos matices. En primer lugar, el autor francés enfatiza la cercanía afectiva que tiene Las Casas con los indios (“ses chers Indiens”) como la razón fundamental que lo mueve a pedir la introducción de nueva mano de obra viendo en ella un medio infalible para detener la explotación de los indígenas. En segundo lugar, Charlevoix afirma que Las Casas solicita licencia para introducir no sólo esclavos sino también labradores con el fin de aliviar la situación de los indios. Al hacer esto, el autor francés resalta que la demanda de mano de obra por parte de Las Casas no se circunscribe a un grupo específico sino que se extiende hacia jornaleros provenientes de la península.

Una vez que el vínculo entre Las Casas y el inicio de la trata ha sido establecido, el camino para la crítica por parte de los Ilustrados queda abierto. En el tomo primero de las

Recherches Philosophiques sur les Americains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'Histoire de l'Espece Humaine, escritas por el filósofo ilustrado holandés Corneille de Pauw (1739-1799) y publicadas en francés en 1771, encontramos una explícita formulación de esta crítica. En dos pasajes de sus Recherches Pauw hace de Las Casas el directo responsable del comienzo de la trata de esclavos africanos hacia América. En primer lugar, en una nota a pie de página en la que intenta establecer el origen de la presencia de los africanos en América, Pauw afirma:

Il est constant que pendant les treize premières années de la découverte de l'Amérique, les Espagnols n'y ont transporté aucun Nègre. Ce ne fut qu'en 1517, que se dit le premier transport régulier. Le plan de ce commerce, d'abord rejeté par le cardinal Ximenes, & approuvé par le Cardinal Adrien, avoit été conçu & rédigé par un Prêtre nommé Las Casas, qui, par la dernière bizarrerie dont l'esprit humaine soit capable, fit un grand nombre de Mémoires pour prouver que la conquête de l'Amérique étoit une injustice atroce, & imagina en même temps de réduire les Africains en servitude, pour les faire labourer ce pays si injustement conquis (13 los subrayados son nuestros).

El juicio que hace Pauw de las Casas es severo. Lo acusa, en primer lugar, de haber concebido el plan que posteriormente Adriano de Utrech aprobó para la importación de esclavos a América y, en segundo lugar, de haber escrito un conjunto de Memoriales en los cuales, a la vez que denunciaba la injusticia de la conquista de América, promovía la esclavización de los africanos para que trabajasen en dichas tierras. Sin embargo, el juicio de Pauw no se detiene ahí. Más adelante, en otro pasaje de su exposición, Pauw presenta a Las Casas como un eclesiástico intrigante lleno de pareceres orgullosos y exagerados escondidos bajo una máscara de humanidad y modestia. A ese eclesiástico, afirma Pauw, se le puede elogiar por lo que hizo por los indígenas americanos pero no se le puede perdonar el haber sido el primero en España que concibió y

ejecutó el proyecto de comprar negros en África, declararlos esclavos y forzarlos por medios inicuos a trabajar la tierra del Nuevo Mundo. En el momento más radical de su exposición, Pauw equipara a Las Casas con Ginés de Sepúlveda diciendo que, no obstante sus reconocidas diferencias, ambos compartían los mismos puntos de vista en torno a la esclavización de los africanos. En ambos casos, “le fanatisme, la cruauté, l’intérêt avoient perverti les premiers notions du droit des gens : on fit les plus grandes injustices & on défendit par las plus mauvaises des raisons” (101).

Esta crítica a Las Casas y su relación con el inicio de la trata rápidamente se extiende hacia el ámbito anglosajón. En 1777, el escocés William Robertson (1721-1793) publica The History of America. La principal fuente que utiliza Robertson para exponer el vínculo de Las Casas con el inicio de la trata es Herrera y Tordesillas. Sin embargo, introduce su propia perspectiva del asunto. Según Robertson, el principal propósito de Las Casas consiste en que los indios sean tratados como seres libres (“free subjects”). Dado que ello no es posible mientras no se pueda encontrar mano de obra que remplace la mano de obra indígena, Las Casas propone en 1517 “to purchase a sufficient number of negroes from the Portuguese settlements on the coast of Africa, and to transport them to America, on order that they might employed as slaves in working the mines and cultivating the ground” (Vol. I 225).

La forma como Robertson describe la situación difiere significativamente en algunos puntos de la forma como los textos anteriores lo hacen. En primer lugar, Robertson conecta la sugerencia de Las Casas con el comercio esclavista que los portugueses vienen practicando de manera sistemática desde antes de que Las Casas haga su sugerencia. Según él, esta sugerencia revive un comercio odioso y repugnante tanto para el sentimiento de humanidad como para los principios de religión (ibid.). En segundo lugar, Robertson afirma que antes de que Las Casas

haga su sugerencia, la importación de esclavos está siendo practicada con autorización del Rey Fernando debido a que se considera que ellos son más fuertes que los indios. “They were more capable to enduring fatigue, more patient under servitude, and the labour of one negro was computed to be equal to that of four Indians” (Vol. I 226). En tercer lugar, el autor escocés afirma que el Cardenal Ximenez se resistió a este tipo de comercio porque “he perceived the iniquity of reducing one race of men to slavery, while he was consulting about the means of restoring liberty to another (ibid). Sin embargo, y ahí se halla la crítica de Robertson:

Las Casas, from the inconsistency natural to men who hurry with headlong impetuosity towards a favourite point, was incapable of making that distinction. While he contended earnestly for the liberty of the people born in one quarter of the globe, he laboured to enslave the inhabitants of another región; and in the warmth of his zeal to save Americans from the yoke, pronounced it to be lawful and expedient to impose one still heavier upon the Africans. Unfortunately for the latter, Las Casas' plan was adopted (ibid.).

Los comentarios de Robertson introducen una nueva dimensión a la crítica de Las Casas. Ya no se trata, como en el caso de Corneille de Pauw, de denunciar en Las Casas la presencia de una intención malévola que le conduce a urdir un plan para promover la introducción de esclavos sino de un error de apreciación ligado a su carácter impetuoso que provoca que, tratando de proteger a los indios, termine por sacrificar a los africanos. Aunque tanto Pauw como Robertson comparten un punto de vista abolicionista desde el cual critican la sugerencia de Las Casas, cada uno de ellos enfatiza en aspectos diferentes tanto de la personalidad del eclesiástico como de las circunstancias dentro de las cuales hace su sugerencia.

Continuando la misma línea crítica instaurada por De Pauw, en 1780 el clérigo ilustrado francés Guillaume-Thomas-François Raynal (1711-1796), más conocido como el Abbé Raynal,

publica la tercera edición de su Histoire Philosophique et Politique des Établissements et du Commerce des Européens dans les Deux Indes.⁵ Como parte de su exposición de los asentamientos españoles en América, Raynal propone una caracterización de los grupos que allí habitan (Tome II 290-300). Esos grupos son los nacidos en España que han venido a América (“chapetons”), los hijos de europeos nacidos en América (“créoles”), los hijos producidos por la mezcla de europeos con indios (“métis”), los que fueron traídos como esclavos (“noirs”, “négres”, “esclaves”, “Africains”) y los que habitaban y eran dueños de las tierras americanas antes del descubrimiento (“Indiens”, “naturels”). Ahora bien, al momento de exponer cómo fueron introducidos los esclavos africanos en América, Raynal afirma:

A peine le Nouveau-Monde eut été découvert, qu'en 1503, on y porta quelques noirs. Huit ans après, il y en fut introduit un plus grand nombre, parce que l'expérience avoit prouvé qu'ils étoit infiniment plus propres à tous les travaux que les naturels de pays. Bientôt l'autorité les proscrivit, dans la crainte qu'ils ne corrompissent les Américains & qu'ils ne les poussassent à la révolte. Las-Casas, auquel il manquoit des notions justes sur les droits de l'homme, mais qui s'occupoit sans cesse du soulagement de ses chers Indiens, obtint la révocation d'une loi qu'il croyoit nuisible à leur conservation. Charles-Quint permit en 1517 que quatre mille de ces esclaves fussent conduits dans le colonies Espagnoles ; & le courtisan Flamand qui avoit obtenu cette faveur, vendit aux Génois l'exercice de son privilège. (Tome II 292)

Raynal comienza reconociendo que la introducción de cautivos africanos es casi simultánea con la llegada de los españoles a América y que pronto se reconoce su superioridad con respecto a los indios para el trabajo. Sin embargo, también se reconocen los problemas que implica su presencia dado que pueden, según palabras de Raynal, corromper y promover la

⁵ La primera edición de este texto había sido publicada anónimamente en 1770 en Amsterdam.

rebelión entre los indios. Esto provoca que las autoridades españolas consideren que lo mejor es prohibir la importación de más esclavos africanos. Raynal parece estar haciendo referencia a la temprana recomendación de Ovando. Es entonces cuando emerge la figura de Las Casas como quien, sin tener noción acerca de los derechos del hombre y queriendo proteger “ses chers Indiens”, hace que la legislación que restringe la importación de esclavos africanos sea derogada y Carlos V ordene la introducción de cuatro mil esclavos.

Raynal adjudica a Las Casas una nueva función dentro del inicio del tráfico de esclavos. El clérigo aparece no sólo promoviendo la trata sino buscando que las legislaciones que la restringen sean derogadas. Lo que se halla a la base de las acciones del clérigo no es una intención malévola, tal como De Pauw lo considera, ni un error de apreciación, tal como Robertson lo afirma, sino un desconocimiento de las nociones justas de los derechos del hombre ligado a su particular filiación afectiva con los indios. Sin embargo, este juicio que Raynal hace de Las Casas no implica que el ilustrado francés descalifique por completo la labor del clérigo en América. Más adelante, cuando expone la situación de los indios después del descubrimiento, Raynal no ahorra elogios al reconocer la labor de Las Casas a favor de la defensa de los nativos americanos (Tome II 296-299). Imaginando un epitafio para un monumento dedicado a Las Casas y su defensa de los indios, Raynal sentencia: “Dans un siècle de férocité, Las-Casas, que tu vois, fut un homme bienfaisant” (Tome II 299). En consecuencia, el juicio que hace Raynal de Las Casas se refiere, más que a un asunto de voluntad o entendimiento desacarriados, a la imposibilidad que tiene el clérigo de hacer uso de la noción ilustrada de derechos del hombre la cual le hubiera permitido extender su defensa de los nativos americanos hacia los esclavos negros.

La reacción española a las críticas hechas por los filósofos ilustrados a Las Casas y, por medio de él, a España como iniciadora del tráfico de esclavos africanos hacia América no tarda en aparecer. Sin embargo, esta reacción no estará interesada tanto en una defensa de Las Casas como en una defensa de la conquista española de América. En 1780 mientras está exiliado en Roma, el jesuita catalán Juan Nuix y de Perpiñá (1740-1783) publica una defensa de la colonización española con la que intenta impugnar la veracidad de las informaciones que Las Casas ofrece sobre la conquista de América y el uso que hacen principalmente Raynal y Robertson de ellas con el fin de estigmatizar a España. La defensa de Nuix intenta mostrar (1) la legitimidad de la conquista española, (2) la benignidad de esta conquista en comparación con la practicada por otras naciones europeas y dadas las circunstancias en las que dicha conquista tuvo que ser llevada a cabo, (3) el carácter individual de los desmanes cometidos que, según él, contrasta con el rechazo a esos desmanes siempre mantenido por la corona y gran parte de los intelectuales españoles y, finalmente, (4) los bienes obtenidos por las colonias españolas en comparación con otras colonias europeas en América. La defensa propuesta por Nuix se basa en gran medida en una apelación a las circunstancias en las cuales la conquista fue llevada a cabo y la benignidad exhibida por los católicos españoles en su manejo de dichas circunstancias. Esta benignidad contrasta, según Nuix, con la crueldad exhibida por otras naciones europeas en sus conquistas y la incapacidad de sus intelectuales para reconocer y juzgar consistentemente dicha crueldad.

En 1782 se publica en Madrid la traducción al español del texto de Nuix bajo el título Reflexiones imparciales sobre la Humanidad de los Españoles en Las Indias, contra los Pretendidos Filósofos y Políticos, para Ilustrar las Historias de MM Raynal y Robertson. En la sección dedicada a las circunstancias en las cuales se llevó a cabo la conquista española, Nuix

afirma que los españoles cuando llegaron a América “hallábanse en medio de los hombres más débiles, é insensatos, á los quales sin oposición se consideraban infinitamente superiores en fuerzas y talentos” (226). Nuix considera como circunstancia atenuante en lo que concierne a los desmanes cometidos por algunos españoles durante la conquista el hecho de que éstos se encontraron rodeados de hombre inferiores a ellos. Esta circunstancia provocó que se vieran puestos ante el dilema de morir a manos de estos hombres inferiores u oprimirlos. Puestos ante este dilema, unos decidieron oprimirlos, otros ponerse riesgosamente a su favor y, finalmente otros “introducir un temperamento entre la esclavitud y la libertad” (227).⁶ Nuix considera que algunos de los conquistadores hicieron de la distinción entre libertad y esclavitud el criterio que les permitió dominar aquellas poblaciones inferiores que los circundaban. Esta afirmación le sirve al jesuita para introducir su parecer acerca del papel de Las Casas en el inicio del tráfico de esclavos hacia América:

El mismo Las-Casas, esto es, el más zeloso protector de los Indios que hasta ahora produjo la Europa se halló confuso y embarazado de la dificultad; y no sabiendo a donde volverse, ni qué consejo abrazar, incurrió en la notable inconsecuencia de condenar a Africa por salvar América. (ibid.)

Al parecer, Nuix considera que la distinción entre libertad y esclavitud le sirvió a Las Casas para salvaguardar la libertad de los indios pero, al mismo tiempo, promover la esclavitud de los africanos. Frente a la condena expresada por los críticos ilustrados, Nuix intenta esgrimir una excusa parcial que consiste en afirmar que, dada la dificultad de las circunstancias en las que se movía, Las Casas pudo vislumbrar la libertad para los indios pero no para los africanos dado

⁶ El texto parece estar usando la palabra temperamento no en el sentido de un rasgo de la personalidad sino en el sentido que le da el diccionario de la Real Academia Española como “arbitrio para terminar las contiendas o para obviar dificultades.”

que fue inconsecuente en su posición. Nuix está interesado más que nada en defender la benignidad de la conquista española de América sin que ello implique necesariamente hacer una defensa a ultranza del papel de Las Casas en el inicio del tráfico de esclavos hacia América. De hecho, como acabamos de afirmar, Nuix considera a Las Casas uno de los principales culpables de la leyenda que se ha creado en contra de España en otros países de Europa y como alguien inconsecuente en su defensa de los indios y los esclavos africanos. Sin embargo, el punto más inquietante en la posición de Nuix es su creencia en la superioridad de los europeos y las circunstancias excepcionales en las que éstos tuvieron que enfrentar seres inferiores y, más específicamente, el uso de esta creencia como hecho que exculpa en gran medida los desmanes sometidos por los conquistadores españoles.

Siguiendo una línea de argumentación similar a la propuesta por Nuix, en 1825 Martín Fernández de Navarrete (1765-1844) propone en la introducción de su Colección de los Viajes y Descubrimientos que Hicieron por Mar los Españoles desde Fines del Siglo XV una defensa de los comienzos de la conquista española de América que, sin embargo, no excusa totalmente el papel de Las Casas en el inicio del tráfico de esclavos africanos hacia América. Fernández de Navarrete considera que la publicación de las noticias y documentos concernientes a la vida de Colón permitirá desvirtuar “todas las imposturas y calumnias con que algunos escritores modernos intentan deprimir á los españoles en sus descubrimientos y conquistas de ultramar” (80). Para lograr su propósito, propone un examen de las fuentes con base en las cuales puede reconstruirse la vida de Colón. Una de estas fuentes es la obra de Bartolomé de Las Casas cuya Historia de Indias es considerada por Fernández de Navarrete como la más importante de las fuentes históricas escritas por el clérigo. “Mostró en ella su vasta erudición, pero con tan poca economía y parsimonia que suele tocar en impertinente é inoportuna” (71). No obstante

reconocer su valor como fuente histórica, Fernández de Navarrete considera que tanto el largo proceso de composición de la obra, que comienza en 1527 y termina en 1559, como los fallos de la memoria del clérigo provocan que la obra sea imprecisa en los datos que presenta (ibid.). Además, el persistente interés de Las Casas por defender una evangelización pacífica de las Indias provoca que presente inadecuadamente todo aquello que va en contravía de ese interés. En consecuencia, cuando Las Casas trata de exponer algo que va en contra de su ideal de evangelización,

Siempre se nota al historiador dirigido; más que por un juicio recto, por una imaginación acalorada; más que por la san crítica por un zelo inoportuno y acre; más que por la política y el conocimiento del mundo, por cierta austeridad propia del claustro y más propenso siempre á reprimir, zaherir y vituperar que a referir los hechos, pesando su valor y consecuencias, examinando sus circunstancias y graduando su verdadero mérito. (73)

Este recelo que expresa Fernández de Navarrete con respecto a la obra de Las Casas, en la que encuentra a la vez una fuente necesaria pero inadecuadamente parcializada, vuelve a reaparecer al momento de exponer su participación en el inicio del tráfico de esclavos africanos (85-86). Si bien Fernández de Navarrete se basa en gran medida en la información presentada por Antonio de Herrera y Tordesillas, agrega algunos detalles aportados por la Historia del Emperador Carlos V escrita por Prudencio de Sandoval a comienzos del siglo XVII. En particular, Fernández de Navarrete está interesado en mostrar la habilidad que tuvo Bartolomé de Las Casas para moverse dentro de la corte flamenca que rodeaba al joven monarca Carlos V y ajustar sus planes de tal modo que esta corte viera con buenos ojos autorizar la introducción en América de esclavos africanos. Sin embargo, Fernández de Navarrete agrega algunos

comentarios propios con respecto a este episodio que permiten entender cuál es el principal propósito de su referencia a Las Casas.

Dedúcese de esta narración verídica y cierta: 1º Que el licenciado Casas, por aliviar a los Indios, estableció y autorizó el tráfico de negros para las islas de Nuevo-Mundo, como si estos no fueran racionales. ¡Admirable contradicción del espíritu humano! 2º Que no fueron españoles los que agenciaron esta infame negociación é intervención en ella, sino flamencos codiciosos y genoveses traficantes. ¿Y quién diría entonces al licenciado Las Casas, que estos negros que como esclavos transportaba desde la costa de Africa para aliviar á los Indios en sus faenas y labores, se habían de levantar con el pais y erigir un imperio independiente, con aprobación y reconocimiento en las naciones cristianas y cultas de Europa, en la misma isla Española, que fue el primer establecimiento y morada de los europeos en el Nuevo-Mundo? (86 el subrayado es nuestro)

En primer lugar, Fernández de Navarrete considera que Las Casas promovió el tráfico de esclavos africanos hacia América. No parece haber en él ningún intento de excusa con respecto a la sugerencia de Las Casas. Antes bien, considera que la razón que movió a Las Casas a promover el tráfico fue que su desconocimiento de la condición racional de los africanos (“como si no fueran racionales”). Este comentario denota que Fernández de Navarrete conoce, aunque no lo menciona directamente, el texto de la Historia de Indias en el cual Las Casas expresa su arrepentimiento con respecto a su previa sugerencia de introducir esclavos y aduce como una de las causas de su arrepentimiento el haber desconocido que “la misma razón es dellos que de los indios” (Libro tercero, Capítulo 102: 371). Este comentario, en consecuencia, agrega un nuevo elemento al debate que hasta ahora no había sido considerado. La sugerencia lascasiana de

introducir esclavos africanos estaría ligada a un desconocimiento de la condición racional de los africanos.

En segundo lugar, en un claro intento de excusar a España, Fernández de Navarrete afirma que quienes hicieron caso a la sugerencia de Las Casas fueron los flamencos y los genoveses. Sin embargo, Fernández de Navarrete agrega un comentario con el cual parece reprochar a Las Casas la que él considera como la más grave consecuencia de su sugerencia de introducir esclavos en América, a saber, el hecho de que “estos negros que como esclavos transportaba desde la costa de Africa” (86) se hallan convertidos en un imperio independiente. En otras palabras, para Fernández de Navarrete la peor consecuencia de la sugerencia de Las Casas radica en que ésta sentó las bases para el surgimiento de la revolución haitiana. La idea de que lo sucedido en Haití es consecuencia de lo sugerido por Las Casas expresa claramente que a la base de la respuesta de Fernández de Navarrete a las críticas planteadas por los filósofos ilustrados se halla más que nada el interés por entender las implicaciones de la presencia de los esclavos africanos en las colonias que España está perdiendo progresivamente. Este comentario, además, introduce un elemento que nos permite movernos hacia la manera cómo el debate sobre la responsabilidad de Las Casas en el inicio de la trata de esclavos comienza a desarrollarse en América.

El debate pronto deja de estar restringido a Europa y comienza a ser desarrollado en América desde finales del siglo XVIII. La representación de Las Casas como figura fundamental en el inicio de la trata de esclavos africanos hacia América aparece en la obra de un ilustrado proveniente de la isla de Martinica, una de las colonias francesas en el Caribe. En 1797, mientras se halla en Filadelfia evadiendo la guillotina revolucionaria en Francia, el historiador y jurista martiniqués Moreau de Saint-Méry (1750-1819) publica su Description Topographique,

Physique, Civile, Politique et Historique de la Partie Française de l'Isle Saint-Domingue. Este texto es concebido por su autor, considerado un ilustrado colonial (Garraway 227), como un estudio detallado que será de ayuda para recuperar esta colonia como fuente de riqueza para Francia una vez que la turbulencia de la revolución haya cesado tanto en la metrópoli como en sus colonias (Description... iv-v). El autor enfatiza que no está interesado en introducir como parte de su exposición ninguna referencia posterior a 1789, año en el que la Revolución Francesa estalla. Tampoco introduce ninguna información concerniente a la revolución de esclavos en la zona francesa de isla de Santo Domingo, la cual ya ha logrado en 1794 la abolición de la esclavitud en esta región de la isla. Moreau de Saint-Méry está más interesado en presentar una pormenorizada caracterización de los grupos que conforman la isla, usando la distinción racial y jerárquica entre blancos y negros como eje de su caracterización. Al comienzo de su descripción de los negros esclavos que habitan la isla, Moreau de Saint-Mery afirma:

Saint-Domingue est le premier lieu de l'Amérique où il ait eu des Esclaves Africains, & personne n'ignore qu'ils y furent introduits comme cultivateurs, d'après l'avis de Barthelemy Las Casas, qui en avait vu quelques-uns amenés par hasard à Saint-Domingue depuis 1505. Il proposa de les substituer aux naturels de l'île, que le travail des mines rendait l'objet des plus cruelles vexations, & menaçait de faire disparaître absolument de leur terre natale. L'idée de Las Casas, égaré par l'humanité même, fut adoptée, parce qu'elle offrait des moyens de plus; car la cupidité ne cessa pas de moissonner les malheureux Indiens (Description...: 24).

No obstante estar poco interesado en criticar a Las Casas a la manera en que Corneille de Pauw, Robertson o Raynal lo hacen, Moreau de Saint-Méry le adjudica nuevamente al clérigo la responsabilidad en el inicio de la trata de esclavos, afirmando que su sugerencia de introducir esclavos surgió como consecuencia de haber visto algunos de ellos por azar en la isla desde

1505. Moreau de Saint-Méry afirma que la pretensión del clérigo era evitar la desaparición de los naturales de la isla y que su idea fue malentendida por la humanidad porque la codicia provocó que, a pesar de las ventajas ofrecidas por la importación de esclavos negros, se siguiese explotando a los naturales.

A partir de este momento, esta aproximación a Las Casas como uno de los artífices del comienzo de la trata de esclavos africanos en América se torna un punto de vista que provoca fuertes polémicas entre los defensores y detractores del fraile dominico. En cierto sentido, la fama que había adquirido Las Casas en Europa durante gran parte del siglo XVII como crítico vehemente de los desmanes de los españoles, convirtiéndolo en una de las fuentes más citadas de la así denominada ‘leyenda negra’ (Juderías 1914), se torna ahora contra él mismo convirtiéndolo en el artífice del inicio de la trata de esclavos africanos hacia América. Las Casas entra a formar parte de la leyenda que él mismo había ayudado a crear. En consecuencia, entre finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, cuando el debate abolicionista está en todo su furor, la figura de Las Casas surge, para unos, como un emblema del esclavismo introducido por los españoles en América y, para otros, como un incomprendido defensor de la libertad de todos los hombres.

Un importante episodio dentro de estas polémicas es provocado por la Apología de Bartolomé de Las Casas que el Abate Grégoire (1750-1831), radical y reconocido abolicionista francés, publica el 22 de floreal del año 8 de la revolución (13 de mayo de 1801 según el editor del texto de Grégoire).⁷ En esta apología, Grégoire considera como difamadores a quienes

⁷ En el tomo segundo de la Colección de Las Obras del Venerable Obispo de Chiapa, Don Bartolomé de Las Casas, publicada en 1822 en Paris, el editor, Juan Antonio Llorente, introduce lo que caracteriza como “cuatro disertaciones sobre si el venerable Las Casas tuvo parte o no en la introducción y el fomento del comercio de Negros en América” (329-528). Allí se encuentran

sostienen posiciones similares a la expuesta por Corneille de Pauw. “Estas imputaciones, reproducidas recientemente, sirven de pábulo a la malignidad, y de consuelo a la debilidad que oscurecía una virtud sin mancha” (331). En su texto, Grégoire sintetiza el debate hasta el momento en el cual él escribe su apología y hace de Herrera y Tordesillas el culpable del comienzo de la creencia según la cual Las Casas sería el culpable del inicio del tráfico de esclavos africanos hacia América (334-335) y a historiadores posteriores responsables de la repetición injustificada de esta creencia (335-8).

Para demostrar que Las Casas no es responsable del inicio del tráfico de esclavos africanos hacia América, Grégoire desarrolla dos estrategias argumentativas. En primer lugar, cita fuentes contemporáneas o cercanas en el tiempo a Las Casas enfatizando que en ellas el fraile no es ligado al inicio de la trata de esclavos africanos en América ni siquiera por sus más acérrimos contradictores (339-44). En segundo lugar, cita algunos pasajes de los memoriales del mismo Las Casas con el fin de demostrar que todo en ellos muestra una defensa a ultranza de la libertad y un rechazo de cualquier forma de esclavización. Según Grégoire, el principal argumento esgrimido por Las Casas a favor de los indígenas es la eliminación de los repartimientos y no la subyugación de los africanos (345-349). A partir de estas dos estrategias de argumentación, Grégoire llega a la siguiente conclusión:

Vease como el error se establece y se arrayga. Después de más de treinta años de la muerte de Las Casas, parece un historiador crédulo o maligno [Herrera y Tordesillas], quien, sin pruebas, dirige contra él una acusación inaudita hasta entonces. Unos la repiten sin

la Apología del Abate Grégoire (330-364), la carta-respuesta a esta apología escrita por Gregorio de Funes (365-403), un discurso escrito por Servando Mier apoyando la apología de Grégoire (403-437) y un apéndice del mismo Llorente en el cual intenta exponer en la polémica y dar su parecer (458-528). En nuestra presentación sólo haremos referencia a los dos primeros textos de este compendio.

examinarla; otros arguyen por ella, que Las Casas ha sido el primer introductor de aquel comercio: he aquí ya un comentario que excede al texto. Se enlazan enseguida estas ideas con la memoria de las barbaries justamente vituperadas a los colonos ingleses, holandeses y franceses, y se levanta un cúmulo de las más negras calumnias. (350)

En este pasaje, Grégoire pone de presente que la creencia que hace de Las Casas el promotor del tráfico de esclavos africanos hacia América no es sólo el resultado de lo expresado en un conjunto de textos escritos por Las Casas mismo sino de la articulación de estos textos dentro de la historia de apropiación de la obra de Las Casas en siglos posteriores. En concreto, Grégoire atribuye esta creencia al hecho de que las posiciones defendidas por Las Casas le ganaron muchos contradictores en las cortes españolas, en América y entre ciertos humanistas que lo encontraban incómodo, estorboso, vehemente en sus peticiones, exagerado en sus relatos o demasiado ingenuo con respecto a la posibilidad de evangelizar los nativos americanos (350-355). Sin embargo, agrega Grégoire, no obstante las grandes polémicas que despertó, Las Casas nunca fue relacionado ni por sus más acérrimos contradictores con el inicio del tráfico de esclavos africanos hacia América. Esa es la mayor prueba de su inocencia a este respecto (355).

Lo que le interesa enfatizar a Grégoire, desde una perspectiva de ilustrado abolicionista cristiano, es que las acciones de hombres como Las Casas han de ser juzgadas en el marco de su constante reivindicación de la libertad de todo ser humano. Esta reivindicación no puede considerar la esclavización de los africanos una salida aceptable a la situación de penuria de los nativos americanos.

Las obras de Las Casas reclaman por todas partes los derechos de la libertad, e inculcan los deberes de la benevolencia en favor de todos los hombres, sin distinción de color, ni de país;

así los principios que él profesa siempre, y su conducta invariable, desmienten una acusación, cuyo valor pueden actualmente apreciar los talentos imparciales (362).

El 1 de abril de 1819, Gregorio de Funes (1749-1829), eclesiástico argentino ilustrado que era en ese momento deán de la catedral de Córdoba del Tucumán, escribe una carta en respuesta a la Apología del Abate Grégoire pues se considera a sí mismo uno de los que han quedado cobijados bajo la crítica que el Abate hace a los que consideran que Las Casas tuvo ingerencia directa y decisiva en el inicio del tráfico de esclavos africanos a América. Funes considera que el testimonio de Herrera y Tordesillas es sostenible por varias razones. En primer lugar, para Funes, la obra de Herrera y Tordesillas posee fidelidad histórica y cercanía privilegiada a los hechos (370-3). En segundo lugar, no hay indicios de que Herrera y Tordesillas tenga alguna predisposición particular en contra de Bartolomé de Las Casas y, por ende, la vinculación del fraile con el inicio del tráfico de esclavos no es expresión de alguna animadversión contra Las Casas sino fruto de constataciones bien sustentadas (374-375). En tercer lugar, no hay en el texto de Herrera y Tordesillas ningún tipo de imputación moral a la posición tomada por Las Casas, lo cual indica que no hay ningún interés particular diferente al histórico en su alusión (375-77). En cuarto lugar, el silencio de las fuentes que cita Grégoire con respecto a la relación entre Las Casas y el inicio del tráfico de esclavos sólo parece indicar que éstas no conocían el asunto o no estaban interesadas en él y que, antes bien, la explícita alusión de Herrera y Tordesillas a ese asunto demuestra una particular precisión en su trabajo como historiador (377-83). En quinto lugar, Funes considera que existen pruebas históricas de que Las ideas de Las Casas acerca de los esclavos africanos encontraron un ambiente propicio entre los intereses económicos de los flamencos, más allá de la conciencia que tenía el propio Las Casas del alcance de sus propuestas. Según Funes, “todo concurre pues a persuadir que su influjo dio

una fuerte impulsión a los Flamencos para que tuviese efecto un pensamiento que (bajo de otros respectos) era muy conforme a sus deseos” (385). En sexto lugar, Las Casas en ningún momento mostró estar en contra de la esclavitud sino contra la forma en que ésta era practicada en ciertos casos. En concreto, Las Casas estaba en contra de la esclavización practicada por fuera del ámbito de la guerra justa. En este sentido, el tráfico de esclavos de África, que él suponía eran obtenidos en guerras justas, no le debió parecer inaceptable en su origen, como alternativa a la situación de los indios en América y, más aún, como una posibilidad para los esclavos de tener una mejor vida (390-5). Enfatizando su argumento, Funes afirma:

En una época en la que la África era casi desconocida, no era mucho que Las Casas contemplase esta región inmensa, como país estéril y degradado por naturaleza y a los negros sacrificados en grandes trabajos, siempre bajo la verga de dueños inhumanos y luchando con el hambre y la miseria. Preciso era que concluyera este ángel tutelar de la humanidad, que era un acto de beneficencia sacarlos de este sepulcro; porque a lo menos iban a ser transplantados a lugares de climas más dulces y afortunados, donde serían sus fatigas moderadas y soportables. Debe confesarse que en la mayor parte de las colonias españolas, no ha sido tan infeliz la suerte de los esclavos Negros como lo fue en otras naciones, y como lo era la de los indios (396).

Nótese que Funes conjuga una justificación del parecer de Las Casas sobre la necesidad de introducir esclavos africanos en América con una valoración positiva acerca de la presencia de los esclavos africanos en América. De hecho, Funes parece no sólo reconocer en Las Casas sino suscribir él mismo la idea según la cual la esclavitud ha sido una alternativa beneficiosa no sólo para los españoles sino también para los africanos esclavizados, quienes han corrido en las colonias españolas mejor suerte que los indios (397). Funes concluye su argumento diciendo que

“desconociendo las guerras y los usos de los africanos, [Las Casas] tuvo por lícita la adquisición de los esclavos, así como había tenido la de otras naciones” (400).

Como lo hemos dicho más arriba, las posiciones defendidas por Grégoire y Funes al comienzo del siglo XIX están enmarcadas dentro del debate abolicionista que, desde un discurso ilustrado, intenta entender la posición asumida por Las Casas. Grégoire, un abolicionista radical, presenta a Las Casas como un defensor de la libertad de todo hombre. Para él, sólo una injusta sobrevaloración de un pasaje de Herrera y Tordesillas puede convertir a Las Casas en un incitador del tráfico de esclavos africanos hacia América. Por su parte, Funes, un ilustrado criollo que no parece muy interesado en asumir una posición abolicionista no obstante ser un reconocido independentista, encuentra acertada la conexión establecida por Herrera y Tordesillas entre Las Casas y el inicio de la trata. Más aún, compartiendo una línea de argumentación que el eclesiástico ilustrado brasileiro José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho había expuesto en su Análise sobre a justiça do comércio do resgate dos escravos da Costa da África (Lisboa 1798), Funes llama la atención sobre lo que él considera beneficios obtenidos por los africanos esclavizados en América al poder acceder, gracias a su cautiverio, al cristianismo y la civilización.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, el debate sobre la responsabilidad de Las Casas en el inicio de la trata es desarrollado por el abolicionista cubano José Antonio Saco (1797-1879), quien intenta dar un lugar a Las Casas dentro del movimiento abolicionista en Cuba. Ahora la figura de Las Casas y su influencia en el inicio del tráfico de esclavos se enmarcarán dentro de una discusión que intenta, de un lado, promover la emancipación de Cuba y, de otro lado, establecer el papel de los esclavos africanos y sus descendientes dentro del proceso emancipador. En 1879 aparece su Historia de la Esclavitud de la Raza Africana en el Nuevo

Mundo y en Especial en los Países Américo-Hispanos. Dentro de su exposición de los comienzos del tráfico de esclavos hacia América, Saco considera relevante establecer si Las Casas pidió “negros para América” (483-4), concretando esta cuestión en dos preguntas: (1) ¿fue Las Casas el primero que pidió esclavos para América? y (2) ¿Aún en el caso de no haber sido el primero en pedir esclavos para América, Las Casas “coadyuvó a fomentar aquel comercio después de establecido?” (483). En cuanto a la primera pregunta, para Saco es evidente que Las Casas no fue el primero que promovió la introducción de esclavos en América. Basado en el amplio conocimiento que tiene acerca de la historia de la esclavitud no sólo en América sino en Europa, Asia y África antes del siglo XVI, Saco enfatiza que “el tráfico de negros [en América] empezó con el siglo XVI y continuó por algunos años sin la más leve intervención directa o indirecta de Las Casas” (ibid.). Tratando de explicar la razón de la creencia según la cual Las Casas es el pionero de dicho tráfico, Saco arguye que los traductores franceses de la Colección de Viajes y Descubrimientos de los Españoles hasta Fines del Siglo XV, editada por Martín Fernández de Navarrete, preguntaron a éste último sobre este asunto.⁸ Saco afirma que la respuesta de Fernández de Navarrete consistió en decir que, aunque antes de la petición de Las Casas ya habían entrado esclavos de contrabando en América, él fue “el primero que obtuvo una orden o permiso real autorizando este transporte” (483). Esta respuesta, según el mismo Saco, muestra que Fernández de Navarrete no conocía los comienzos del tráfico de esclavos hacia América.

⁸ La colección editada por Navarrete fue publicada en España entre 1825 (Vols. I-II), 1829 (Vol. III) y 1837 (Vol. IV). La traducción al francés de los dos primeros volúmenes, hecha por Verneuil y La Roquette, se publica en 1828. Ahora bien, si Saco pretende decir que la creencia según la cual Las Casas es el iniciador del tráfico de esclavos hacia América proviene de la respuesta que da Fernández de Navarrete a los traductores franceses de su colección de textos, parece olvidar o no saber que, como hemos visto, ya desde mediados del siglo XVIII esta era una creencia sostenida por algunos historiadores.

Para responder a la segunda pregunta, Saco comienza haciendo una biografía de Las Casas en la que enfatiza y exalta el compromiso de éste último con la defensa de la libertad de los indios. Aunque Saco reconoce que Las Casas sugiere en sus Memoriales de 1517 la introducción de esclavos negros como una estrategia entre otras para proteger a los indios, recalca que este tipo de sugerencia no se encuentra en los Tratados de 1552 donde Las Casas expone sus tesis doctrinales más importantes (489). En este sentido, considera que la censura que hace Robertson de Las Casas, la cual hemos citado más arriba y que Saco impugna persistentemente, es “muy severa, injusta a veces y aún mezclada de errores” (490).

Sin embargo, lo que más llama la atención en la defensa que propone Saco de Las Casas es que, en su intento de excusarlo, afirma que la esclavitud causa más males en los más débiles que en los más fuertes. En consecuencia, dada la mayor resistencia de los negros, Las Casas habría cometido un pecado pero no un crimen al pedir la inclusión de éstos últimos como esclavos.

Los indios que poblaban las cuatro grandes Antillas eran una raza débil, más los negros pertenecían a una raza fuerte y, por lo mismo, mucho más aptos para resistir las tareas de aquellas colonias, siendo cierto que el trabajo de un negro equivalía al de cuatro indios. En tales circunstancias, si pedir la esclavitud de un negro era un pecado, pedirla de aquellos indios era un crimen, porque donde el negro vivía trabajando, el indio moría, no ya la misma carga que aquel, sino otra aún mucho menos pesada (490).

El comentario de Saco recoge una creencia que comienza a correr desde comienzos del siglo XVI entre los colonos españoles. Según dicha creencia, los esclavos africanos son más fuertes que los nativos americanos. Saco retoma dicha creencia haciendo de ella una manera de excusar la sugerencia hecha por Las Casas de introducir esclavos. Sin embargo, la creencia es

articulada por Saco dentro de un argumento que enfatiza cierta representación racial de los africanos esclavizados. Además de lo anterior, Saco considera que la afirmación de Robertson según la cual Las Casas sugirió la importación de esclavos desde África valiéndose de los establecimientos que tenían allí los portugueses es incorrecta (490-1). Según el escritor cubano, Las Casas sugiere la importación de africanos ya esclavizados en España pensando que su esclavización ha sido justa, y, “como todos pensaban, que los negros mejoraban en Indias su condición física y moral” (491). De nuevo, Saco retoma una creencia proveniente del siglo XVI haciendo de ella una razón que justifica la sugerencia de Las Casas.

En consecuencia, Saco considera que la contraposición que Robertson establece entre Las Casas y el Cardenal Ximenez, haciendo del primero un impulsor y del segundo un detractor del tráfico de esclavos hacia América, es “un contraste de fantasía” entre dos personajes que no tuvieron ocasión para encontrarse y discutir el asunto tal como Robertson lo plantea (491). Del mismo modo, rechaza la afirmación del autor escocés según la cual el inicio del tráfico de esclavos hacia América revivió el tráfico de esclavos. Para el escritor cubano, ni los portugueses y ni los españoles revivieron el tráfico de esclavos sino que le dieron una nueva función y lo enfocaron sobre la “raza africana” (ibid.).

Sin embargo, el punto que más molesta a Saco de la exposición de Robertson es el juicio que éste último hace de Las Casas como alguien que por su impetuosidad fue incapaz de reconocer la contradicción que implicaba luchar por la libertad de los indios a costa de la esclavización de los negros. Saco considera que este juicio de Robertson se debe a que no conoció la Historia de Indias en la cual Las Casas expresa su arrepentimiento con respecto a la

sugerencia de introducir esclavos.⁹ De hecho, después de una sumaria presentación de algunos de los pasajes en los que Las Casas sugiere la introducción de esclavos en América, Saco termina por afirmar que “hay errores que son más bien de la época en que se escribe que no de los hombres que los adoptan, y de esta especie es el que Las Casas cometió” (494). Además, Saco resalta que la sugerencia de introducir esclavos negros se enmarca dentro de un proyecto de colonización que incluía la introducción de labradores blancos y que, si se hubiera seguido esta sugerencia de Las Casas, tanto la explotación de los indios como la introducción de esclavos desde África hubiese quedado atenuada de un modo significativo (494).

Para finalizar su defensa de Las Casas, Saco enfatiza la necesidad de reconocer el “candor y la recta conciencia” que, según él, caracteriza a Las Casas. Muestra de ello es el arrepentimiento que el religioso expresa en su Historia de Indias con respecto a su sugerencia de introducir esclavos africanos una vez que se entera de la manera como éstos son capturados por los traficantes portugueses (494-495). Saco cita los pasajes donde Las Casas expresa su arrepentimiento y considera que ellos son prueba irrefutable de que no legitimó la esclavitud africana en América.

Los comentarios de Saco con respecto a la responsabilidad de Las Casas en el inicio de la trata de esclavos hacia América se mantienen en el tono apologético que había introducido el abate Grégoire, cuya defensa de Las Casas Saco conoce y exalta (492). Sin embargo, el autor cubano agrega una dimensión que hasta ahora no había aparecido de forma explícita en el debate y que consiste en el arrepentimiento de Las Casas con respecto a su temprana sugerencia de introducir esclavos en las Indias. Dicho arrepentimiento aparece en el libro tercero de la Historia

⁹ Recordemos que Saco es uno de los principales impulsores de la publicación en España de la Historia de Indias (Benítez Rojo 70-71).

de Indias de la cual Saco es conocedor e impulsor de su publicación. A partir de este momento, el debate sobre Las Casas y su responsabilidad en el inicio del tráfico de esclavos reconocerá la existencia de al menos dos momentos bien definidos. En primer lugar, un momento en el que Las Casas sugiere la introducción de esclavos y, en segundo lugar, un momento de arrepentimiento con respecto a dicha sugerencia.¹⁰

Apoyado principalmente en la obra de Saco, en 1940 Fernando Ortiz (1881-1969) introduce una reflexión sobre este asunto en uno de los capítulos adicionales de su Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar. Ortiz titula esta reflexión “Del inicio de la trata de negros esclavos en América, de su relación con los ingenios de azúcar y del vituperio que cayó sobre Bartolomé de Las Casas” (356-432). Su reflexión tiene dos propósitos específicos, a saber, establecer la relación que existe entre la aparición de los ingenios y el inicio del tráfico de “esclavos negros en América” y aclarar “de paso, la verdadera intervención que en ese negro asunto tuvo Bartolomé de Las Casas, por la cual este clérigo ha sido objeto de sañudo e injusto vituperio” (356). La estrategia argumentativa de Ortiz para defender a Las Casas consistirá en mostrar la función que ha tenido dentro de una postura colonialista culpar a Las Casas del inicio del tráfico de esclavos africanos hacia América.

Ortiz comienza su exposición presentando los capítulos del libro tercero de la Historia de Indias en los que Las Casas expresa su arrepentimiento con respecto a su previa sugerencia de

¹⁰ Esta posición apologética no parece tener, sin embargo, mucha resonancia en la península. Prueba de ello es que en 1918 y no obstante conocer los textos en los cuales Las Casas expresa su arrepentimiento con respecto a su sugerencia de introducir esclavos en Indias, Manuel Serrano y Sanz afirma en su libro Orígenes de la dominación española en América (Volumen I, 416-423) que Las Casas es “el principal responsable de tan escandaloso negocio (...) más censurable en quien alardeaba de sentimiento humanitarios, que tenía siempre en los labios palabras de libertad y justicia, y de continuo motejaba a los españoles de crueles tiranos, que se habían puesto fuera del derecho de gentes.” (421-422)

introducir esclavos en América junto con la exposición de Saco que acabamos de reseñar sobre los inicios de la esclavitud en América. El primer interés de Ortiz es mostrar que Las Casas no puede ser considerado como el iniciador de la trata de esclavos hacia América y que su primera intervención en este asunto sólo tiene lugar hasta 1517 debido a la escasez de mano de obra y la creciente disminución de la población indígena en las islas (359-367). Ortiz llama la atención sobre la importancia que tuvo en ese momento, mucho más que la intervención de Las Casas, la intervención tanto de los frailes jerónimos como del licenciado Zuazo quienes promovieron la importación de esclavos bozales y negros directamente desde África como estrategia necesaria para la colonización de las islas (367-368).

En un segundo momento de su exposición, Ortiz introduce largas secciones de los Memoriales y Relaciones que Las Casas redacta desde 1516 hasta 1531 y en los que denuncia la situación de los indígenas en las islas al tiempo que propone algunos remedios para dicha situación entre los cuales se halla la introducción de esclavos (375-412). Ortiz considera que la introducción de estas largas citas es necesaria dado que estos documentos no se conocen en Cuba en el momento en que redacta su libro. Esto provoca que el texto de Ortiz adquiera la fisonomía de un alegato jurídico en el que los textos de Las Casas y Saco son utilizados como pruebas que sostienen la defensa de Las Casas. Sin embargo, Ortiz introduce dos precisiones dentro de su exposición del caso.

En primer lugar, rechaza la posición según la cual Las Casas habría solicitado esclavos sustentado en un criterio racial. Para él, Las Casas solicita esclavos sin importar la procedencia ni color de éstos. “Las Casas no fue racista, ni siquiera se puede encontrar o leer el vocablo “raza” en sus escritos” (412). En segundo lugar, Ortiz afirma que “la opinión de Las Casas era la general y la realista” en el sentido de que expresaba algo que todos sabían, esto es, que sin la

presencia de esclavos africanos era imposible el establecimiento de los ingenios en América (417). Esto le permite al crítico cubano, introducir su principal argumento con respecto a la relación de Las Casas con el inicio del tráfico de esclavos. Para Ortiz, la posición de Las Casas con respecto al tráfico de esclavos debe ser entendida como parte de un proceso en el cual la esclavización es considerada una estrategia fundamental para la colonización. Ahora bien, los esclavizadores proponen algunas diferencias a partir de las capacidades que exhibe cada grupo esclavizado para realizar las tareas que ellos les imponen. Estas diferencias terminarán convirtiéndose en criterios raciales. En consecuencia, Ortiz considera que “la esclavitud no fue consecuencia de un racismo; sino viceversa, los racismos nacieron de los propósitos esclavizadores” (417). Basado en este criterio, Ortiz propondrá una secuencia histórica que conecta la esclavización de africanos en Europa antes del descubrimiento, la esclavización de indios en los primeros momentos del descubrimiento de América y, finalmente, la nueva esclavización de africanos en América una vez que la mano de obra indígena es agotada.

Si la trata afroespañola de esclavos fue el antecedente histórico de la trata indohispánica y de la interamericana, la trata de indios, por su fracaso, fue a su vez el antecedente que provocó, con otras complejas concausas, el inicio y desarrollo de la trata que durante siglos denigró el mar Atlántico y sus dos riberas (419).

Ortiz considera que esta caracterización del racismo como producto del esclavismo, de un lado, permite reconocer una continuidad entre la entre las esclavizaciones practicadas por los europeos primero en la península y luego en América tanto sobre africanos como sobre nativos americanos y, de otro lado, explica las distinciones que se generaron entre indios y negros haciendo que los mismos argumentos que sirvieron para impugnar la esclavización de los indígenas no fuesen atendidos en el caso de la esclavización e introducción de africanos en

América. En todo este proceso fue la necesidad de mano de obra la que generó perfiles raciales que promovieron la protección de los que eran considerados como más débiles para el trabajo y la esclavización de los considerados más fuertes para ello.

En este contexto, en el cual “nadie impugnaba la esclavitud como institución jurídica, civil y divina” (421), la posición de Las Casas introduce, según Ortiz, un punto de vista crítico al denunciar los excesos ligados primero a la esclavización indígena y luego a la esclavización africana, impugnando de manera vehemente el argumento de la cristianización como forma de legitimar la esclavización (425-431). Dada la hegemonía de ciertas creencias que hacían de la esclavitud una práctica válida tanto para los gobiernos como para la iglesia, Las Casas no desarrolló una postura antiesclavista en el sentido de impugnar la existencia de la esclavitud como tal. Sin embargo, tanto su defensa de los indios como su arrepentimiento con respecto a su temprana sugerencia de introducir esclavos expresan una crítica a la esclavitud que lo convierte en “el primer libertador que tuvo América” (420). El argumento de Ortiz consiste en mostrar que, en contra de las creencias más extendidas del momento, Las Casas desarrolló una temprana crítica de la esclavización indígena practicada so pretexto de la evangelización de éstos. Esta crítica estuvo basada en el conocimiento y admiración que había adquirido con respecto a los indígenas. Esta crítica, según Ortiz, se habría extendido hacia la esclavización africana una vez que Las Casas tuvo conocimiento de la forma como ésta era practicada por los portugueses (431).

Finalmente, según Ortiz, la acusación según la cual Las Casas es el iniciador del tráfico de esclavos hace parte de la narrativa histórica colonial que, intentando responsabilizarlo del inicio de la esclavitud, deja de lado el estudio de los más grandes impulsores y beneficiarios de dicho tráfico —“reyes, cardenales, frailes, jueces y oficiales” (431)—. Esta narrativa, por demás,

oculta la crítica que Las Casas hace a las esclavizaciones indígenas y su explícito arrepentimiento con respecto a su sugerencia de introducir esclavos en América. Ahora bien, este olvido no es espontáneo sino que surge de un deseo por ocultar ciertos aspectos incómodos en las denuncias de Las Casas resaltando otros con el fin de desvirtuar la autoridad de sus denuncias.

Contra Las Casas hubo un doble deseo: el de borrar el recuerdo de su nombre por ser evocador de la barbarie de la conquista y destrucción de las Indias Occidentales, y, a la vez, cuando era inevitable sacarlo a la luz, el de denigrarlo, atribuyéndole la responsabilidad de la trata negra (431-432).

Los argumentos de Fernando Ortiz introducen dentro del debate al menos dos elementos que vale la pena resaltar. En primer lugar, la continuidad que tienen la esclavización indígena y la esclavización africana practicada por los europeos en América y la denuncia que hace Las Casas de esas esclavizaciones con anterioridad a cualquier distinción racial. En segundo lugar, Ortiz hace explícita la función que tiene dentro de cierta narrativa histórica colonial utilizar la figura de Las Casas y su sugerencia de introducir esclavos como una forma de atenuar el impacto que tienen sus denuncias sobre la esclavización indígena.

Durante la segunda mitad del siglo XX, los estudiosos más reconocidos de la obra de Las Casas dirigen gran parte de su atención a los esfuerzos del fraile por defender a los nativos americanos de las injusticias cometidas por los españoles sin mencionar o desarrollar de modo amplio sus pareceres acerca de la esclavización de los africanos.¹¹ Sin embargo, hacia finales de dicho siglo comienzan a resurgir algunas reflexiones en torno a Las Casas y su relación con el comienzo del tráfico de esclavos africanos hacia América. Estas reflexiones se centran

¹¹ Pensamos particularmente en los trabajos de Silvio Zavala, The Political Philosophy of the Conquest of America (1949), Lewis Hanke, The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America (1957) y, más recientemente, Tzvetan Todorov, La conquista de América (2003).

principalmente en la crítica que Las Casas hace al tráfico de esclavos tal como es practicado por los portugueses.

En 1980, Philippe-Ignace André-Vincent escribe “Las Casas et la traité des noirs”, segundo apéndice de su libro Bartolomé de Las Casas, prophète du Nouveau Monde. En dicho apéndice André-Vincent propone un estudio de algunos Memoriales y Cartas lo mismo que de algunos capítulos de los libros primero y tercero de la Historia de Indias (libro primero, capítulos 22, 27, 136 y 150; libro tercero, capítulos 102 y 129), llamando la atención sobre la evolución que tiene el pensamiento de Las Casas con respecto a la trata de esclavos negros hacia América. Según André-Vincent, si bien Las Casas recomienda en principio la importación de esclavos negros como remplazo de la mano de obra indígena, posteriormente se arrepiente de esta recomendación, propone una fuerte crítica al tráfico de esclavos tal como es practicado por los portugueses y denuncia la responsabilidad de los españoles (él mismo incluido) en dicho comercio al participar en él sin interesarse por la procedencia de los esclavos (222-223). Sin embargo, André-Vincent considera que Las Casas no propone una reflexión de conjunto sobre África sino que sólo hace algunas referencias a ésta dentro de su exposición de la Historia de Indias (224). Además, en un tono apologético, termina su artículo afirmando:

En travaillant pour la liberté des Indiens, frère Barthélemy a donc bien travaillé pour celle des Noirs. Le savait-il? Il ne pouvait voir les conséquences de son action à travers trois siècles ; pas davantage, il ne pouvait prévoir l'hécatombe que ravagerait l'Afrique noire à la meme époque. Mais en faisant face à la destruction des Indiens de Amérique, il luttait pour la justice, que est une et indivisible en définitive (233).

En 1982, Marianne Mahn-Lot en su libro Bartolomé de Las Casas et le droit des indiennes afirma que la lectura que hizo Las Casas de la Cronica dos feitos de Guiné de Gomes

Eanes de Zurara y de la primera de las Décadas de Asia de Barros lo movió a escribir los capítulos 16 a 27 del libro primero de su Historia de Indias en los cuales busca presentar lo sucedido en las islas del Atlántico y la costa occidental de África como un antecedente de lo que después sucederá en las Indias (184). En consecuencia, Mahn-Lot identifica un bloque expositivo que posee autonomía y funciones particulares dentro del texto de Las Casas y no simplemente algunas referencias a África como lo había afirmado dos años antes André-Vincent. Sin embargo, Mahn-Lot no propone en su exposición ningún desarrollo particular de esta sección.

Más recientemente, en sus estudios sobre la esclavitud en España y la América Española durante el siglo XVI, José Luis Cortés López ha incluido algunas alusiones a Bartolomé de Las Casas y su participación en el inicio del tráfico de esclavos hacia las Indias. En su texto La Esclavitud Negra en la España Peninsular (1989), Cortés López reconoce el arrepentimiento de Las Casas con respecto a su apoyo a este tráfico, su temprana crítica a las esclavizaciones practicadas por los portugueses y su aporte a los movimientos abolicionistas posteriores (35-38). En su texto Esclavo y Colono (Introducción y Sociología de los Negroafricanos en la América Española del Siglo XVI) (2004), Cortés López examina de manera un poco más detenida la participación de Las Casas en el inicio de la trata y su crítica al monopolio concedido a Lorenzo de Goverrod para la importación de esclavos (26-31). En ambos casos el interés de Cortés López consiste en hacer uso de Las Casas como una fuente histórica relevante entre otras para entender el inicio de la trata de esclavos africanos en España y sus colonias más que llevar a cabo un análisis detallado de las representaciones que Las Casas propone de dichos esclavos o de la evolución que se da en estas representaciones.

En la última década del siglo XX, la discusión sobre Las Casas y su relación con el inicio del tráfico de esclavos se desarrolla en dos vertientes. De un lado, tenemos una vertiente

interesada en explorar el arrepentimiento de Las Casas con respecto a su sugerencia de introducir esclavos tal como éste aparece en los capítulos finales del libro tercero de la Historia de Indias. Esta vertiente es planteada y desarrollada por Antonio Benítez Rojo en el capítulo segundo de su texto La Isla que Se Repite (1989: 69-104) y ha sido retomada más recientemente por José F. Buscaglia-Salgado en su texto Undoing Empire: Race and Nation in the Mulatto Caribbean (2003: 92-127). De otro lado, tenemos una vertiente más interesada en explorar la crítica que hace Las Casas de las esclavizaciones portuguesas practicadas desde el siglo XV en las islas del atlántico y la costa occidental de África tal como ella aparece al comienzo del libro primero de la Historia de Indias. Esta vertiente es desarrollada por Isacio Pérez Fernández en varios textos que dedica al tema entre 1989 y 1995.

El texto de Antonio Benítez Rojo propone una lectura de los capítulos 128 y 129 del libro tercero de la Historia de Indias. Recordando los esfuerzos de Saco tendientes a lograr la publicación de este texto de Las Casas, Benítez Rojo comienza su exposición enfatizando que la Historia de Indias enuncia “una verdad de acá” (73). Esa verdad propone una versión de la conquista que difiere de la versión peninsular y llama la atención sobre la existencia de la esclavitud fundando, por ello, “un discurso histórico latinoamericano y —sobre todo— Caribeño” (ibid.). Benítez Rojo se detiene en una digresión que, siguiendo a Pupo-Walker, puede ser considerada como “un componente significativo e integral del texto” o, como él mismo la define, “una fábula caótica” (75-76).

Esta digresión se refiere al relato que incluye Las Casas sobre la plaga de hormigas que viene sobre la Española después de una plaga de viruelas (Las Casas, Historia de Indias III: 470-472). La procedencia de la plaga de hormigas en la isla de San Juan e intenta ser conjurada por los religiosos de San Francisco haciendo uso de una piedra de solimán que atrae las hormigas y

las extermina pero al costo de su disminución hasta que se torna ineficaz contra la plaga. Benítez Rojo propone una interpretación de este pasaje haciendo uso del concepto freudiano de uncanny.¹² Según dicha interpretación, si bien la plaga de hormigas es un hecho histórico documentado en otras crónicas, el relato de la piedra de solimán es una ficción que Las Casas introduce con el fin de aludir a la aparición de las plantaciones de azúcar en la isla (84). Benítez Rojo considera que, al afirmar que la plaga de hormigas proviene de la isla de San Juan —lugar en el que se había introducido el plátano como alimento para los esclavos traídos de África—, Las Casas estaría haciendo una clara referencia a los efectos producidos en la isla de Santo Domingo por la presencia de los ingenios de azúcar y los esclavos africanos (86).

Para sostener su argumento, Benítez Rojo propone una lectura de la confesión que Las Casas hace en el capítulo 129 del libro tercero de su Historia de Indias (473-476). En este capítulo, Las Casas describe los comienzos de los ingenios de azúcar en las islas, su participación en el comienzo del tráfico de esclavos hacia estos territorios, su arrepentimiento con respecto a la sugerencia de importar esclavos, la ineficacia de esta sugerencia y las nefastas consecuencias de la importación de esclavos hasta el momento en el cual él escribe, en particular, la muerte de muchos de éstos y la aparición de grupos de esclavos prófugos que asaltan los pueblos creados por los españoles.

Benítez Rojo considera este texto una confesión que va mucho más allá del arrepentimiento y la denuncia para convertirse en un documento histórico y religioso acerca de la tolerancia de la esclavitud africana en América (88). Esta confesión “manipula la oposición binaria amo/esclavo, en las condiciones de la plantación del Caribe, siguiendo un canon teórico

¹² Siguiendo a Freud, Benítez Rojo define lo uncanny como “aquello que una vez nos resultó familiar pero que ahora se nos presenta como algo sobrecogedor.” (91)

de sorprendente contemporaneidad” (ibid.). Benítez Rojo desglosa el texto de Las Casas en lo que él considera como diez formulaciones de un mea culpa que hacen que la relación jerárquica entre el amo y el esclavo se transforme en una relación circular de compleja interdependencia que prefigura lo que será posteriormente Haití (90). En dicha relación, el azotado deviene azote y plaga para aquel que lo ha sometido. Lo que permite el planteamiento de esta relación circular en el texto de Las Casas es la culpa que tendría su origen en su conocimiento de la rebelión de esclavos que tiene lugar en la Española en 1522 y del castigo que recibieron los esclavos levantados por rebelarse. El recuerdo de este levantamiento durante el proceso de escritura le habría llevado a introducir en el capítulo 128, dedicado a los hechos sucedidos en las islas durante 1517, una ficción ligada a la plaga de hormigas. Esta ficción puede ser leída como una consideración sobre el impacto de la esclavitud africana que antecede la referencia explícita que Las Casas hace a los levantamientos de esclavos en el capítulo 129. El uso de la ficción responde al reconocimiento, casi cincuenta años después durante el proceso de escritura de esta sección de la Historia de Indias, de una transgresión de la que Las Casas se reconoce culpable. Las Casas reconoció, al describir esta plaga,

Un retorno a hechos familiares (la presencia africana en la Española y la rebelión de 1522) que habían permanecido ocultos, reprimidos porque significaban una seria transgresión de la que se sentía culpable y, por lo tanto, temeroso del castigo de Dios: el infierno, la castración escatológica. (94)

En este sentido, podemos reconocer una secuencia de plagas. La primera es la plaga de viruelas —que es el castigo por la esclavización de los indios—, la segunda es la plaga de hormigas y la tercera es la plaga de los esclavos rebelados —que es el castigo por la esclavización de los africanos—. La hipótesis de Benítez Rojo es que la segunda plaga se refiere

a la esclavitud y, para demostrarlo, enfatiza que la plaga de hormigas es reconstruida bajo la forma de una invasión creciente que destruye todo a su paso y que es muy similar a la forma como se percibe la presencia creciente de esclavos africanos en las islas (93-94). “Las hormigas (negras como “polvo de carbón”) son los negros fugitivos que arrasan con cuanto hallan en el camino y se proponen la muerte y la ruina de sus amos por la fuerza” (94).

Benítez Rojo reconoce que esta interpretación según la cual la plaga de hormigas es el intento de elaboración de una culpa con respecto a la sugerencia de importar esclavos es una suposición suya. Sin embargo, considera que es una suposición bien fundada que se refuerza por lo dicho por Las Casas en una nota marginal que se halla en el capítulo 102 del libro tercero de la Historia de Indias cuando reconoce que su recomendación de importar esclavos se debió a que no conocía la forma como los esclavos negros eran capturados por los portugueses y que, una vez que lo supo, nunca hubiera hecho tal tipo de recomendación porque “siempre los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos, porque la misma razón es dellos que de los indios” (371).¹³ Benítez Rojo considera que esta anotación es posterior a la redacción del episodio de la plaga de hormigas y surge como respuesta a la culpa y el miedo producidos por la redacción de este episodio. Esto hace que Las Casas retorne hacia el capítulo 102 el cual estaba inicialmente focalizado en las tribulaciones de los indios y agregue una nota sobre su responsabilidad en el comercio esclavista en un texto que había redactado anteriormente (96).

De otro lado, Benítez Rojo considera que la piedra de solimán representa en Las Casas el azúcar que para la época se producía en la forma de “una masa cristalina de color blanco nevado” (97). La piedra blanquecina de la que habla Las Casas es una piedra de azúcar que atrae

¹³ Es necesario anotar que esta nota marginal se halla ya incorporada dentro del texto en la edición de la Historia de Indias que estamos siguiendo en nuestra investigación.

a las hormigas. En cuanto a las hormigas, Benítez Rojo reitera que estas representan la creciente cantidad de esclavos negros que llegan a las islas por razón de la introducción de los ingenios de azúcar. La idea de la plaga de hormigas refiere, en consecuencia, al incremento de los esclavos negros que termina por destruir todo lo que encuentra a su paso incluida y, más que nada, el alma de los europeos involucrados en el tráfico y del mismo Las Casas. Esta alma que atrae las hormigas termina siendo carcomida por ellas mismas a la manera de un castigo enviado por Dios mismo. En el contexto de esta sofisticada explicación del texto de Las Casas, Benítez Rojo introduce una consideración acerca de la responsabilidad de Las Casas en el inicio del tráfico de esclavos hacia América.

A esta altura, no veo necesidad de argumentar que la culpa de Las Casas en el negocio de la esclavitud africana tiene un cariz incierto y polémico, y esto no sólo porque resulta difícil dudar de su buena fe y de la sinceridad de su arrepentimiento. La esclavitud del negro era ya un hecho histórico en las Antillas cuando Las Casas intervino ante el rey, y no hay duda de que, en tanto institución, hubiera crecido de la manera en que creció aun cuando él interviniera de forma opuesta a como lo hizo. En realidad las cartas del esclavo africano ya estaban echadas.

(99)

Al afirmar esto, Benítez Rojo parece abandonar la intención apologética que habíamos encontrado hasta ahora en varios de los autores a los que hemos hecho referencia. Los procesos que permitieron el inicio de la esclavitud africana en América rebasan en mucho las ideas y el ámbito de acción de Las Casas quien aparece ahora como una figura que, no obstante su responsabilidad marginal en el inicio del tráfico, encontró una posibilidad de redención a través de la escritura de una ficción en el capítulo 128, un arrepentimiento explícito—provocado por su

propia lectura de esa ficción— en el capítulo 129 y, finalmente, una nota marginal en el capítulo 102 (100).

Este énfasis en el funcionamiento de la escritura en la Historia de Indias le permite a Benítez Rojo, en primer lugar, desplazar el debate sobre la responsabilidad de Las Casas en el inicio de la trata hacia las relaciones que existen entre la ficción y la historia en el texto de Las Casas. La ficción expresa un trauma que busca a la vez ser olvidado pero que no deja de estar presente e inquietar a través de ella. El relato de la piedra de solimán pone de presente una “irreductible ambivalencia” (101) que es rastro de una violencia que antecede tanto la narración histórica como la escritura literaria. En consecuencia, existe en el texto de Las Casas una complementariedad entre la historia y la ficción de cara al intento de reconstrucción en la escritura de un trauma que permanece inefable. Esto le permite a Benítez Rojo extraer una segunda consecuencia de su lectura del texto de Las Casas. La Historia de Indias puede ser considerada como un texto fundador de discurso en el sentido de que su texto refiere a las dos “turbias instituciones” (103) que fundaron el Caribe: la plantación de azúcar y la esclavitud africana en el Nuevo Mundo. Las Casas descubrió el ciclo que va de la plantación a la esclavitud, de la esclavitud a la violencia y de la violencia al azúcar y, por ello, la culpa fundante que define al Caribe, a saber, la existencia de la esclavitud provocada por los europeos y que ha sido motor de los conflictos de la región tal como José Antonio Saco lo vislumbró (104). El combate entre las hormigas y la piedra de solimán deviene entonces, para Benítez Rojo,

Combate inacabable que, por fuerza, ha de quedar siempre inconcluso dentro del problemático interplay de enfrentamientos, treguas, alianzas, claudicaciones, estrategias ofensivas y defensivas, avances y repliegues, formas de dominación, de resistencia y de convivencia que la fundación de la Plantación inscribió en el Caribe. (104)

Esta aguda lectura que Benítez Rojo hace de los capítulos 102, 128 y 129 de la Historia de Indias abre nuevas posibilidades de aproximación del debate al proponer una lectura del texto de Las Casas alejada tanto de los intentos de culpabilización como de excusa y se dirige hacia la fundación de lo caribeño que se puede perseguir en él. De modo análogo a como Saco y Ortiz estaban interesados en explorar la fundación de lo cuabano en el texto de Las Casas, Benítez Rojo intenta ver en este texto una posibilidad de fundación textual de lo caribeño.

Apoyado en algunos de los elementos proporcionados por Benítez Rojo, más recientemente Jose F. Buscaglia-Salgado en su Undoing Empire (2003) lee los capítulos 125 a 129 del libro tercero de la Historia de Indias como uno de los textos que permite perseguir la constitución de lo que él denomina el Caribe Mulato. Ya no se trata de explorar, a la manera en que lo hacen Ortiz y Benítez Rojo, la fundación de lo cubano y lo caribeño respectivamente sino de perseguir el surgimiento de lo que es presentado en el texto de la Historia de Indias como un cataclismo. Este cataclismo es producido por la presencia de los moros y morenos como agentes que intentan escabullirse de los ideales de civilización impuestos por la corona española y, posteriormente, por los ideólogos e historiadores criollos (51). Buscaglia-Salgado considera que Las Casas es el colono que más temprano entiende la amenaza que implica para el proyecto hispano de colonización de América la presencia de los morenos como naciente subjetividad criolla mulata a la que le otorga una voz y en la cual ve un posible devenir alternativo que será corroborado por la historia (92-93).

Aunque se concentra en los capítulos 125 a 129 del libro tercero de la Historia de Indias, Buscaglia-Salgado reconoce que esta parte del texto se enmarca dentro de una exposición de lo sucedido en en las Indias durante 1518 y 1519. Esta exposición contiene la muerte de Vasco Núñez de Balboa y la conquista de Panamá (Capítulos 106-108), la conquista de la Nueva

España por Juan de Grijalva y Hernán Cortés (Capítulos 109-124), los levantamientos y el exterminio de los nativos de las islas (Capítulos 125-128) y, finalmente, la introducción de esclavos africanos en ellas (Capítulo 129). Según Buscaglia-Salgado, los capítulos 125 a 129 exponen el agotamiento de las posibilidades de convivencia entre los nativos americanos y los colonos españoles y el surgimiento de una subjetividad indiana conformada por los españoles que deciden convertirse en colonos de las islas. Sin embargo, la importación de esclavos africanos, necesarios para continuar la explotación de las islas una vez que la mano de obra indígena ha sido exterminada, imposibilitará de manera definitiva la visión del imperio que Las Casas ha concebido para el Nuevo Mundo (99-100).

En la lectura que propone Buscaglia-Salgado vale la pena resaltar varios elementos. En primer lugar, Buscaglia-Salgado explora el vínculo que existe entre las representaciones de los moros y moriscos, tal como ellas surgen en el contexto de la reconquista española de la península ibérica, y las representaciones de los moros y los morenos que son transportados como esclavos hacia América. Este vínculo le permite perseguir la constitución del mulato representado como agente contestatario que se mantiene persistentemente en los márgenes del proyecto cristianizador español (82-83). En segundo lugar, Buscaglia-Salgado examina el contraste que se presenta en el texto de Las Casas entre las representaciones de los indígenas que se levantan en contra de los españoles, en particular la figura de Enriquillo, y las representaciones de los españoles y los esclavos africanos. Enriquillo será el prototipo del indio que ha devenido modelo de cristiano para los españoles, transformados en moros en América debido a su compromiso con la conquista (102-105). Sin embargo, el indio será también la víctima de la viruela, primera plaga que ataca la isla y que es presentada por Las Casas como una forma de liberación de los indios (105), y de los esclavos africanos prófugos, que terminarán con la vida del mismo Enriquillo

(108). Finalmente, Buscaglia-Salgado explora la relación que entablan los españoles que han decidido colonizar las islas con los africanos quienes, no obstante haber sido introducidos como respuesta ante la necesidad de mano de obra, devendrán la principal amenaza para los esfuerzos de colonización europea de las Indias (109-115). Para elaborar esta tercera relación, Buscaglia-Salgado vuelve sobre el análisis propuesto por Benítez Rojo de los capítulos 128 y 129 del libro tercero de la Historia de Indias. Sin embargo, enfatiza en su lectura la dimensión transatlántica de la inserción de los esclavos africanos en Indias.

The importation of the African slaves represents the analogical revisitation of the foundational moment of the Spanish nationality in the context of the Indies: as the Turk had become the principal threat to the Spanish hegemony in the Mediterranean, the African came to replace the Indian in the principal contestatorial site to the European subjectivity in America (111).

Para sostener su argumento, Buscaglia-Salgado vuelve sobre el relato de la plaga de hormigas que se encuentra en el capítulo 128 de la Historia de Indias y enfatiza que en dicho relato se anuncia el dominio de los africanos y sus descendientes en las islas del Caribe (113). Ese dominio, sin embargo, no representa desde la perspectiva de Las Casas un logro sino el fracaso radical del proyecto evangelizador cristiano que ve en el esclavo rebelado una plaga creada por la introducción y explotación de éstos en las Indias. En consecuencia, el arrepentimiento que expresa Las Casas en el capítulo 129 con respecto a su sugerencia de introducir esclavos africanos deviene, más que la expresión de un desconocimiento, el anuncio de una amenaza creciente de la que el clérigo se siente culpable por haber promovido (114-115). Esa decepción de Las Casas tendrá un momento de inquietante fuerza expositiva cuando

compare a los esclavos cimarrones con los perros traídos por los españoles y utilizados como armas contra los indios (116-117).

Buscaglia-Salgado considera que el arrepentimiento de Las Casas retoma los elementos que constituyen la historia del Caribe: el genocidio de los habitantes nativos, el fracaso del proyecto idealizado de la colonización europea y el surgimiento de una población mulata mayoritaria en número pero, más que nada, sometida a persistentes mecanismos de marginación (123). En consecuencia, la utopía de la ciudad construida en las islas descubiertas da paso a la construcción de fuertes militares y plantaciones circundados por poblaciones sometidas a un régimen de terror y explotación (123-127).

Tanto la exposición propuesta por Benítez Rojo como por Buscaglia-Salgado logran llevar más allá de los propósitos apologéticos la discusión sobre el papel de Las Casas en el inicio del tráfico de esclavos africanos hacia América. Su énfasis en los capítulos del libro tercero de la Historia de Indias en los cuales Las Casas expresa su arrepentimiento como textos fundacionales de ciertas subjetividades regionales y étnicas reactivan lo que podríamos denominar una lectura genealógica del texto de Las Casas que explora de qué modo lo dicho en él puede ser de ayuda para entender el decurso de las cuestiones raciales y poblacionales en el Caribe desde comienzos del siglo XVI hasta el presente. Su aproximación será de gran ayuda dentro de nuestra exposición. Sin embargo, intentaremos ampliar en nuestra exposición a segmentos más amplios del corpus lascasiano. Consideramos que ellos nos permitirá presentar dentro de un espectro más complejo la relevancia de Las Casas y su participación en el inicio del tráfico de esclavos en el surgimiento de las inquietudes en torno a la esclavitud en América.

La segunda vertiente reciente que explora la relación de Las Casas con el tráfico de esclavos africanos se halla desarrollada en los trabajos de Isacio Pérez Fernández. En 1989,

Pérez Fernández publica, antecedido de un extenso y documentado estudio preliminar, los capítulos 17 a 27 del primer libro de la Historia de Indias de Bartolomé de Las Casas, adjudicándoles como título Brevísima relación de la destrucción de África. Con este trabajo, Pérez Fernández busca hacer visible la temprana crítica que Las Casas hace al tráfico de esclavos practicado por los portugueses en África desde mediados del siglo XV. Según Pérez Fernández, este opúsculo permite mostrar que, en primer lugar, Las Casas consideró que los habitantes de las islas Canarias y “los negros de África” ocuparon un lugar intermedio durante la expansión de los europeos en el Atlántico e hizo un enjuiciamiento ético del tratamiento que estas gentes recibieron durante dicha expansión (116-118). En segundo lugar, este opúsculo demuestra que Las Casas reconsideró de manera decisiva su opinión acerca de los esclavos africanos y, más en concreto, su sugerencia según la cual la importación de esclavos negros era una alternativa aceptable para suplir la carencia de mano de obra en América (118-121). Finalmente, según Pérez Fernández, este opúsculo es una prueba decisiva para desvirtuar la creencia según la cual Las Casas, en aras de su defensa de los indios, terminó condenando a los negros a la esclavitud en América (122-125). En palabras del mismo Pérez Fernández,

La publicación de esta Brevísima relación de la destrucción de África no sé si provocará una nueva leyenda negra contra el Padre Las Casas como anti-portugués; más espero que, superando la leyenda de él como anti-negro, sea el máximo exponente de su futura fama de defensor de los negros (125).

Más adelante, tratando de recabar en la injusticia que implica presentar a Las Casas como el responsable del inicio del tráfico de esclavos hacia América y enfatizando la defensa que el Obispo hace de los esclavos africanos, Pérez Fernández publica Bartolomé de Las Casas, ¿Contra los negros? Revisión de una leyenda (1991) y Fray Bartolomé de Las Casas. De

defensor de indios a defensor de negros. Su intervención en los orígenes de la deportación de esclavos negros y su denuncia de la previa esclavización en África (1995). Estos trabajos tienen la ventaja de sustentarse en fuentes bibliográficas que sólo hasta la segunda mitad del siglo XX fueron fácilmente disponibles para los expertos. En particular, las ediciones críticas de los Memoriales, las Cartas, los Tratados y la Historia de Indias le permiten a Pérez Fernández identificar un trayecto que va de la sugerencia de importar esclavos africanos hecha en un Memorial escrito en 1516 hasta el arrepentimiento con respecto dicha sugerencia expuesto en algunos capítulos de la tercera parte de la Historia de Indias escritos alrededor de 1559.

Ahora bien, la perspectiva de Pérez Fernández, no obstante estar sustentada en un conocimiento abundante tanto de las fuentes lascasianas como de muchos de los documentos legales producidos en la primera mitad del siglo XVI en torno al tráfico de esclavos africanos hacia América, continúa atascada, a mi parecer, en la intención apologética que caracterizó el debate entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. En otras palabras, Pérez Fernández parece estar interesado más que nada en mostrar que, de un lado, Las Casas no tuvo la relevancia que algunos le han querido atribuir en el inicio de la trata de esclavos y que dicha trata respondió a intereses que iban mucho más allá del ámbito de influencia y propósitos del obispo. De otro lado, Pérez Fernández enfatiza que Las Casas se arrepintió de esta sugerencia y que el punto decisivo en este arrepentimiento fue, por un lado, el conocimiento que tuvo de la forma cómo los portugueses capturaban y esclavizaban a los africanos que posteriormente eran transportados a América y, del otro, la inclusión que hizo de estos cautivos dentro de la misma categoría en la que había colocado a los nativos americanos. La posición de Pérez Fernández queda expresada de modo muy claro en el siguiente pasaje de su libro de 1995:

El padre Las Casas, que se informó de la esclavitud que padecían los negros cuando ya tenía resuelto el problema de la esclavitud de los indios en el Nuevo Mundo –geográfico y humano– que era América, cayó en cuenta de que Etiopía era una región geográfica cuyas gentes se encontraban, respecto a Europa en las mismas condiciones que las de las Indias Occidentales: si no se encontraban en un Nuevo Mundo geográfico, sí formaban un Nuevo Mundo Humano; el “Mundo Negro” que decimos hoy. Lo único que unía a estos dos Nuevos mundos con el Viejo Mundo hasta el momento del inicio de relaciones a partir del descubrimiento, era que las gentes que los habitaban eran hombres; y, por serlo, los tres formaban el Mundo humano total (143).

Tal como se presenta en este pasaje, la defensa que propone Pérez Fernández de Las Casas introduce al menos tres cuestiones que quisiésemos discutir y utilizar como entrada a la exposición que propondremos a continuación de Bartolomé de Las Casas y sus representaciones de los africanos esclavizados.

En primer lugar, consideramos que hacer de la apología el principal propósito de una exposición sobre la presencia de los esclavos africanos en la obra de Las Casas conduce a un punto en el cual la discusión finaliza en la aceptación de uno de dos puntos de vista: culpable o inocente, dejando de lado lo que tal vez hace más relevante y decisiva para siglos posteriores la aproximación de Las Casas a los africanos, a saber, su intento de producir unas primeras representaciones de los africanos esclavizados y su esclavización que en algunos casos hacen explícitas y en otros impugnan las creencias que estuvieron presentes en el momento en el que el tráfico de esclavos hacia América apareció a comienzos del siglo XVI. Perseguir la manera cómo a lo largo de casi cincuenta años Las Casas fue recogiendo y reconstruyendo tanto informaciones como doctrinas diversas sobre los cautivos africanos y la forma en que eran esclavizados nos

puede ayudar a entender los comienzos del complejo proceso de inserción de los africanos esclavizados dentro del mundo indiano y el surgimiento de una primera forma de abolicionismo en la América española. En consecuencia, en nuestra exposición queremos perseguir en Las Casas, más que su culpabilidad o inocencia en el inicio del tráfico, la articulación que él hace de diversas fuentes que encontró en su ambiente hasta llegar a producir, después de sugerir en varias ocasiones su introducción, una primera crítica a su esclavización.

Tanto la sugerencia de introducir esclavos a las Indias como la posterior crítica a la esclavización de éstos no son el objetivo principal de muchos de los textos en los cuales Las Casas hace alusión a los esclavos africanos traídos a las Indias. Sin embargo, la persistencia de las alusiones a ellos nos permite perseguir lo que podríamos denominar, parafraseando a Žižek (1989: 110-128), el otro del aparato ideológico que estuvo a la base de la colonización de América en la primera mitad del siglo XVI. Para este aparato ideológico, el esclavo negro no fue siempre su objetivo principal. Sin embargo, como esperamos mostrarlo, la representación del esclavo negro como necesidad y amenaza para el proceso de colonización introdujo persistentes inquietudes y preguntas dentro de dicho aparato.¹⁴

En segundo lugar, Pérez Fernández considera que el gran logro de Las Casas en lo que concierne a los africanos consiste en haberlos asimilado a los nativos americanos; en otras palabras, en haberlos convertido en un ‘nuevo mundo’ a la manera del nuevo mundo americano. Él considera que esta asimilación es posible gracias a la postulación del ‘mundo humano total’ como categoría dentro de la cual, desde una perspectiva europea, europeos, nativos americanos y

¹⁴ Estamos pensando particularmente en la caracterización que Žižek hace del ‘judío’ como el otro producido por la ideología como exceso y enigma necesario para el funcionamiento de ésta. No consideramos que el ‘esclavo negro’ sea el único otro producido por el aparato ideológico colonial. Sin embargo, como lo esperamos mostrar en nuestro trabajo, alrededor de él se producen varias de las fantasías y crisis propias de este aparato.

africanos quedan incluidos en el mismo grupo. En otras palabras, el argumento de Pérez Fernández podría ser reconstruido de la siguiente manera: Las Casas no es imputable por el tráfico de africanos hacia América porque, si bien lo sugirió en un momento temprano de su vida, una vez que conoció la forma cómo eran capturados los portugueses, se arrepintió de esa sugerencia y defendió que los africanos eran tan humanos como los nativos americanos y los europeos. Esta es una forma posible de acceder a los textos de Las Casas, autorizada por el mismo Obispo de Chiapa cuando afirma en su Historia de Indias que su arrepentimiento con respecto a sus previas sugerencias de importación de esclavos se basa en que reconoció que “la misma razón es de ellos [los africanos] que de los indios”. Sin embargo, consideramos que hay en ella un problema que no alcanza a ser esclarecido adecuadamente.

El intento lascasiano de asimilación de los africanos esclavizados a los nativos americanos no termina nunca por identificar estos dos grupos completamente. A través de los textos en los que este problema aparece, Las Casas reconoce distinciones entre los unos y los otros; la primera y más evidente de ellas es que a los unos los llama indios y a los otros los llama negros. En ningún pasaje de los que presentaremos a continuación Las Casas dice que los indios y los negros sean lo mismo aunque compartan algunas características. Desde la perspectiva de Las Casas, nativos americanos y africanos se asemejan pero manteniendo diferencias que él considera relevantes.

Además, decir que Las Casas asimila a los africanos a los nativos americanos puede llevar a la idea según la cual hay en Las Casas una categoría constante, el ‘mundo humano total’, que permite la inclusión de éstos y, posteriormente, la inclusión de aquellos. No es necesario hacer un minucioso recorrido a través de la obra de Las Casas para darse cuenta que la forma cómo el Obispo de Chiapa incluye a los nativos americanos dentro de la humanidad es diferente

a la manera como incluye a los africanos dentro de ella. En el caso de los nativos americanos, Las Casas, partiendo de su experiencia como misionero en las Indias, intenta lograr este reconocimiento ajustando diversas categorías para poder denunciar la situación de éstos y hacer plausible ante las autoridades imperiales la necesidad de una evangelización pacífica. En el caso de los africanos, Las Casas intenta lograr este reconocimiento haciendo uso de categorías ya elaboradas por él mismo con las que busca impugnar la forma cómo, hasta el momento en el cual él escribe, se han entendido y justificado las esclavizaciones llevadas a cabo por los portugueses en las islas Canarias, Puerto Santo, Madera y la costa occidental de África. En otras palabras, la representación de los indios es construida sobre la base de ciertas experiencias que son articuladas a través de diversos conceptos con el fin de proponer una defensa de los nativos americanos. En contraste, la representación de los esclavos africanos es construida sobre la base de ciertos conceptos que, utilizados más allá de sus propósitos iniciales, le permiten a Las Casas proponer una reinterpretación de las crónicas portuguesas y una crítica de los privilegios territoriales adquiridos por los portugueses por medio de sus expediciones. En consecuencia, la inclusión dentro del ‘mundo humano total’ del que habla Pérez Fernández es lograda a través de procedimientos discursivos en extremo diferentes.

Esto conduce hacia la tercera y más problemática cuestión que encontramos en la propuesta de Pérez Fernández con respecto a la relación de Las Casas con el inicio del tráfico de esclavos, a saber, el uso de la categoría ‘mundo humano total’ como pretendido criterio de reconocimiento e inclusión.

Lo primero que hay que decir es que, cuando se refiere a los africanos, Las Casas utiliza más frecuentemente conceptos tales como ‘esclavos’, ‘negros’, ‘gentes’, ‘moros’, ‘berberiscos’, ‘infieles’, ‘gentes pacíficas’ y ‘bárbaros’ que la expresión ‘lo humano’. Como lo hemos visto

más arriba, esta presentación de Las Casas como humanista surge principalmente dentro del debate ilustrado que hay alrededor de él al final del siglo XVIII. Pérez Fernández, no obstante hacer constantes reparos al juicio que algunos ilustrados hacen de Las Casas, se mantiene en el mismo tipo de categorización que hace de Las Casas un defensor a ultranza de la humanidad de los indios y los negros. Como lo ha mostrado Foucault en su conocido texto de Las palabras y las cosas (1966), esta proyección de los ideales de humanidad hacia el Renacimiento es una mirada retrospectivista que simplifica el complejo proceso de recomposición del saber que tuvo lugar durante el siglo XVI. Este proceso no estuvo articulado en torno a la figura del hombre sino alrededor de la transformación en las técnicas de interpretación que regían el saber hasta ese momento (Foucault, Las palabras y las cosas 26-52). En el caso de Las Casas, podemos reconocer que en los tratados que publica en 1552, y que recogen las disputas fundamentales de su doctrina, su preocupación principal no es la definición de lo humano sino la definición del infiel y del bárbaro como conceptos que permiten legitimar e implementar el proyecto de una evangelización pacífica de los no-europeos. Problemente, son estos conceptos, más que el concepto de ‘lo humano’, los que nos ayuden a entender las transformaciones de Las Casas con respecto a sus representaciones de los africanos esclavizados.

Ahora bien, estos conceptos, no sólo señalan posibilidades de inclusión dentro de un mismo conjunto, sino que además enfatizan las diferencias que Las Casas establece entre los europeos cristianos y quienes no lo son. La inserción que propone Las Casas supone el reconocimiento previo de unas diferencias que son borradas posteriormente por la apelación a una condición común que existe entre los que son europeos y los que no lo son. Como esperamos poder mostrarlo, esta condición no es la expresión ‘mundo humano total’ sino la posibilidad de una evangelización pacífica o, si se quiere una expresión más sucinta, ‘lo cristianizable’. No

estamos ante una diferencia conceptual trivial sino ante un criterio de inclusión que define al no-europeo como alguien que, desde la perspectiva cristiana europea, se halla en tránsito hacia otra cosa que él mismo no reconoce pero el europeo sí.

Esta no es una idea nueva en lo que concierne a la obra de Las Casas. Los planteamientos de Carl Schmitt en el Nomos de la tierra (2002) han mostrado de manera bastante plausible que el universalismo esgrimido por los teólogos españoles del siglo XVI, con Victoria a la cabeza, no se basa en la postulación de un criterio neutro de inclusión sino en una rearticulación de la categoría de cristiandad como posibilidad continua de reducción e inclusión de la diferencia. En este sentido, podemos agregar que el dispositivo de inclusión dentro de 'lo humano' que propone Las Casas funciona primero produciendo y enfatizando la diferencia como carencia con el fin de hacer de ella la razón que hace necesaria la inclusión dentro de la cristiandad con el fin de eliminar dicha carencia. El bárbaro/infiel cristianizable no es diferente porque ofrezca una alternativa sino, más que nada, porque carece y está necesitado de algo que el cristiano tiene y sabe cómo brindarle. Es sabido que esta es una de las tesis fundamentales que sostiene la defensa y los proyectos de evangelización que Las Casas propone para los nativos americanos y, como lo expondremos, será de gran relevancia en el momento en que Las Casas proponga su crítica de la esclavitud.

En este sentido, podemos afirmar que la pretendida inclusión en lo humano de la que Pérez Fernández habla puede ser entendida más precisamente como la puesta en movimiento de una máquina antropológica en el sentido que Giorgio Agamben da a esta expresión en su texto Lo abierto. El hombre y el animal (2004). Según Agamben, en nuestra cultura podemos detectar un persistente intento de definición y producción de lo humano a partir de la separación con el animal. Esta separación se realiza a partir de la exclusión y subyugación de lo no-humano desde

cierta concepción de lo humano. La máquina antropológica no produce lo humano desde lo animal sino que supone lo humano con el fin de excluir pero al mismo tiempo subyugar lo que considera no-humano. Ahora bien, existen dos formas de producción de lo humano. La primera de ellas, que él denomina antigua, se caracteriza por un intento de inclusión de lo externo y humanización del animal. En contraste, la segunda de ellas, que él denomina moderna, se caracteriza por un intento de exclusión de lo interno y de la animalización de lo humano (52).

Si en la máquina de los modernos el fuera se produce por medio de la exclusión de un dentro y lo inhumano por la animalización de lo humano, aquí [en la máquina antropológica de los antiguos] el dentro se obtiene por medio de la inclusión de un fuera y el no hombre por la humanización del animal: el simio-hombre, el enfant sauvage u homo ferus, pero también y sobre todo el esclavo, el bárbaro, el extranjero como figuras del animal con forma humana (52).

Para lograr esta separación ambas máquinas necesitan postular la existencia de lo que Agamben denomina una zona de indiferencia en lo que lo humano y lo inhumano se articulan de una manera difusa en un espacio de excepción.¹⁵ Agamben caracteriza dicho espacio como “el lugar de una decisión incesantemente demorada, en que las cesuras y su articulación son siempre de nuevo dis-locadas y desplazadas” (53). En consecuencia, continúa Agamben, dicho espacio no termina por producir una vida animal de un lado y una vida humana del otro sino “tan sólo una vida separada y excluida de sí misma, nada más que una vida nuda” (ibid.).

En el caso del intento de inclusión de los esclavos negros dentro de lo humano, tal como se presenta en el caso de Las Casas, estos planteamientos de Agamben son sugestivos pero necesitan de algunos ajustes. En primer lugar, es necesario decir que en el contexto esclavista de

¹⁵ Llama la atención que en el texto al que estamos haciendo referencia Agamben no habla de ‘estado de excepción’, concepto más frecuente en sus obras anteriores, sino de ‘espacio de excepción’.

comienzos del siglo XVI en la península ibérica y sus colonias la separación que establece Agamben entre la máquina antropológica de los antiguos y la máquina antropológica de los modernos se torna compleja debido a que nos encontramos ante una modernidad en la que prácticas de exclusión interna tales como la persecución de la herejía, los judíos y los moros habitantes de la península interactúan con prácticas de inserción de lo externo tales como el sometimiento y la cristianización de poblaciones tales como los habitantes de América y de África. En el caso particular de la esclavitud, la exclusión del musulmán y la inclusión del esclavo negro se traslaparán continuamente generando complejos espacios de excepción en los cuales existe una continua y difusa negociación entre la necesidad de mano de obra y el interés por crear una población indiana no afectada por ningún tipo de influencia musulmana.

En segundo lugar, Las Casas encuentra dificultades adicionales a las que encuentra en el caso de los nativos americanos cuando intenta expandir su aparato de inclusión al caso de los africanos esclavizados. En particular, nos interesa señalar que esta inclusión implica la producción de ciertas representaciones que legitiman pero que también muestran difícil la inclusión de los esclavos africanos dentro de lo cristianizable. En adelante, caracterizaremos dichas representaciones como críticas.

1.2 ¿POR QUÉ REPRESENTACIONES CRÍTICAS?

Nuestra investigación se articula de acuerdo con un criterio de lectura y análisis que la coloca en el ámbito de la crítica literaria y cultural, no obstante mantener un continuo diálogo con ciertos trabajos históricos. En los textos de Las Casas y sus contemporáneos que hemos tomado como objeto de nuestra investigación aparece un problema que adquiere, más allá de su formulación

particular en cada uno de ellos, una figura más o menos constante. Este problema consiste en una tensión que encontramos en dichos textos. En ellos, los africanos cautivos son representados a la vez como una necesidad y una amenaza dentro del intento de construcción de una sociedad cristiana. La esclavitud africana aparece en estos textos como un hecho inevitable, constitutivo del proceso de colonización europea, pero a la vez como un peligro permanente para ese proceso dado el trasfondo infiel de los esclavos. Persistentemente, los textos enfatizan la doble condición del esclavo como cristiano recién convertido pero infiel o bárbaro con anterioridad, señalando que ninguna de las dos condiciones queda completamente borrada por la otra. En este sentido, el esclavo aparece en el borde de la sociedad pero en el centro de las preocupaciones sobre la posibilidad de hacerla viable. Como lo hemos dicho antes, parafraseando a Zizek, podemos afirmar que el esclavo aparece como el otro a propósito del cual el cristiano intenta concebir y construir una vida en sociedad (Zizek 87-100).

Para poder percibir esta contradicción, su funcionamiento y sus consecuencias en estos textos es necesario dejar de lado, como lo acabamos de decir, una aproximación apologética, condenatoria o humanística con respecto a ellos. No es nuestro interés negar el valor de estas aproximaciones. Sin embargo, nuestra investigación intenta enfatizar dos asuntos. De un lado, los esclavos africanos son representados como sujetos dominados, necesarios para la colonización, pero también como sujetos que resisten a la dominación y, por esa razón, como una amenaza para que dicha colonización pueda avanzar. De otro lado, esta tensión en la representación da pie para la implementación de disposiciones y reflexiones que definen de manera decisiva la configuración política y poblacional de las Indias. Dichas reflexiones y disposiciones darán pie para la aparición de una población llamada los ‘esclavos negros’.

En el caso de Las Casas y sus contemporáneos, esta tensión en la representación de los esclavos tendrá varias formulaciones. En un primer lugar, el esclavo será representado como el remplazo de la mano de obra indígena pero también como mano de obra escasa e indócil. Se tendrán entonces que generar un conjunto de disposiciones que promuevan su suministro y su cristianización al lado de los indígenas y reflexiones sobre la forma más adecuada de colonizar las Indias sin que ello implique la explotación y exterminio de los indios. En segundo lugar, el esclavo negro intentará ser asimilado al indígena. Entonces será representado como infiel pacífico habitante de Guinea que ha sido injustamente esclavizado. Sin embargo, también será representado como amenaza y fuente de agresiones para los indios una vez que viene a las Indias. En consecuencia, se generarán disposiciones que separen a los indígenas de los esclavos negros y que penalicen duramente la violencia perpetrada por éstos últimos. Por su parte, las reflexiones se concentrarán en la posibilidad de que el esclavo negro pueda ser incluido dentro de la misma categoría de infiel o bárbaro que se aplica a los indios. En tercer lugar, el esclavo negro será representado como la mercancía portuguesa necesaria para las colonias españolas pero, al mismo tiempo, como producto de una forma de colonización inaceptable para la corona española. Se generarán, en consecuencia, disposiciones sobre el comercio atlántico de esclavos y sobre los dominios territoriales asociados con él. Por su parte, la reflexión se concentrará en una discusión sobre la legitimidad de los privilegios territoriales obtenidos por los portugueses so pretexto de sus esfuerzos evangelizadores y en la defensa de la evangelización universal pacífica.

En consecuencia, al hacer uso del concepto 'representación' queremos llamar la atención sobre el proceso cognoscitivo que está a la base de estas exposiciones de la esclavitud. En todas estas exposiciones, el conocimiento de los africanos esclavizados es concebido como un saber sobre ellos, es decir, un saber cuyos criterios se hallan establecidos de antemano por el sujeto que

escribe. Este sujeto establece los propósitos del conocimiento y de acuerdo con esos propósitos recopila, organiza y jerarquiza la información que obtiene sobre los esclavos a partir de diversas fuentes. En este sentido, estas exposiciones subalternizan al esclavo. Pretenden darle un marco que lo haga cognoscible y gobernable para aquel que se considera a sí mismo en condición de superioridad estamental frente a él. En consecuencia, en estas exposiciones el africano cautivo aparece como un ser conocido por un sujeto revestido de autoridad no sólo cognoscitiva sino también moral. El uso del concepto representación nos permite llamar la atención sobre el hecho de que la esclavitud como sistema de dominación, se halla estrechamente ligada a esa diferencia estamental entre el que habla y aquel sobre el cual se habla, aun en el caso en el cual el que habla pretende interceder por aquel por el cual pretende hablar. Los textos sobre los cuales trabajaremos no son escritos o concebidos por los esclavos africanos con el fin de dar a conocer su situación. Son textos producidos por sujetos que dicen tener el conocimiento y las calidades morales que les permiten acercarse al esclavo africano, escuchar su voz y articularla voz dentro del discurso cristiano. Son textos si se quiere decir solipsistas en el sentido de que no surgen a partir de una interlocución sino de un silenciamiento y un desconocimiento que sólo en pocas ocasiones se reconoce sobrepasado por la magnitud de aquello que pretenden representar.

Esta forma de acceder a África a partir de un conjunto de representaciones que son producidas sobre la base de un puñado de conocimientos fragmentarios articulados dentro de un sistema de creencias que religiosas y filosóficas previo, ha sido explorada de manera muy sugerente, e inspiradora para nuestra investigación, por la obra de François de Médiros L'Occident et L'Afrique (XIIIe – XVe Siècle) (1985). Médiros demuestra que, al final de la Edad Media, gran parte de los textos producidos en Europa sobre lo que hoy conocemos como el África sub-sahariana son más que nada intentos de expresar algún conocimiento sobre lo que

apenas si se conoce. Sobre la base de pocas noticias y muchas especulaciones, estos textos generan una imagen de África en la que predomina el estatismo y la artificialidad.

La différence entre les auteurs du Moyen Age et leurs sources antiques vient surtout de ce qu'ils sont —beaucoup plus que leurs modèles anciens— privés d'un contact réel avec l'Afrique noire dont, à certaines époques, des habitants sont effectivement parvenus dans le Bassin méditerranéen. Condamnés à se replier sur leurs sources, tenus à l'écart par la présence musulmane en Afrique, ils ont essayé de combler les lacunes objectives de leurs connaissances sur l'Afrique par le remplissage littéraire où l'imagination et la fable tiennent un place considérable. C'est pour cela que les sujets de préoccupation du monde médiéval ont été projetés dans l'espace incertain du pays des Aethiopes. En réalité ces derniers ont surtout fourni à nos auteurs le prétexte et l'occasion de se situer par rapport au monde extérieur, plutôt que de décrire les Aethiopes. On ne doit donc pas, en abordant l'étude des schémas et représentations diverses, perdre de vue cet ethnocentrisme fondamental, qui préside à l'élaboration des stéréotypes sur l'Aethiops et son pays (160).

El inicio de las esclavizaciones portuguesas en las islas del Atlántico y en la costa occidental de África y la posterior importación de esclavos hacia las Indias estará sustentado epistemológica y moralmente en estas representaciones medievales. Los esclavos negros serán vistos como una mezcla de moros y bárbaros. Sin embargo, las mismas exploraciones portuguesas y el debate en torno a la subyugación de los habitantes de las Indias dará pie para la producción de nuevas representaciones sobre los habitantes de África. Estas representaciones no serán necesariamente más fidedignas. En adelante, estarán articuladas en torno a la experiencia de la esclavitud y la deportación de los cautivos como estrategia necesaria para la colonización.

En segundo lugar, con el término ‘críticas’ queremos llamar la atención sobre la tensión que estas representaciones no pueden eliminar. De un lado y de acuerdo con la pretensión cognoscitiva que acabamos de delinear, ellas intentan articular todas las informaciones que presentan sobre los esclavos africanos dentro de una narrativa en la cual la vida del esclavo tiene como su fin último la aceptación del evangelio. En este sentido, son representaciones que buscan reducir al esclavo africano a su condición de sujeto que, debido al proceso de la esclavización, ha roto con su pasado africano y ha devenido parte de una sociedad en la que sólo por medio de la cristianización puede llegar a encontrar una alternativa a su situación de opresión. Sin embargo, de otro lado, estas representaciones reconocen, como lo hemos dicho, la existencia de una resistencia de los esclavos a ser dominados. Ahora bien, intentando establecer la causa de esa resistencia, estas representaciones comenzarán a reconocer la existencia de un trasfondo no-cristiano de los esclavos africanos que persiste en ellos y amenaza el logro de la evangelización. Aunque este trasfondo tiende a ser dejado al margen dentro del proceso de evangelización, la escritura tiene que recurrir constantemente a él con el fin de lograr sus propósitos explicativos. Esa información en diversas ocasiones desborda e introduce inconsistencias con respecto a los propósitos de acuerdo con los cuales estas representaciones son inicialmente producidas. En este sentido, estas representaciones, no obstante ser escritas desde un locus de enunciación dominante, introducen la conciencia de un límite con el cual están confrontadas. No obstante poseer la pretensión de crear estereotipos que Homi Bhabha reconoce en los discursos coloniales (1994: 94-120), estas representaciones se hallan fracturadas el reconocimiento de una diferencia que no acaban de asimilar.

El trasfondo africano de los esclavos aparece dentro de estas representaciones como un antes con respecto al tiempo de la esclavitud pero también y, más que nada, una presencia que

acecha permanentemente la posibilidad de inserción completa de los esclavos dentro del sistema de producción, el proceso de evangelización cristiana y, más aún, la fidelidad de otros grupos al proceso de evangelización. En consecuencia, estas representaciones se mantienen una tensión que va del uso de ese trasfondo del esclavo africano como punto de partida del proceso de evangelización hasta la denuncia de éste como mancha de origen que no cesa de amenazar el trabajo de la cristianización. La tensión entre un intento de reducción del africano a su condición de esclavitud pero, a la vez, la necesaria referencia a su trasfondo africano, hace que estas representaciones interroguen la viabilidad y coherencia de los proyectos colonizadores ibéricos tanto en la América española como en la costa occidental de África.

Los textos sobre los cuales trabajaremos intentan zanjar esta tensión que ellos perciben en las representaciones que ofrecen de los esclavos africanos. Intentando brindar una solución a esa tensión, estos textos conciben la cristianización como la estrategia que permite la incorporación definitiva de ellos en la sociedad cristiana. Este intento de incorporación tiene como su reto principal poder explicar la existencia la esclavitud y, más que nada, establecer cuál es la respuesta cristiana más adecuada ante el problema de la esclavitud. Esto producirá dos líneas de reflexión que no dejarán de estar presentes hasta el debate abolicionista de finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. De una parte, encontraremos la línea más reconocida tanto ideológica como institucionalmente la cual justifica la esclavitud haciendo de ella el camino de salvación para los esclavos africanos. Esta línea es la que defenderán las crónicas portuguesas y gran parte de la reflexión producida sobre este tema a mediados del siglo XVI hasta bien avanzado el siglo XVIII tanto en Portugal como en la América española. Sin embargo, encontraremos una línea menos reconocida y que no tuvo ninguna viabilidad institucional hasta que el debate abolicionista adquirió fuerza y de la cual Las Casas puede ser considerado uno de

sus principales instauradores. Se trata de una línea para la cual la esclavización de los africanos es inaceptable ya que es practicada las más de las veces de manera injusta, esto es, a partir de engaños y violencias. Es necesario aclarar que no se trata de una línea abolicionista en el sentido de que considere inaceptable la esclavitud como tal. Se trata de una línea que reconoce la posibilidad de la esclavitud en ciertas circunstancias pero critica vehementemente los procedimientos de esclavización practicados por los portugueses en la costa occidental de África. Se trata, en otras palabras, de una línea en la cual es esclavo aparece como alguien capturado por fuera de una guerra justa.

En este punto la crítica que hace Las Casas en su Historia de Indias a las crónicas portuguesas adquiere gran relevancia de nuestro trabajo. Esta crítica puede ser considerada como el momento de instauración del debate entre estas dos líneas de reflexión sobre la esclavitud. La discusión propuesta por Las Casas y, más que nada, la transformación en la representación de los esclavos que introduce gracias a ella, provoca el surgimiento de un debate que tocará, partiendo de la esclavitud, muchos de los criterios que legitiman el dominio de Portugal en África. No es el humanismo sino el intento de proponer una salida a la tensión existente en lo que hemos denominado representaciones críticas de la esclavitud lo que permite el surgimiento de una primera crítica de la esclavitud en la América española y Portugal a mediados del siglo XVI. Reconocer la existencia de un abolicionismo temprano que ha surgido a partir del marco ideológico creado por lo que hemos denominado las representaciones críticas de los esclavos africanos es importante por cuatro razones.

En primer lugar, permite fechar mucho antes que en los ilustrados franceses y los abolicionistas ingleses de los siglos XVIII y XIX la existencia de un debate previo, moderno y atlántico, sobre la existencia de la esclavitud. Este debate no está sostenido en la negación de la

esclavitud sino en el reconocimiento de las injusticias ligadas a ella en la mayoría de los casos y, por ende, la ilegitimidad de gran parte de las esclavizaciones. Existiría entonces una modernidad atlántica abolicionista que tiene su origen en el mundo colonial ibérico del siglo XVI. Esta modernidad no tuvo mayor visibilidad ni influencia dentro del discurso y las prácticas esclavistas en la América colonial ibérica. Sin embargo, podría ser errado ver en ella un conjunto de ideas inoperantes que fueron rápidamente olvidadas. El debate de entre Gregoire y Funes muestra que muchos de estas ideas crearon un trasfondo para discusiones que adquirieron más tarde mayor visibilidad y resonancia política.¹⁶

En segundo lugar, permite perseguir el surgimiento de un conjunto de creencias sobre los esclavos africanos que serán decisivas tanto para su inserción en el sistema de producción americano como para su definición como grupo racial específico. En concreto, la tensión que existe entre la representación de los esclavos como fuerza laboral cristianizada necesaria en América (lo deseado) y la representación de éstos como amenaza continua para el proceso de colonización y evangelización (lo temido) pervivirá a la abolición como proceso político y jurídico que aparece y se consolida en los siglos XVIII y XIX extendiéndose a todo un conjunto de producciones culturales en América Latina. Al abandonar una lectura apologética, jurídica o,

¹⁶ El reciente estudio de Daniel Castro titulado Another Face of the Empire. Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism (2007), ha mostrado que la defensa de las poblaciones indígenas de América propuesta por Las Casas reforzó en gran medida, no obstante la crítica que propuso a los conquistadores y encomenderos, la idea de un poder imperial legítimamente constituido sobre América en nombre de la evangelización pacífica. Desde esta perspectiva, Las Casas aparece como “an instrument of the imperial power and domination” (152). Consideramos que esta aproximación crítica a la obra de Las Casas es valiosa y necesaria. Sin embargo, nuestra aproximación intenta explorar una posibilidad abierta por la obra lascasiana, a saber, la crítica a la esclavización practicada dentro de un discurso que no renuncia en ningún momento a la idea de la cristianización. Más en concreto, nos interesa explorar los problemas y rupturas que esa crítica introduce dentro de ese discurso imperial una vez que enfrenta el problema de la esclavización africana.

aún, humanista de estos textos, intentamos mostrar cómo se forja en ellos una contradicción que ni el discurso cristiano ni el mismo discurso abolicionista logran zanjar satisfactoriamente. Dicha contradicción entre lo que se busca en el africano y lo que se teme de él pervivirá a la base de los discursos post-abolicionistas.

En tercer lugar, esta exploración permite establecer la relación entre la formación de la subjetividad del esclavo y la formación de la subjetividad cristiana en los territorios americanos. La representación del esclavo africano como sujeto llamado a ser dominado y cristianizado es la otra cara de la constitución de la representación del europeo cristiano como sujeto llamado a dominar y cristianizar en medio de circunstancias para las cuales no existen experiencias previas que sirvan como modelo y que ponen a prueba su fidelidad al evangelio. Los textos establecen una distinción entre el cristiano europeo libre y el gentil africano esclavo. Sin embargo, el tránsito de los esclavos africanos hacia la cristianización es enlazado con las acciones de aquellos cristianos europeos que se hallan comprometidos en la trata de esclavos. El tránsito de aquellos será la otra cara del tránsito de éstos hacia su salvación o su perdición dependiendo de su comportamiento con respecto a los esclavos y, en concreto, de su compromiso con la evangelización de éstos. En ello, la crítica propuesta por Las Casas será decisiva y generará desde el comienzo de la conquista un signo de interrogación acerca de la legitimidad de ésta.

En cuarto lugar, esta exploración permite explorar la formación de un primer lenguaje para la esclavitud africana en América. Con el concepto 'lenguaje' indicamos un conjunto de criterios que establecen cómo es posible hablar sobre los esclavos. Estas reglas incluyen pero no se agotan ni en las representaciones específicas que se producen de los esclavos ni en las leyes que se producen para su tratamiento. Este lenguaje, concebido y desarrollado inicialmente por los evangelizadores, establece los criterios de acuerdo con los cuales las discusiones sobre la

esclavitud en América pueden ser sostenidas y permite que las voces de los esclavos lleguen a ser escuchadas en ciertos momentos. Dicho lenguaje va más allá de los tratados peninsulares sobre la esclavitud y es rápidamente apropiado por algunos grupos de esclavos africanos con el fin de confrontar la situación de dominación a la que se hallan sometidos. La representación del esclavo negro pero también del natural será utilizadas pronto dentro del debate abolicionista.

Si se nos pidiese sintetizar en pocas palabras la razón que mueve esta investigación tendríamos que decir que el estudio de las representaciones críticas de la esclavitud permite explorar la compleja constitución de una estructura de servidumbre que fue decisiva para la configuración poblacional de la sociedad colonial. Esta estructura de servidumbre fue abolida jurídicamente al final del siglo XIX, sin embargo, muchos de sus mecanismos de exclusión y dominación han persistido hasta nuestros días a través de un conjunto de representaciones de las que no nos hemos liberado. Estas representaciones funcionan como criterios epistémicos y de valoración presentes en nuestro lenguaje. Estos criterios pueden ser confrontados explorando en ciertos textos cómo se constituyeron las representaciones que los sostienen y, más que nada, recordando que esas representaciones fueron más que nada intentos fallidos de reducción cognoscitiva y política practicados por quienes dominaban sobre los dominados y que sólo por un olvido se convirtieron en verdades no discutidas (que no es lo mismo que indiscutibles). Más aún, la tensión que nunca pudieron solventar estas representaciones abrió la posibilidad de un primer abolicionismo que no surgió del ideal del hombre sino de una confrontación del discurso colonial cristiano con sus límites.

1.3 PLAN DE TRABAJO

En consonancia con los problemas que hemos planteado, proponemos a continuación una presentación de los pasajes en los cuales Las Casas presenta alusiones a los esclavos africanos. Dividiremos nuestra exposición en seis partes. En la primera, que va de 1516 hasta 1521, presentaremos las primeras peticiones de esclavos africanos que Las Casas hace durante los primeros años de su ministerio y la representación que propone de los esclavos como alternativa ante el declive de los nativos americanos.

En la segunda parte, que va de 1521 a 1540, presentaremos la crítica que Las Casas hace al tráfico de esclavos en 1531 y sus esfuerzos para combatir la esclavización indígena en Nicaragua y Guatemala durante la década de 1530. En esta segunda parte llamaremos la atención sobre el hecho de que si bien Las Casas mantiene una clara posición en contra de la esclavización indígena, sigue sosteniendo la necesidad de importar mano de obra africana. En este segundo momento, los esclavos son representados como mercancía necesaria en el proceso de colonización de las Indias que poco o nada tiene que ver con los indígenas salvo como remplazo de la fuerza laboral de éstos.

En la tercera parte, que va de 1540 a 1556, presentaremos las razones que llevan a Las Casas a detenerse en una consideración particular sobre los esclavos africanos. Estas consideraciones tienen su base en cuatro elementos: en primer lugar, la aprobación de las Leyes Nuevas y la redacción de la Brevísima relación de la destrucción de Indias en 1542; en segundo lugar, un aspecto más biográfico que consiste en el encuentro que tiene Las Casas en el esclavo Pedro Carmona alrededor de 1545 en Honduras, en tercer lugar, las disputas que sostiene con Sepúlveda entre 1547 y 1552 en torno a la legitimidad de la guerra justa contra los infieles y los bárbaros y, en cuarto lugar, su decisión de redactar la Historia de Indias. En este tercer momento

de nuestra exposición nos interesa establecer si su defensa de los indios, su encuentro con Pedro Carmona, sus disputas doctrinales con Sepúlveda y la decisión de redactar su Historia de Indias introducen o no interrogantes significativos con respecto a la representación que tiene Las Casas hasta ese momento de los esclavos africanos.

En la cuarta parte, exploraremos el surgimiento entre 1546 y 1556 de ciertas preguntas, narrativas y reflexiones relacionadas con la esclavización practicada por los portugueses en África. Durante estos diez años, se da lo que podríamos denominar como la primera crisis en el tráfico de esclavos desde África hacia Europa y América. Esta crisis tiene que ver con la legitimidad de las capturas y el trato que reciben los cautivos cuando son trasladados. En particular, nos interesa explorar tanto el surgimiento de críticas como de reflexiones y crónicas que intentan exaltar y legitimar las expediciones portuguesas contra dichas críticas. Consideramos que el surgimiento de estas cuestiones, dado que ellas problematizan la existencia de la esclavitud haciendo de ella una cuestión que compromete la identidad cristiana europea y los proyectos colonizadores, será decisivo para que Las Casas decida incluir dentro de su Historia de Indias una sección dedicada específicamente a la conquista portuguesa de las islas Canarias, Puerto Santo, Madera y la costa occidental de África.

En la quinta parte, exploraremos los capítulos que Las Casas consagra en su Historia de Indias a la conquista portuguesa de las islas Canarias, Puerto Santo, Madera y la costa occidental de África y, además, perseguiremos algunas de las resonancias que estos capítulos tienen dentro del libro primero de la Historia de Indias. Nos interesa explorar en esta quinta parte la aparición en los textos lascasianos de la representación de los africanos como gentes pacíficas injustamente esclavizadas por los portugueses, el cuestionamiento que dicha representación implica para las

reflexiones y crónicas que exaltan las expediciones portuguesas y la conexión que establece Las Casas entre lo hecho por los portugueses y las expediciones de Colón.

En la sexta parte de nuestra exposición, presentaremos los textos que hacen alusión a los esclavos africanos en el tercer libro de la Historia de Indias y en algunos de sus escritos finales. Nos interesa exponer el arrepentimiento de Las Casas con respecto a la idea de traer esclavos africanos a las Indias y algunas de sus inquietudes con respecto a la presencia de éstos allí. Estos son los únicos textos en los cuales Las Casas hace alusión directa a lo que ha sucedido con los africanos esclavizados en estas tierras. En esta última parte de nuestra exposición, quisiéramos enfatizar la representación que propone Las Casas de los africanos como una amenaza para los indios y los intentos de poblar las Indias.

En la séptima y última parte de nuestra exposición, a manera de conclusión, presentaremos los desarrollos que tuvo la línea de argumentación abierta por Las Casas no obstante el evidente dominio que tuvo la posición esclavista en la América colonial ibérica. Nos interesará resaltar las resonancias que tuvo esta posición en los debates que sostienen con los jesuitas dos misioneros capuchinos (Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans) quienes, hacia el final del siglo XVII, recuperan los argumentos de Las Casas en contra de las justificaciones jesuitas de la esclavitud.

Dado que en la mayoría de los casos estamos trabajando sobre pasajes y no sobre textos dedicados por completo al tema de los esclavos provenientes de la costa occidental de África (con excepción de los capítulos 22 a 27 del libro primero de la Historia de Indias), es necesario llamar la atención sobre tres asuntos. En primer lugar, no podemos olvidar que los pasajes sobre los cuales trabajamos son parte de textos mucho más amplios en los que Las Casas está interesado en defender su proyecto de una evangelización pacífica de las Indias. Las Casas nunca

hace de los esclavos provenientes de África un tema central de sus escritos. Sin embargo, creemos que estas alusiones marginales son valiosas porque ellas muestran las representaciones de los esclavos africanos funcionando de manera desprevenida pero efectiva en los comienzos del proceso de colonización de las Indias.

En segundo lugar, será necesario a lo largo de nuestros análisis contextualizar tanto en la obra de Las Casas como en los escritos de algunos de sus contemporáneos los pasajes sobre los cuales estamos trabajando. Ello implica siempre un riesgo que consiste en perderse en detalles interesantes pero que no vienen al caso. Hemos tratado de contener ese riesgo proponiendo una secuencia cronológica tanto en la vida como la escritura de Las Casas para ubicar dentro de ellas las alusiones a los esclavos africanos y hemos enlazado las alusiones a otros autores dentro de esa secuencia. Ello nos ha permitido distinguir los momentos que proponemos con el fin de señalar variaciones en los textos de Las Casas que no necesariamente designan rupturas radicales. Sin embargo, en algunos momentos hemos tenido que suspender este criterio dado que Las Casas es un escritor que constantemente retoma sus propias ideas y las reelabora en diferentes momentos a veces de forma imprecisa. Ello nos exige ir desde una exposición más cronológica hacia una más temática en algunos pasajes de nuestra exposición. De todos modos, consideramos que el criterio cronológico permite mantener cierta consistencia en la exposición, permitiendo reconocer los saltos, recurrencias y variaciones que hay en la obra de Las Casas y, en particular, en sus alusiones a los esclavos africanos.

Finalmente, es necesario hacer una consideración acerca del lenguaje utilizado en los textos para referirse a los esclavos africanos. Lo primero que hay que decir es que este lenguaje está muy lejos de ser estable en los textos que analizamos. Ni Las Casas ni sus contemporáneos tuvieron como una de sus preocupaciones fundamentales esclarecer o unificar las palabras que

utilizan para referirse a los cautivos africanos o las expresiones asociadas con dichas palabras. Estas palabras y expresiones, las más de las veces asociadas con representaciones que no sólo desconocen sino que degradan a los cautivos africanos, se transforman con el paso de los años y crecientemente se articularán en torno a la expresión ‘esclavo negro’. No propondremos en nuestra exposición un lenguaje que antagonice con dicho lenguaje. Esto no quiere decir ni mucho menos que estemos de acuerdo con su uso más aún teniendo en cuenta que este lenguaje estuvo asociado a la subjugación sistemática de muchos hombres y mujeres y dejó una herencia de segregación y racismo persistente aún hoy día. Lo que nos interesa más es mostrar el vínculo que existe entre el lenguaje utilizado tanto por Las Casas como por sus contemporáneos y las representaciones de la esclavitud asociadas con dicho lenguaje. Más aún, queremos enfatizar a lo largo de nuestra exposición la fragilidad e inconsistencia de dicho lenguaje y cómo ello (dicha fragilidad e inconsistencia) revierte en lo que hemos denominado representaciones críticas de la esclavitud africana.

En este sentido, es necesario tener presente a lo largo de nuestra exposición que los esclavos africanos en América fueron subalternos no sólo en el sentido de que no pudieron representarse a sí mismos y, por ende, tuvieron que ser representados sino, mucho más radicalmente, en el sentido de que no se les permitió representarse a sí mismos y se les conminó a ser representados por otros. Sin embargo, esto no quiere decir que los esclavos africanos en América fueron dóciles frente a lo que se hizo y dijo de ellos. Nuestra exposición mostrará que las representaciones de los cautivos africanos en América que Las Casas y sus contemporáneos producen pretenden ser dominantes pero están lejos de ser hegemónicas.

2.0 LAS PRIMERAS PETICIONES DE ESCLAVOS (1516-1521)

2.1 ALGUNOS ANTECEDENTES: LOS ESCLAVOS Y LAS CASAS LLEGAN A LAS INDIAS POR DIFERENTES CAMINOS (1502-1516)

La llegada de esclavos es casi simultánea con la llegada de los españoles a las Indias en 1492. Desde las primeras expediciones tenemos noticia de la presencia de esclavos que vienen haciendo parte de ellas. Los promotores de estos envíos son, primero, los amos que ya tienen esclavos en Castilla y los quieren traer a Indias; segundo, los conquistadores, encomenderos y colonos, quienes solicitan licencias de importación al rey directamente o a través de autoridades indianas; y, tercero, el mismo rey Fernando, quien envía esclavos por iniciativa propia para sacar provecho de las minas, donde los esclavos son mayoritariamente asignados como obreros y capataces de los indios en la explotación de éstas.

Ahora bien, entre 1493 y 1518 estos esclavos son principalmente ladinos, es decir, esclavos que, indistintamente de su origen, han pasado un tiempo como esclavos en Castilla antes de ser trasladados a las Indias. Esta importación de esclavos ladinos no corresponde sólo a una práctica extendida sino a una directriz que desde muy temprano la corona de Castilla impone a las expediciones. El 16 de septiembre de 1501, los Reyes católicos promulgan en Granada las Instrucciones dirigidas al nuevo gobernador de La Española, Nicolás de Ovando, en las que se prohíbe el paso a las Indias de moros, judíos, herejes, reconciliados y conversos. Sin embargo, se

excluyen de tal prohibición “esclavos negros u otros esclavos que hayan nacido en poder de cristianos” (Pérez Fernández 1995: 26)

Ítem, por quanto Nos, con mucho cuidado abemos de procurar la conversión de los yndios a nuestra Sancta Fe Cathólica, e, si allá fueren personas sospechosas en la fe a la dicha conversión, podrían dar algún impedimento, non consentiréis ni daréis logar que allá vayan moros nin xudíos, nin erexes, nin reconcyliados, nin personas nuevamente convertidas a nuestra fe, salvo si fueren esclavos negros u otros esclavos que fayan nascido en poder de los christianos, nuestro súbditos e naturales...” (Cortés López 2004: 26)

En esta cita podemos notar que desde muy temprano existe por parte de la corona española un interés en mantener alejados de los nuevos territorios a todos aquellos que representen una amenaza para la cristianización de los indios. Sin embargo, este interés tiene una excepción, a saber, los esclavos. Éstos sólo tiene que cumplir con una condición que consiste en estar sometidos por algún tiempo a los cristianos ante de ser transportados a los nuevos territorios. En pocas palabras, ser ladinos. Para que un esclavo cumpla esta condición de ladino, usualmente tiene que haber vivido al menos un año en Castilla y haber recibido alguna instrucción como cristiano. En el caso de las mujeres esclavas, una instrucción del 26 de septiembre de 1513 pide que ellas hayan sido criadas durante más de tres años en Castilla (Pérez Fernández 1995: 48). La esclavitud, en consecuencia, introduce la primera gran excepción dentro del proyecto de cristianización de los nuevos territorios descubiertos. El prurito de una tierra sin influencias nocivas para la cristianización se suspende ante la temprana necesidad de mano de obra abundante. Sin embargo, esta excepción muy pronto comenzará a introducir muchos más problemas de los esperados.

No obstante su condición de ladinos, muy pronto, estos esclavos comienzan a resistir el traslado y la situación de cautiverio a la que son sometidos en las Indias. Ya en 1502 tenemos noticia de la fuga de algunos esclavos traídos a La Española lo cual hace que Nicolás de Ovando recomiende no traer más de ellos. Según Herrera y Tordesillas, Ovando “procuró que no se enviasen esclavos negros a La Española, porque se huían entre los indios y los enseñaban malas costumbres y nunca podían ser habidos” (Década I, Libro V, Capítulo 12: 443). Sin embargo, la necesidad de mano de obra hace que las peticiones de Ovando tengan poca acogida y, antes bien, la cantidad de africanos trasladados por licencia del rey persista, se incremente con el paso de los años y, desde luego, también aumenten las noticias acerca de fugas y sublevaciones. Las razones de este incremento en la cantidad de esclavos son dos principalmente: en primer lugar, las denuncias de los frailes acerca de la explotación y exterminio de los nativos americanos, lo cual urge la necesidad de otras fuentes de mano de obra y, en segundo lugar, la creencia extendida según la cual los esclavos son más fuertes que los nativos americanos para los trabajos en las minas. En este sentido, Herrera y Tordesillas recuerda que dado que en 1512 “aún duraba la instancia de los padres dominicos para que fuesen relevados los indios, se reiteró la orden para que no se cargasen ni se traxesen en las minas más de la tercera parte, ordenando con mucho encarecimiento siempre su buen tratamiento y mandando que se buscase forma cómo se llevasen muchos negros de Guinea, porque era más útil el trabajo de un negro que de cuatro indios” (Década I, Libro IX, Capítulo V: 284).¹⁷

¹⁷ Aquí hay un error cronológico de Herrera y Tordesillas pues la directriz de traer esclavos de Guinea sólo se dicta hasta 1517. Sin embargo, su observación es interesante como testimonio de la temprana representación que hay de los esclavos africanos como fuerza laboral que reemplaza y sobrepasa la fuerza laboral de los nativos americanos.

La presencia creciente de esclavos en las Indias y los problemas referentes a su sometimiento, provocan la promulgación por parte de la corona de Castilla de algunas primeras regulaciones en materia moral y religiosa. En 1506, los reyes encargan a los prelados de La Española que se busque que “los indios guardasen las fiestas que manda la Santa Madre Iglesia; y que los esclavos negros hiciesen lo mismo, sin permitir a sus dueños que les competiesen a lo contrario” y “que no se impidiesen los matrimonios de los esclavos negros” (Pérez Fernández 1995: 48). Por otra parte, el 4 de abril de 1514 el Rey Fernando despacha una Real Cédula a Esteban Pasamonte en la que manda que se promueva el matrimonio entre esclavos de tal modo que “den menos sospechas de alzamiento” (Pérez Fernández 1995: 34). Esta idea de un control por vía de la cristianización y el matrimonio aparece como la primera estrategia de control utilizada por los colonizadores, aunque después las autoridades tengan que enfatizar a través de diversas legislaciones que la práctica de estos matrimonios no implica la obtención de la libertad.

La relevancia de la acción de Las Casas en esta primera etapa de la importación de esclavos a las Indias es mínima. Las Casas llega por primera vez a La Española en 1502 y en 1505 participa en una expedición dirigida por Nicolás de Ovando. Por su participación en esta expedición, Las Casas recibe un lote de indios como esclavos. Sin embargo, en 1506 regresa a España y luego va a Roma donde se hace presbítero. En 1508, regresa a La Española para ejercer su ministerio mientras que continúa con la explotación de su encomienda y de sus esclavos indios. En 1512, participa en una expedición a Cuba donde vuelve a recibir indios como parte de pago por su participación en ella. Sin embargo, en 1514, después de seis años de trabajo como encomendero, decide renunciar a su encomienda y comenzar a hacer trámites para regresar a España para defender a los nativos americanos ante la corona española. Las razones de este cambio son, al parecer, las denuncias contra la explotación indígena iniciadas a finales de 1511

por Antonio de Montesinos y, más que nada, las Leyes de Burgos, las cuales prohíben explícitamente el tratamiento de los nativos americanos como esclavos. En septiembre de 1515, Las Casas sale de La Española hacia España y comparte su viaje con fray Antonio de Montesinos.

En conclusión, podemos decir que la primera representación que se tiene de los esclavos en las Indias posee tres elementos. En primer lugar, ellos son mano de obra que reemplaza y excede en fuerza la mano de obra indígena. En segundo lugar, los esclavos son considerados como mano de obra ya cristianizada con habilidades que les permiten ejercer algunos oficios de mando en las minas. Finalmente, en tercer lugar, existe una temprana conciencia por parte de las autoridades españolas de la resistencia de estos esclavos a ser sometidos en las Indias y la necesidad de implementar estrategias tales como el adoctrinamiento y la formación de parejas con el fin de evitar fugas y sublevaciones. Posiblemente, Las Casas comparte esta representación de los esclavos pero no tenemos información explícita sobre su parecer sobre los esclavos antes de 1516. Desde 1502 hasta 1516 la vida de Las Casas está marcada fundamentalmente por su conversión a la causa de la defensa de los nativos americanos. No podemos olvidar que esta conversión acontece en alguien que si bien abandona su compromiso con el sistema de las encomiendas, no ha abandonado su convicción acerca de la necesidad de colonizar y evangelizar las Indias. Como veremos a continuación, es en ese contexto donde aparecen las primeras alusiones explícitas de Las Casas con respecto a los esclavos en las Indias.

2.2 LAS PRIMERAS SUGERENCIAS DE IMPORTAR ESCLAVOS A LAS INDIAS Y EL PASO HACIA LA IMPORTACIÓN DE ESCLAVOS BOZALES (1516-1521)

En enero de 1516, Las Casas da comienzo a sus gestiones en la corte a favor de los nativos americanos. El rey, quien le ha prometido entrevistarse con él en Sevilla, muere. Bartolomé intenta entrevistarse con el heredero Carlos I en Flandes. Sin embargo, el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros y Adriano de Utrech lo detienen en Madrid asegurándole que, en tanto que están provisionalmente encargados de la gobernación de España, pueden ayudarle. De marzo a julio, Bartolomé de Las Casas expone la situación ante los encargados de la gobernación de España y Cisneros inicia una reforma del gobierno de las Indias nombrando como encargados de ella a los frailes jerónimos. Las Casas participa en la reforma redactando Memoriales en los que presenta los problemas de las islas y propone algunas alternativas de solución.

En este contexto, en marzo de 1516, Las Casas hace la primera sugerencia de introducir esclavos. De esta primera sugerencia tenemos varios registros en la propia obra de Las Casas. Los dos primeros registros provienen de una sección de la Historia de Indias redactada alrededor de 1559. En el capítulo 102 del libro tercero de la Historia de Indias, Las Casas escribe:

Y porque algunos de los españoles desta isla dijeron al clérigo Las Casas, viendo lo que pretendía y que los religiosos de Santo Domingo no querían absolver a los que tenían indios, si no los dejaban, que si les traía licencia del rey para que pudiesen traer de Castilla una docena de negros esclavos, que abrirían mano de los indios, acordándose desto el clérigo dijo en sus memoriales que se hiciese merced a los españoles vecinos dellas de darles licencia para traer de España una docena, más o menos, de esclavos negros, porque con ellos se sustentarían en la tierra y dejarían libres a los indios (371).

Más adelante, en el capítulo 129 del mismo libro tercero de la Historia de Indias, Las Casas regresa sobre estas primeras peticiones de esclavos y agrega:

Antes de que los ingenios se inventasen, algunos vecinos que tenían algo de lo que habían adquirido con los sudores de los indios y de su sangre, deseaban tener licencia para enviar a comprar a Castilla algunos negros esclavos, como veían que los indios se les acababan, y aun algunos hubo, según se dijo arriba en el cap. 102, que prometían al clérigo Bartolomé de Las Casas que si les traía o alcanzaba licencia para poder traer a esta isla una docena de negros, dejarían los indios que tenían para que se pusiesen en libertad. Entendiendo esto el dicho clérigo, como venido el Rey a reinar tuvo mucho favor, como arriba se ha visto ha, y los remedios destas tierras se le pusieron en las manos, alcanzó del rey que para libertar los indios se concediese a los españoles destas islas que pudiesen llevar de Castilla algunos esclavos negros (474).

Nos encontramos ante dos pasajes redactados en un momento muy tardío de la vida de Las Casas. Sin embargo, ellos recuerdan una situación muy temprana en su vida, a saber, las razones que le llevaron a recomendar, “antes de que se inventasen los ingenios” (474), esto es, antes de 1518, la introducción de esclavos en Indias y la pretendida efectividad que tuvo esta recomendación. Herrera y Tordesillas conoce estos pasajes y se basa en ellos para establecer la conexión a la que hemos hecho referencia en la sección anterior entre Las Casas y el inicio de la trata de esclavos. Ahora bien, aunque ciertamente mantienen un vínculo con un momento muy temprano en la vida de Las Casas, estos pasajes están mediados por todo lo que él ha aprendido y, más que nada, por todo lo que ha sucedido desde el momento en que esta recomendación fue hecha hasta el momento en que redacta el libro tercero de su Historia de Indias (1559).

Nos interesa señalar este hecho porque puede ayudar a entender algunas de las divergencias que hay entre estos textos y el Memorial escrito en 1516 en el cual encontramos el registro más temprano de esa primera recomendación. En dicho Memorial Las Casas afirma:

Undécimo remedio: Que Su Alteza no tenga indios señalados ni por señalar en las comunidades ni parte alguna, porque no haya ocasión de corromperse, porque alegando muchos el servicio de Su Alteza, diciendo que pierde algo de su parte, o porque se le acrecienta, ternán buen achaque para hacer que se trabajen más los indios de lo que será razón, por lo que a los tales cumple y porque crezcan sus provechos, y este es su celo; pero en lugar de los indios que había de tener [en] las dichas comunidades, sustente S. A. en cada una veinte negros o otros esclavos en las minas, de comida la que hobiere menester, y será mayor servicio para Su Ateza y ganancia, porque se cogerá mucho más oro que se cogerá teniendo doblados indios de los que se habían de tener en ellas (27-28 el subrayado es nuestro).

La sugerencia de Las Casas introduce cuatro elementos que contrastan con lo que afirma en 1559. En primer lugar, no parece una sugerencia motivada por otros sino fruto de su propia comprensión del asunto, esto es, de su creencia según la cual la introducción de esclavos evitará que algunos de los españoles en las islas exploten a los indios so pretexto de velar por los intereses del rey. En segundo lugar, Las Casas no pide doce sino veinte esclavos para cada comunidad y no más o menos una docena como afirma en la Historia de Indias. En tercer lugar, Las Casas recomienda la introducción “negros u otros esclavos” junto con otras mercancías aduciendo que ello producirá muchas más riquezas para el rey sin mencionar para nada el problema de la negativa de algunos frailes de dar la absolución a los encomenderos. Finalmente, Las Casas agregará más adelante que los esclavos pueden ser “esclavos negros y blancos de Castilla” (36) y no sólo negros como afirma en la Historia de Indias. En pocas palabras, aunque

en 1516 Las Casas ya afirma que la introducción de esclavos evitará la explotación de los indios, no presenta su sugerencia como si fuese motivada por otros, no pide doce esclavos, los pide aduciendo el provecho que ello puede sacar el rey y no la negativa de dar la absolución a los encomenderos y, finalmente, no se preocupa por que sean negros y/o traídos de África. Pueden aducirse diversas razones para dar razón de este contraste, la distancia en el tiempo como la primera de ellas. Sin embargo, lo que quisiéramos mostrar es que a la base de estas divergencias está la transformación que Las Casas experimenta en su representación de los esclavos desde 1516 hasta 1559, particularmente en lo que concierne al papel de éstos en su proyecto de colonización y cristianización de las Indias.

En 1516, Las Casas comparte la misma representación que tienen los primeros colonizadores acerca de los esclavos, a saber, considerarlos como mano de obra que reemplaza y excede la mano de obra indígena. Además, esta mano de obra no está definida decididamente en términos raciales sino a partir de la condición de sometimiento a los cristianos. De ahí que Las Casas enfatice que los esclavos deben ser traídos de Castilla y no que sean negros y/o provenientes de África. Sin embargo, el punto que más nos interesa resaltar es que en la sugerencia que hace en 1516 el tono de Las Casas no es el de quien asume una sugerencia hecha por otros, como lo afirma en sus textos escritos en 1559, sino de alguien que está pensando que la introducción de esclavos es una manera de salvaguardar a los indígenas sin que ello implique poner en riesgo el proceso de colonización de las islas. Esta idea de la colonización castellana de las islas es decisiva como trasfondo dentro del cual indígenas y esclavos son representados por Las Casas como víctimas y mano de obra necesaria respectivamente.

Debido a sus gestiones en la corte, el 2 de enero de 1517 Las Casas regresa a La Española con el título de “Procurador o protector universal de todos los indios de las Indias” y con un

poder (firmado el 16 de septiembre de 1516) de acuerdo con el cual será el informante de los padres jerónimos y de la corona en todo lo relativo al asunto de la reforma tendiente a proteger a los indios. Sin embargo, cuando llegan a la isla, debido a la presión de los encomenderos, los jerónimos se muestran reticentes a poner en práctica la reforma rápidamente y a tener como principal informante a Las Casas. Como resultado de los interrogatorios que realizan a varios colonizadores y misioneros, para los jerónimos adquiere fuerza la idea según la cual, si se quiere interrumpir la explotación de los indígenas, es necesario aumentar el número de esclavos en las islas y fortalecer el desarrollo de los ingenios de azúcar. El parecer que el franciscano Fray Pedro Mejía presenta a los jerónimos en 1517 es clara prueba de ello (CDIA, XI: 147-153).¹⁸ Después de recomendar que se les quiten los indios a los encomenderos, Mejía aconseja que a cada encomendero afectado por esta medida se le den

en remuneración de los indios que le quitan, por cada cinco indios que le quitaren, un esclavo macho o hembra, y si toviere diez, dos, y si toviere ciento, veinte, y así a este respecto; en manera que estos esclavos no se los dan para que los ayan en algun tiempo de pagar, sino para que sean suyos propios para sí y para sus hijos y descendientes y para que los vendan y hagan dellos lo que quisieren, como cosa propia suya (151-152).

La cantidad de esclavos que exige la implementación de este tipo de recomendaciones provoca que el 4 de mayo de 1517, los Jerónimos, desde La Española, envíen una carta (hoy perdida) en la que piden la importación de esclavos bozales (Pérez Fernández 1995: 51). Por su parte, Las Casas, contrariado con la dirección que las gestiones de los jerónimos están

¹⁸ Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las posesiones españolas en América y Oceanía. (42 vols.). Madrid: 1864-1884. En adelante CDIA.

adquiriendo, decide, con el apoyo de los dominicos y los franciscanos, regresar el 3 de junio a España para informar a Cisneros sobre todo lo que está pasando.

Con la carta enviada por los jerónimos el 4 de mayo de 1517 comienza la transición que va de la importación de esclavos de Castilla (ladinos) a la importación de esclavos de Guinea (bozales). Esta transformación comienza con la primera sugerencia que hacen los frailes jerónimos de importar esclavos bozales y termina con la promulgación, el 18 de agosto de 1518, de la Real Cédula por la cual el rey concede licencia al gobernador de Bressa, Lorenzo de Gorrevod, para pasar cuatro mil esclavos a Indias directamente desde África. Esta transformación marca el momento en el cual el tráfico de esclavos africanos, ya practicado por los portugueses desde mediados del siglo XV hacia Europa, se convierte en la fuente que alimenta el suministro de esclavos hacia las Indias en cantidades insospechadas. Aunque, como hemos visto al inicio de este capítulo, algunos han visto en la sugerencia de Las Casas el origen de esta transformación, veremos que se trata de un proceso que va mucho más allá de un parecer personal y responde a una transformación en la representación que se tiene de los esclavos y su presencia en las Indias. La así denominada invención de América tiene uno de sus episodios iniciales y decisivos en estos meses en los cuales, al menos jurídicamente, se produce la invención del esclavo bozal.

Como acabamos de decir, esta transformación responde a peticiones que son formuladas entre mediados de 1517 y comienzos de 1518. Las primeras peticiones de los jerónimos enfatizan la necesidad que ya hemos anotado de importar una mayor cantidad de mano de obra, más fuerte y numerosa que la mano de obra indígena. En este sentido, el 22 de junio de 1517 los jerónimos vuelven a enviar otra carta reiterando su idea acerca de la necesidad de que el rey de licencias para introducir negros bozales a las Indias:

Hay, lo tercero, necesidad, como ya bien a la larga hemos escrito [se refieren a la carta del 4 de mayo que está perdida en la actualidad], de que Vuestra Señoría Reverendísima mande dar licencia general a estas islas, en especial a la de San Juan, para que puedan traer a ella negros bozales. (CDIA I: 284 los corchetes son nuestros)

El vocabulario de esta petición ya introduce una doble delimitación para los esclavos: negros y bozales. El origen de esta denominación se halla, como veremos en la sección dedicada a la reinterpretación que Las Casas hace de las crónicas portuguesas, en la forma como los expedicionarios y misioneros portugueses que recorren la costa de África desde mediados del siglo XV se refieren a los habitantes de la parte sur de esta costa dada su apariencia y su incapacidad, desde la perspectiva portuguesa, para hablar el portugués. Bozal designa desde ese momento al habitante de la parte meridional de la costa occidental de África que sólo habla su lengua y no habla o habla con dificultad la lengua portuguesa.¹⁹ Sin embargo, como veremos enseguida, aunque no pierde sus connotaciones lingüísticas y raciales, esta denominación se

¹⁹ En su Tesoro de la lengua castellana (1611), Sebastián de Covarrubias define boçal como “el negro que no sabe otra lengua que la suya, y la lengua o lenguaje se llama labio y los labios bezos. De boca, boxa, y de allí boçal” (99). Ahora bien, enseguida Covarrubias inserta el segundo significado de boçal que es “el adorno que suelen poner a los cavallos sobre el boço com campanillas de plata, ò otro metal. También es boçal cierto género de frenillo que ponen a los perros, y a los demás animales, para que no puedan morder, y a los terneros de leche para que no pazcan” (99). El vínculo entre la incapacidad para hablar la lengua del que coloniza (primer significado) y la referencia a un artefacto utilizado para la doma y crianza de animales domésticos (segundo significado) no parece ser casual. El concepto bozal será fundamental en la obra de Alonso de Sandoval Naturaleza, policia sagrada i profana, costumbres y ritos, disciplina y cathecismo evangelico de todos etiopes (1627) para designar una población esclava de origen africano que necesita un particular tipo de evangelización mediada por intérpretes dado que usualmente no habla la lengua castellana. Este vínculo entre ‘bozal’ y ‘negro’ e incapacidad para hablar correctamente la lengua dominante queda registrado en la última edición del diccionario de la Real Academia Española, donde se afirma que en Cuba bozal designa a una “persona que pronuncia mal la lengua española, a semejanza del antiguo negro bozal.”

convertirá en la designación de una mano de obra abundante y disponible para la explotación de las minas en las Indias.

Como consecuencia de la primera petición de los jerónimos, el rey Carlos I autoriza a Jorge de Portugal pasar cuatrocientos esclavos de Castilla (Serrano y Sanz: 420). Al parecer, la especificación de que sean bozales no es muy relevante en este momento tanto como que se necesitan más esclavos en las islas. Sin conocer lo que ha ordenado el rey, el 22 de julio, el cardenal Cisneros responde a las cartas remitidas por los jerónimos el 4 de mayo y el 3 de junio de 1517 negando la posibilidad, al menos mientras él esté a cargo, de enviar más esclavos a Indias. Su parecer es que lo mejor es esperar a que el rey llegue a Valladolid (Pérez Fernández 1995: 41-42, 51). Debido a la contradicción que se presenta entre lo que ha decidido el rey Carlos I y lo que ha decidido Cisneros, los oficiales de la Casa de Contratación de Sevilla envían una carta al cardenal Cisneros consultándole sobre la autorización dada por Carlos I. El 31 de agosto y el 1 de noviembre, en Aranda de Duero, Cisneros contesta con Reales Cédulas a los oficiales de la Casa de Contratación de Sevilla reiterando su negativa a que se envíen cuatrocientos negros a Indias. Sin embargo, el 8 de noviembre muere Cisneros sin poder entrevistarse con el rey Carlos I. Dado todo este desbarajuste, Las Casas no puede hacer nada con respecto a la causa indígena mientras que toda la polémica con respecto a la importación de más esclavos parece estar fuera de su alcance.

En 1518 aparecen nuevas peticiones que urgen la importación de esclavos bozales. A comienzos de este año, Fray Bernardino Manzanedo, uno de los jerónimos reformadores que ha ido a La Española pero que ha regresado a finales de 1517 a España, presenta un Memorial al rey en el que pide que los indios no saquen oro porque son “gente flaca e de pocas fuerzas”. Por eso, recomienda que trabajen en granjerías y, que si se quieren explotar las minas, “a lo menos mande

V. A. que el xamurar y decopetar se haga por esclavos negros o por otros esclavos de fuerza y no por indios, porque es muy trabajoso oficio para ellos” (CDIA XI: 303). Además, y ese es el punto que nos interesa enfatizar, Manzanedo afirma que los colonos y frailes prefieren esclavos que “sean bozales y no criados ni en Castilla ni en otra parte, porque estos salen muy vellacos” (CDIA XI: 318-9). Manzanedo agrega a la caracterización del bozal como habitante de la parte meridional de la costa occidental de África que no habla la lengua castellana una caracterización que lo presenta como mucho más dócil que los esclavos que ya han vivido en Castilla y a los cuales caracteriza como “muy vellacos”.

Este tipo de argumento, que adjudica ventajas y especificidad al trabajo de los bozales con respecto al de los indígenas, vuelve a aparecer el 22 de enero de 1518, cuando desde Santo Domingo, Alonso de Zuazo, juez de residencia, firma una carta en la que reitera esta petición diciendo que, dado que los indios han sido muy apocados y disminuidos, es necesario que:

[El rey] de licencia general para que vengan esclavos negros quantos podieren venir, porque son personas de fuerza e de muncho trabaxo; e con éste podrán sufrir toda carga que les echaren en az, los montones e faziendas, ques trabaxo que los yndios no pueden sufrir, porque ay negro que face en un dia ciento e quarenta montones, e el yndio mas forzado vale tanto como uno de muncha fuerza, e non face al dia de doce montones arriba; ay otros trabajos que son rrecios en que los yndios ninguna cosa pueden, ques cabar sobre una peña para allar y proseguir una mina de oro, e si los facen a los yndios cabar sobre la peña, caen e son muertos sobre el oyo que thienen fecho; ansi que, Muy poderoso Señor, ay otros trabaxos lyvianos en que los yndios lo podrán complir sin detrimento de sus personas, qués ansi como labrar el oro, buscarlo en los rrios e quebradas, e en la thierra que se saca en las minas, coxer yuca, qués el pan desta thierra del Ervan, los conucos que llaman las faziendas, coxer maiz, con otros

trabajos semexantes; en manera que el trabaxo excesivo de los negros con el moderado de los yndios, se compensará todo uno con otro, en como los yndios vivan e estén alegres e contentos, e los negros muy sobrellevados, de que se seguirán dos cosas muy prencipales; la una, la población grande que se abmentará e acrescentará en estas partes, a cabsa de los negros; e el mucho crescymiento que abrá de las rrentas de Vuestra Alteza, que será la otra.

E en quanto a la cabsa que algunos maliciosamente de acá an puesto por dondestos negros no vyniesen, quera porque los negros, siendo muchos, no se levantasen con la ysla, yo respondo que non; en esta isla e en las islas del rey de Portugal, Cabo Verde e Cabo Blanco e la Madera e otros, donde ay viudas sin fixos que thienen debaxo de su gobernacion ochusientos esclavos negros, tan quietos, tan pacíficos, como Vuestra Maxestad therná al más pobre de todos sus Reynos; e para en esto yo sé las leyes quen aquellas partes el Señor Rey de Portugal thiene con que, aunque haya duscientos mill esclavos, estarán tan suxetos como uno solo lo estaría a un caballero de muncha rrenta; e esto se alla por muy cierta esperyencia; e aun si a parecido, al tiempo que yo vine allí, algunos esclavos en esta Ysla, fechos ladrones, e otros que se andaban por el monte, e luego los mandé prender e a unos fize azotar, e a otros cortar las orejas, con otras penas que fycieron tanto escarmiento en los dichos negros, que fasta oy non e thenido nenguna quexa, nin dicho que nengun negro obiese fecho cosa que non debiese (CDIA XXXIV, 249-251, los resaltados son nuestros).²⁰

Esta cita es tan cruda como diciente en lo que refiere a la forma cómo Zuazo concibe la necesidad de mano de obra esclava bozal en las Indias. En primer lugar, Zuazo enfatiza la superioridad de los esclavos bozales para el trabajo en las minas. No tiene reparo alguno en

²⁰ Esta cita es un poco extensa. Sin embargo, consideramos que es de gran importancia en nuestra exposición con el fin de presentar los diversos elementos que están en juego en la construcción de una representación del esclavo bozal como mano de obra indispensable en Indias.

señalar que ellos “podrán sufrir toda carga que les echaren en az” y que ello redundará en enriquecimiento para la corona de Castilla. En segundo lugar, declara que no hay que tener temor a las sublevaciones ya que él conoce las estrategias utilizadas por los portugueses para controlar este tipo de situaciones y él mismo ya ha hecho uso de algunos castigos ejemplares que han permitido mantener el control de los esclavos. La necesidad de colonización de las islas, basada en ese momento principalmente en la extracción del oro, es la que define el tipo de decisiones referentes a la población y, en concreto, la distribución de la mano de obra entre indígenas y esclavos y, por ende, la urgencia de importar bozales directamente desde la costa occidental de África. Además de los anteriores elementos, Zuazo introduce dos consideraciones adicionales sobre la forma como se pueden negociar esclavos con los portugueses y la adaptabilidad de dichos esclavos a las condiciones geográficas de las islas. El mismo día 22 de enero de 1518, Zuazo firma otra carta dirigida a moseiur Xevres [Chièvres] en la que afirma:

hay necesidad ansimismo que vengan negros esclavos (...) mandándolos traer que dende esta isla partan los navíos para Sevilla, donde se compre el rescate que fuere necesario, ansí como paños de diversos colores, con otras cosas de rescate que se usan en Cabo Verde, de donde se han de traer con Licencia del Rey de Portugal; e que por el dicho rescate vayan allí los navíos e trayan todos los negros e negras que pudieren haber, bozales de edad de quince a diez e ocho, e veinte años e hacerse-han en estas islas a nuestras costumbres; e ponerse-han en pueblos donde estarán casados con sus mujeres. Sobrellevarse-ha el trabajo de los indios, e sacarse-ha infinito oro. Es tierra esta la mejor que hay en el mundo para los negros: para las mujeres, para los hombres viejos; que por grande maravilla se ve cuándo uno deste género muere (CDIA I: 326-327, los resaltados son nuestros).

Desde la perspectiva de Zuazo, los bozales aparecen como mano de obra que puede ser adaptada fácilmente a las costumbres de los españoles y a las tierras de Indias, en las que raramente se ve “uno desde género” morir. Gracias a ellos, finaliza Zuazo, se podrá sacar “infinito oro”. En su intento de proteger a los pocos indios que quedan en las islas, Zuazo propone una representación del esclavo bozal que hace de él fuerza maleable y disponible en la extracción del oro. Estamos ante una utopía que, a diferencia de la Utopía de Tomás Moro (1516), no ve en la esclavitud un castigo por un daño hecho a la sociedad sino una práctica fundamental para la extracción de “infinito oro” en las Indias.

En este contexto, en el cual la necesidad de importación de mano de obra directamente desde África parece ser cada vez más urgente, el 20 de marzo de 1518, Las Casas redacta un segundo memorial en el que propone algunos remedios para las islas de La Española, Cuba, San Juan y Jamaica. El principal propósito que persigue Las Casas es que el rey envíe colonos cristianos a las islas que no trabajen bajo el sistema de la encomienda, ya que ella implica la explotación de los indios, sino que posean los medios para sostenerse y trabajar la tierra. Uno de estos medios son los esclavos. En consecuencia, en este Memorial encontramos su segunda recomendación de importar esclavos a las Indias.

Lo tercero, que Vuestra Alteza haga merced a los cristianos que agora están en las yslas que puedan tener cada uno dos esclavos negros y dos negras; y no debe aver duda de la seguridad de ellos; y darse han las razones de ello (...) Yten, que cualquiera que hiziere ynjenio para hazer açúcar, que vuestra alteza le mande ayudar con algunos dineros, porque son muy costosos, y les haga merced a los que los hizieren que puedan llevar y tener veynte negros y negras, porque con ellos ternán otros treynta cristianos que han menester por fuerza, y así estarán los negros seguros; desta manera, se harán muchos ingenios, porques la mejor tierra del

mundo para azúcar, y ansí terná vuestra alteza maravillosas rentas y antes de tres años (1518: 52-53).

Es claro que este Memorial es redactado con desconocimiento de las gestiones que vienen desarrollando los jerónimos en torno a la importación de esclavos bozales. Las Casas está gestionando, inspirado tanto por los dominicos como los franciscanos y ante lo que él considera la incapacidad de los jerónimos para poner en marcha la reforma, el envío de colonos a Las Indias que estén dispuestos a trabajar sin encomiendas en tierras asignadas por el rey. De hecho, él mismo lidera este proceso de reclutamiento y logra conseguir doscientos voluntarios. Sin embargo, una de las mercedes prometidas para su proyecto es eliminada y él tiene que renunciar a dicho proyecto. A finales de este año, Las Casas recibirá una carta de fray Pedro de Córdoba en la que éste le dice que debe enfocar sus esfuerzos hacia el continente ya que los indígenas en las islas están prácticamente exterminados.

Existen dos puntos sobre los cuales vale la pena llamar la atención en esta segunda sugerencia. En primer lugar, Las Casas utiliza las denominaciones ‘negros’ y ‘negras’ como intercambiable con esclavos y no la expresión bozales que es la más común en los textos de los jerónimos. En segundo lugar, Las Casas se refiere a la existencia de los ingenios.²¹ Además de los cuatro esclavos que cada colono debe tener, Las Casas recomienda que aquellos que

²¹ Con respecto a la creación de los ingenios de azúcar, Las Casas describe lo que sucede en 1516 del siguiente modo (Historia de Indias III, Capítulo 129): “Viendo los padres de San Jerónimo, que allí estaban, la buena muestra que el bachiller Velosa había mostrado para salir de aquella granjería, y cómo sería provechosa, para animar a otros que se diesen a ella, ordenaron con los oidores de la Audiencia y oficiales del rey, que de la real hacienda se prestasen 500 pesos de oro al vecino que se pusiese a hacer ingenio grande o chico para hacer azúcar y, después, creo, que les ayudaron con más préstamo, viendo que los ingenios eran muy costosos. Por este camino y deste principio se ofrecieron algunos vecinos a hacer trapiches, que muelen las cañas con caballos, y otros, que tenían y se hallaban con más grueso caudal, pusiéronse a hacer ingenios poderosos de agua, que muelen más cañas y sacan más azúcar que tres trapiches, y así cada día se dieron a hacer más” (473).

construyan ingenios deben tener veinte “negros y negras”. Este incremento no parece preocupar a Las Casas quien considera que la presencia de más colonos europeos que negros está asegurada. En consecuencia, aunque Las Casas parece no estar muy enterado de las gestiones con respecto a la importación de esclavos bozales que están adelantando los jerónimos, ya está creando el vínculo entre esclavitud, condición racial y producción de azúcar que marcará de manera decisiva el decurso de la esclavitud africana en América. En el libro tercero de su Historia de Indias (475) Las Casas retornará sobre este vínculo y basará su arrepentimiento en gran medida en las consecuencias de haberlo establecido.

Una nueva intervención de Las Casas en el inicio del tráfico de esclavos tendrá lugar entre finales de marzo y comienzos de abril de 1518. No se trata de una petición sino de un parecer que se le solicita. En Aranda de Duero se reciben las cartas enviadas por los jerónimos con las recomendaciones sobre la importación de esclavos bozales. En este contexto, el gran Canciller Jean Le Sauvage, a través de su capellán Pierre Barbier, le pregunta a Las Casas, según lo registra él mismo en el libro tercero de la Historia de Indias, “qué tanto número le parecía que sería bien traer a estas islas de esclavos negros; respondió –agrega Las Casas– que no sabía” (371). Dado que Las Casas no da una respuesta, el rey despacha una Real Cédula haciendo la misma pregunta a la casa de contratación de Sevilla para el caso de La Española, San Juan, Cuba y Jamaica (ibid). Entre el 10 de abril y el 18 de agosto de este año, un español vecino de La Española que está en la corte avisa al gobernador de Bressa, Lorenzo de Gorrevod, que pida para sí la licencia para el envío de cuatro mil esclavos a Indias. Según Las Casas,

determinó el Consejo, con parecer de los oficiales de Sevilla, como en lo dicho cap. 102 deximos, que debiera darse licencia para que se pudiesen llevar cuatro mill, por entonces, para las cuatro islas: esta Española y la de Sant Juan y de Cuba y Jamaica. Sabido que estaba dada,

no faltó español de los destas Indias, que a la sazón estaban en la corte, que diese aviso al gobernador de Bressa –caballero flamenco que había venido con el rey e de los más privados– que pidiese aquella merced (ibid).

Hechas las consultas, el 18 de agosto, en Zaragoza, el rey despacha una Real Cédula a los oficiales de la Casa de Contratación de Sevilla en la que les comunica que ha dado licencia a Lorenzo de Gorrevod, gobernador de Bressa y del Consejo del Rey, para pasar a Indias cuatro mil esclavos.²² Comienza de este modo, toda una nueva fase del tráfico de esclavos hacia Las Indias. A partir de este momento la importación de esclavos se centra en la compra de esclavos directamente desde África a los mercaderes portugueses. Los esclavos bozales se convierten a partir de este momento en la mayor fuente de mano de obra en las islas. Sin embargo, la forma

²² El texto de la licencia reza del siguiente modo: “Licencia al Gobernador de Bresa para pasar a Indias cuatro mil esclavos negros y negras. –El Rey– Nuestros oficiales que resydis en la cibdad de Sevilla en la Casa de Contratación de Indias. Sabed que yo he dado licencia, e por la presente la doy, a Lorenço de Gorvod, Governador de Bresa, de mi Consejo, para quell o la persona o personas que su poder para ello ovieren pueda pasar y llevar a Yndias, yslas e Tierra Firme del mar Oceano, descubiertas y por descubrir, quatro mill esclavos y esclavas negros que sean xpianos, de cada uno la cantidad que quisiere, e que hasta que estos sean acabados de pasar e sacar no se puedan pasar otros esclavos algunos, ni esclavas, salvo los que hasta la fecha desta he dado licencia; por ende, yo vos mando que dexeys y consistays al dicho Gobernador de Bresa... pasar e llevar los dichos cuatro mil esclavos y esclavas, syn le poner en ello ningún impedimento, e sy el dicho Gobernador de Bresa o las dichas personas que su poder ovieren, se concertarren con algunos mercaderes o otras personas para que pasen los dichos esclavos desde las Yslas de Guinea y de otras partes donde se acostumbran traer los dichos negros a estos reynos e a Portugal, y de otras cualesquiera partes que quisieren, aunque no los traygan a registrar a esa Casa [de Contratación de Sevilla], lo puedan haser, con tanto que vosotros thomeys seguridad bastante que vos trayra certificacion de los que a cada isla han llevado, e que en llegando a tal Ysla tornaran cristianos los dichos negros y negras que desenbarcaran, y de cómo a pagado alli los derechos almojarifadgo para que se sepa los que ovieren sacado, y que no pase la dicha cantidad, syn embargo de cuaquier prohibición e vedamiento que en contrario aya, con lo qual para en quanto a esto, yo dispenso, e vos mando que en esa Casa no lleveys derechos algunos de los dichos esclavos, ante los daxad pasar libremente, syendo asentada esta cedula en los libros desesa Casa. Fecha en Çaragoça a xviii de Agosto de DXVIII años –Yo el Rey.– Señalada del dean de Besanson y del obispo de Burgos, del obispo de Badajos y de don Garcia de Padilla ” (Serrano y Sáenz: 420, nota 2).

cómo es concedida la licencia, esto es, como un monopolio entregado a un cortesano, va a generar nuevos problemas (Cortés López 2004: 27-39).

Ahora bien, en el texto de la licencia la representación del esclavo bozal está ligada a la procedencia del esclavo (“islas de Guinea y otras partes donde se acostumbran traer los dichos negros a estos reynos e Portugal”) y al color de su piel, no a su condición de infiel. De hecho, la licencia pide que los esclavos importados sean cristianos. La razón de ello es que para el momento en el cual se autoriza la importación de esclavos desde la costa occidental de África hacia las Indias, los mercaderes y misioneros portugueses ya han estado presentes en la región por más de medio siglo y han bautizado varios de los pueblos con lo que han tenido contacto. Esto marca, de entrada, una significativa diferencia con respecto a las poblaciones indígenas que en este momento son representadas como poblaciones infieles necesitadas de evangelización.

Casi inmediatamente después de recibir la licencia, Gorrevod la vende a los banqueros genoveses conocidos como los hermanos Centurión por veinticinco mil ducados. Éstos dividirán la licencia en varias partes que comenzarán a vender con altos precios. Como consecuencia de esto, los esclavos no llegarán tan pronto a su destino tal como se esperaba lo cual generará quejas por parte de las autoridades indianas y, como veremos más adelante, de Las Casas mismo. Además, el envío de esclavos desde Castilla seguirá paralelo a este tipo de trata hasta que el 11 de mayo de 1526 una Real Cédula prohíba expresamente el tráfico de esclavos ladinos y sólo permita el ingreso de bozales.

Los jerónimos reformadores enviados a La Española son pieza fundamental en la gestación de este tipo de trata. Ellos son los primeros que formulan explícitamente esta estrategia y tanto los encomenderos como los conquistadores rápidamente la acogen favorablemente

(probablemente ellos mismos son los que le proponen esta idea a los jerónimos, pero esto es sólo una conjetura que no está documentada).²³

Durante enero de 1519, Bartolomé de Las Casas, sigue en la comitiva del rey pero ahora en Barcelona y en marzo presenta su propuesta al rey por medio de un Memorial dirigido al gran canciller Gattinara. Este Memorial amplía varias de las especificaciones de un proyecto que fray Pedro de Córdoba le ha enviado. La primera es que no pide cien sino mil leguas de tierra para su proyecto. La segunda es que no impide la entrada de seglares sino que acepta que entren primero cien y después cincuenta pero señalados por él mismo. La idea de Las Casas es estar al frente de una empresa colonizadora en la que los frailes dirijan la evangelización. En esa misma propuesta, el fraile hace una tercera sugerencia de introducir esclavos negros. Él pide que los colonos

²³ Podemos hacer algunas anotaciones sobre esta licencia. Primero, la razón por la cual se decide otorgar la licencia por cuatro mil esclavos negros no es clara. Probablemente, según Isacio Pérez Fernández, se basa en algún cálculo que hicieron los oficiales de las Casa de Contratación de Sevilla basados en las peticiones de esclavos que se habían hecho hasta ese momento (1995: 60). Segundo, la adjudicación de un monopolio del tráfico surge como una negociación interna de la corte española y no por iniciativa de los que están pidiendo los esclavos desde Indias. El 19 de octubre de 1518 en una Real Cédula Carlos I declara que la concesión de la licencia a él fue por servicios prestados (CDIA VII: 424). Esto provocará, como lo hemos dicho más arriba, que el envío de esclavos no se lleve a cabo rápidamente y las quejas de los colonos no se hagan esperar. Tercero, no obstante los problemas provocados por la venta que hace Gorrevod de la licencia a los mercaderes genoveses, él mismo Gorrevod obtiene otra licencia el 19 de noviembre de 1522 para pasar otros 4000 esclavos una vez que la primera licencia se haya cumplido. Según Herrera y Tordesillas, la concesión de la nueva licencia provoca la revocación de la primera (Historia Década III, Libro V, Capítulo VIII: 446). Sin embargo, debido a las críticas de los colonos y las autoridades indianas esta licencia es revocada en enero de 1523, otorgando, a manera de indemnización los derechos de almojarifazgo a Gorrevod. Cuarto, el 12 de febrero de 1528 los alemanes Enrique Ehinger y Jerónimo Sailer obtienen otra licencia con monopolio para pasar otros 4000 esclavos a Indias. Esta licencia se conocerá como el monopolio Welser, que terminará el 12 de febrero de 1532, el mismo año que las licencias de Gorrevod expiran (Friede 1961: 121-129). No obstante la licencia que ha concedido a Gorrevod, el rey sigue autorizando algunas deportaciones de esclavos cristianos desde Castilla. Además, el 21 de octubre, el rey ordena que en la fundición del oro “se les descuenta a los particulares el precio de los esclavos negros que hayan comprado” (Pérez Fernández 1995: 63).

puedan llevar y tener hasta quince esclavos negros.²⁴ La propuesta es presentada del siguiente modo:

16° Que el rey pida prestado oro, por cartas de ruego, a algunos de los que están allá que lo tienen, para remediar aquella tierra destruida por ellos. Y les puede dar algunas exenciones y mercedes especiales como...

También puede pedir una composición al Papa, para aquello que fuere posible tal composición

17° Que lo mismo se haga para los de las islas. Y a éstos se les puede dar licencia de llevar hasta “quince esclavos negros”” (Citado por Pérez Fernández, 1981: 820).

La petición es denegada (Pérez Fernández 1995: 63). Sin embargo, Las Casas sigue trabajando en su proyecto de repoblar las islas con colonos y su vocabulario se centra más en la idea de importar esclavos negros en números que ajusten al número de colonos. Ya no se trata de enviar algunos esclavos ante necesidades coyunturales sino de enviar esclavos como parte de un proyecto de colonización dentro del cual ellos tienen posiciones específicas.

Esta línea de pensamiento en la cual los esclavos son representados como parte de sus proyectos de colonización se hace cada vez más radical en los textos de Las Casas. En julio de 1519, el fraile redacta un proyecto de capitulación y asiento en el que solicita que los cincuenta labradores que lleguen a las Indias, puedan tener tres y luego siete esclavos más (hombres y mujeres) cada uno, en otras palabras, primero ciento cincuenta y luego trescientos cincuenta esclavos. Esta es la cuarta vez que Las Casas sugiere la introducción de esclavos negros.

²⁴ Este es un texto que parece ser un fragmento de un texto más largo que no conocemos. De ahí su carácter disperso.

12º Que, después de hechos algunos pueblos españoles, de los que se han de hacer, pueda llevar cada uno de los cincuenta de Castilla tres esclavos negros para su servicio a la tierra, la mitad hombres y la mitad mujeres; y después que estén hechos los diez pueblos y hobiese cantidad de gente de españoles, si pareciere al digo clérigo que conviene, pueda llevar cada uno de los cincuenta otros siete negros esclavos, la mitad hombres y la mitad mujeres” (Citado por Pérez Fernández 1981: 825).²⁵

En un esfuerzo para que sus proyectos tengan mayor acogida, Las Casas intenta aliarse con Hernando y Diego Colón, hermano e hijo de Cristóbal Colón respectivamente, para que éste último proponga al rey un proyecto de capitulación y asiento en las Indias. Diego Colón está en medio de una querrela tratando de que se le reconozcan sus privilegios como hijo del descubridor y, seguramente, halla en la oferta de Las Casas una posibilidad de fortalecerse dentro del pleito. Así que en la segunda mitad de octubre, Las Casas redacta en Barcelona un borrador de un Proyecto de capitulación y asiento del almirante Diego Colón.²⁶ Aunque el documento no es suscrito por él sino por Diego Colón, es claro que en dicho documento Las Casas está

²⁵ Sobre este pasaje hay tres anotaciones que vale la pena hacer. En primer lugar, aunque en las últimas correcciones de su primer borrador Las Casas cambió el número de pueblos de diez a tres, no cambió el número de esclavos (Pérez Fernández 1981: 840). En segundo lugar, en el segundo borrador, que data de mayo de 1520, se añade una aclaración con respecto a la licencia de Gorrevod: “con tanto que esto se entienda sin prejuicio de la merced e licencia que tenemos dada [el 18 de agosto de 1518] al gobernador de Bressa para sacar cuatro mil esclavos a las Indias y Tierra Firme deste asiento” (Citado por Pérez Fernández 1981: 209). En tercer lugar, en el libro tercero de la Historia de Indias, Las Casas recuerda esta parte de su proyecto del siguiente modo: “Item, que después de hechos algunos pueblos de españoles, de los que se habían de hacer, pudiese llevar cada uno de los cincuenta de Castilla tres esclavos negros para su servicio a la dicha tierra, la mitad hombres y la mitad mujeres, y después que estén hechos los diez pueblos y hubiese cantidad de gente de españoles, si pareciere al dicho clérigo que convenía, pudiese llevar cada uno de los cincuenta siete otros esclavos la mitad de los hombres y la mitad mujeres” (Capítulo 132: 483).

²⁶ Para una presentación de las circunstancias y el texto completo de este proyecto de capitulación y asiento véase: Giménez Fernández, Manuel: 702-715. También puede revisarse Pérez Fernández 1981: 835-836.

proponiendo, entre otras cosas, su propia visión sobre la introducción de esclavos en las Indias. En dicho borrador sugiere por quinta vez la introducción de esclavos.

10° Licencia para importación de mano de obra esclava para la concesión. –Ytem que porque los trabajos corporales que a los principios se an de ofrecer, an de ser muchos, en hazer los pueblos, y en todas las otras cosas, que por obra se an de poner, y porque los cristianos sean de alguna manera relevados dellos, y pues no se han de constreñir ni forçar los yndios a ninguna cosa, V. M. me mande dar licencia para que pueda llevar a mi costa cada tres años treinta esclavos negros, para poner en todos los trabajos que se ofrecieren como dicho es.

11° Concesión de esclavos negros a los pobladores. –Ytem para repartir entre los vecinos de los dichos pueblos, porque no an de tener yndios, V. M. mande dar licencia que se puedan llevar hasta quinientos esclavos negros los cuales yo reparta entre ellos dando a cada uno segund los servicios que V. M. hicieren (Citado por Giménez Fernández 710-711).

Debido a los resquemores producidos entre algunos miembros del Consejo de Indias que ven en el proyecto de Las Casas y Diego Colón un intento de reivindicación de los privilegios de éste último, el proyecto no es considerado. Sin embargo, esto no es relevante para nuestro trabajo tanto como el hecho de que Las Casas está enfatizando cada vez más decididamente su representación de los esclavos negros como la mano de obra que hará viable la colonización de las Indias sin que ello implique la subyugación de los indios. De nuevo, los esclavos negros no son representados aquí como la respuesta a una necesidad coyuntural sino como un elemento dentro de un proyecto en el que los cristianos europeos son concebidos como los llamados a dirigir, los indios como los llamados a ser evangelizados y los esclavos negros como los llamados a trabajar para aliviar a los otros.

Aunque Las Casas parece estar poco enterado de las gestiones de los jerónimos para introducir esclavos bozales (sólo sabe algo de ellas por la pregunta que le hace Jean Le Sauvage) y sus recomendaciones parecen estar más interesadas en la defensa de los indios que en la caracterización de los esclavos, sus pareceres son consonantes con la representación de éstos como mano de obra necesaria para los proyectos de colonización de las Indias.

En 1520, los pareceres de los colonizadores y los misioneros lo mismo que la entrega del monopolio a Gorrevod hacen que la introducción de bozales sea una práctica reconocida dentro del mundo indiano. Entre el 14 y el 19 de mayo se redacta el texto de Capitulación y asiento que Las Casas ha esbozado para Cumaná pero el clérigo sólo recibe trescientas leguas. Este texto es firmado por el emperador el 19 de mayo. Adriano de Utrech (futuro papa Adriano VI) se encarga de organizar el regreso de Las Casas con los colonizadores. Este último sólo consigue reclutar 28 labradores en Sevilla y 25 en Sanlúcar de Barrameda. De esta última ciudad parte el 14 de diciembre de 1520. No tenemos noticia documentada de que Las Casas haya llevado esclavos en esa expedición.

A comienzos de 1521, Las Casas regresa a las Indias y los problemas con el monopolio en la importación de esclavos comienzan a surgir. El 10 de febrero, el fraile llega a Puerto Rico con los labradores y está allí hasta el 2 de abril aproximadamente. Durante este tiempo viaja a La Española para poner al tanto a las autoridades acerca de la capitulación pero éstas lo confunden y lo engañan y cuando regresa a Puerto Rico varios de los labradores se han ido en expediciones a cazar indios. De tal modo que llega a Cumaná el 14 de agosto sólo acompañado de cinco o seis criados, el contador real Miguel de Castellanos y otros seis labradores contratados a sueldo (Pérez Fernández 1995: 48). Las Casas se establece al lado de la casa de los franciscanos pero debido a que los colonos de la isla de Cubagua (la isla de las perlas) continuamente organizan

asaltos esclavizadores a la zona, Las Casas decide ir a La Española para protestar ante el alcalde mayor de la Isla Francisco de Vallejo, dejando encargado a su criado Francisco de Soto como jefe del asiento colonizador. Por su parte, el 15 de noviembre, los procuradores de los pueblos de La Española elevan una petición a Diego Colón en la que denuncian los problemas que han traído el monopolio y los altos precios de las licencias al tiempo que solicitan libertad de importación de esclavos para todos los colonos sin que ello implique la derogación del monopolio dado a Gorrevod (Giménez Fernández Bartolomé de Las Casas II: 565).

Simultáneamente con estos problemas concnientes a la comercialización de los esclavos bozales, comienzan a surgir otros problemas en lo que refiere al comportamiento de los esclavos que ya están en las islas. En una carta escrita el 4 de diciembre de 1519, los dominicos de la española denuncian, además de los maltratos que sufren los indios a manos de los españoles, algunos casos de maltrato de los esclavos negros hacia los indios.

Theniendo el Comysario Mayor [Nicolás de Ovando] un hombre loro por cocinero, thernia para que llevasen las ollas e sartenes e aparatos de cocina, 20 o 30 yndios en logar de mulos, e sito alguno se enoxaba, el dicho negro o loro echaba mano de un puñal que thernia, e cortábales la cabeza e esta pena le daba, e si le decían porque lo facia, decia él que no le abia dado sinon una bofetadilla, que tal que se thraia por refrán en esta Ysla: “Dios te guarde de la bofetada del fulano loro”; non sabemos cómo se llamaba (CDIA XXXV: 208-209).²⁷

Otra denuncia del mismo estilo se halla en la misma carta con respecto a los capataces esclavos negros en las minas.

²⁷ ‘Loro’ designa a una persona de tez oscura. Sin embargo, existe en los textos de la época una tendencia a distinguir al loro del negro asociándolo con una condición de mulato.

Estos mineros por recoxedores siempre por la mayor parte, eran xentes viles en tanto que acaecía los chrysthianos poner por minero un esclavo negro, el cual lo mismo facia con las yndias que si fuera blanco [esto es, yacer con ellas en presencia de su esposo después de haberlo amarrado de pies y manos, azotado y arrojado debajo de la cama] con tal poca cortesía e acatamiento. Donde un relyxioso de la casa de Sancto Domingo oyó descir a un ofycial de Su Alteza como si contara otra cosa en que nada fuera, que thernia un negro por minero, el cual se lechaba con todas las yndias, e las sobaba de tal manera, que a las que ran mochachas de poca edad las facia viexas, e una dellas le rogó un dia a este sobredicho ofycial de Su Alteza, que non la pusiese con fulano, minero negro, porque dos años que le descia que eran muchachas e el las abia fecho viexas (CDIA XXXV: 230-231).

A las noticias sobre maltratos infringidos por los esclavos a los indios se agregan informaciones sobre levantamientos. El primero levantamiento acerca del cual tenemos una significativa documentación ocurre a finales de 1521. Según Gonzalo Fernández de Oviedo (1548), éste tiene lugar el “segundo día de la Navidad de Cristo, en principio del año mill e quinientos e veinte dos” (Historia general Libro IV, Capítulo 4: 108-111).²⁸ Los alzados matan algunos cristianos, asaltan algunos ingenios y reclutan esclavos e indios para su causa. Sin embargo, son perseguidos por los colonos quienes finalmente los capturan y los ajustician. En términos de representación es importante anotar que para Fernández de Oviedo este levantamiento genera una gran tensión dentro de la isla dado que permite identificar dos grupos. De un lado, están los que Fernández de Oviedo caracteriza principalmente como negros

²⁸ Nótese que Fernández de Oviedo toma como comienzo del año el día de navidad.

malhechores que matan españoles, asaltan ingenios y roban ganado e indios.²⁹ De otro lado, se hallan los que el mismo Fernández de Oviedo presenta como heroicos y astutos colonos que, dirigidos por Diego Colón, Melchor de Castro y Francisco Dávila y ayudados por caballos, logran derrotar a los esclavos alzados, matando a unos en batalla y ahorcando a otros al tiempo que dan gracias a Dios por su victoria (410-411).³⁰

El impacto que genera este levantamiento en las autoridades de la isla es tal que pocos días después, el 6 de enero de 1522, se promulga en la isla el primer corpus de Ordenanzas que tienen como propósito confrontar “las fugas e idas que hacen [los esclavos negros] del servicio de sus señores porque de allí provienen la mayor parte de los dichos daños pasados y que de ellos se sospechan o esperan haber” (Deive 282). Las ordenanzas son concebidas explícitamente como respuesta al levantamiento y como intento de prevención de nuevos levantamientos. En ellas encontramos algunos elementos que clarifican cuál es la representación de los esclavos que predomina en ese momento.

En primer lugar, estas ordenanzas no proponen en principio una identificación entre la esclavitud y un grupo racial específico. Ellas están dirigidas a “todos los negros, blancos y canarios que son esclavos” (Deive 282). Sin embargo, en algunos pasajes el texto identifica

²⁹ En este contexto es importante llamar la atención sobre el hecho de que, según el mismo Fernández de Oviedo, la mayoría de los esclavos levantados son “de la lengua de los jelophes” (108). En su libro Servants of the Allah. African Muslims Enslaved in the Americas (1998), Sylviane Diouf argumenta que esta rebelión hizo que los jefes adquirieran particular visibilidad ante los colonos españoles quienes desde entonces comenzaron a caracterizarlos como arrogantes, desobedientes, rebeldes e incorregibles. Diouf arguye que la causa de este carácter se halla en el origen musulmán de estos cautivos y el conocimiento previo que poseían de estrategias de combate con caballos, razón por la cual pudieron resistir por algún tiempo a los intentos de los colonos españoles de reprimir el levantamiento (1998: 145-150 y 2007: 520-522).

³⁰ Tanto Federico Guillot (1961) como Sylviane Diouf (2007) consideran este como el capítulo inicial de las rebeliones negras en América.

negros y esclavos. No sabemos si esta variación, llamativa en un texto relativamente corto, responde a un descuido, o a que la mayoría de los esclavos que hay en la isla son identificados como negros debido a la creciente importación de esclavos bozales.

En segundo lugar, las ordenanzas establecen los procedimientos y castigos que deben ser seguidos por los amos y los encargados de los esclavos cuando éstos últimos se fugan. En este segundo aspecto las ordenanzas proponen una legislación en la que, de un lado, los amos son compelidos so pena de multas a mantener control sobre los desplazamientos de sus esclavos, denunciar rápidamente las fugas y ayudar a recapturar los esclavos fugados de otros. De otro lado, los esclavos son sometidos a azotes, amputación de los pies y ahorcamiento, los cuales son concebidos como castigos no sólo para las fugas sino también para el porte de armas que no sean un cuchillo, el abandono del territorio del amo o la colaboración con otros intentos de fuga (283-284). En consecuencia, se trata de una legislación concebida sobre la distinción entre dos grupos (amos y esclavos) sobre los cuales las ordenanzas se aplican en formas e intensidades radicalmente diferentes. Sobre los amos sólo pueden recaer multas. Sin embargo, sobre los esclavos pueden recaer castigos corporales que pueden llegar hasta la muerte. Los esclavos, en consecuencia, son representados como mercancías que son otorgadas por la corona a los pobladores españoles para avanzar en la colonización de la isla. En este sentido, la ordenanza catorce afirma:

Ordenamos que cada y cuando que de algún negro se hiciere justicia de muerte por haber andado huído se pague al señor del negro o blanco de los venidos de España que sea esclavo, treinta pesos de oro del arca, salvo si hubiese hecho delito o delitos de más de la fuga porque merezca la dicha pena de muerte, que en tal caso no se le ha de pagar por él casa alguna, y si no los hubiesen o faltasen en algún tiempo que así para lo susodicho como para lo

demás contenido en estas ordenanzas se reparta entre los que tuviesen esclavos conforme a la necesidad que hubiese (Deive 285).

En tercer lugar, estas ordenanzas proponen la generación de lo que podríamos denominar una burocracia específicamente dedicada a mantener la observancia de las normas y obtener los recursos implicados en su ejecución (285-286). Para que esto sea posible, se ordena la creación de un arca sostenida por un impuesto a la venta de esclavos, el registro de todos los esclavos que lleguen a la isla y la divulgación a los esclavos de estas ordenanzas.

En consecuencia, podemos decir que esta legislación, motivada a partir del levantamiento, refuerza la representación del esclavo bozal como fuerza que una vez capturada tiene que ser ajustada a las necesidades de los colonos en Indias. Si bien en esta temprana legislación el origen de los esclavos no parece ser una inquietud fundamental sí lo es la producción del esclavo como un grupo particular, sometido a un régimen específico y con un incipiente aparato institucional creado para él. En este sentido, la representación del esclavo bozal es fruto de ciertas suposiciones cognoscitivas pero, más que nada, resultado de todo un conjunto de disposiciones normativas.

Sin embargo, el impacto de este levantamiento no se queda ahí. En 1575, el viajero italiano Girolamo Benzoni publica por primera vez su Historia del Nuevo Mundo. En ella hace referencia a este levantamiento no con el fin de exaltar la valentía y astucia de los españoles frente a los esclavos sino para mostrar que dicho levantamiento responde a las crueldades cometidas por los españoles y expresa una creciente capacidad de organización y resistencia por parte de los esclavos: “a causa de estas grandísimas crueldades, algunos de ellos [negros de Guinea] se dieron a la fuga ya en los primeros tiempos, yendo por la isla como desesperados, y tanto se han multiplicado que han dado que hacer, y lo siguen dando, a los españoles que viven

en ella” (162). Sin embargo, este tipo de aproximación crítica no es la que predomina en el mundo indiano español.³¹ En 1589 en sus Elegías de varones ilustres de Indias, Juan de Castellanos hará referencia a este hecho para reivindicar una vez más las virtudes de los españoles a la hora de confrontar los Gilosos (nombre que da probablemente a los Jelophes) a los que caracteriza como “muy guerreros con vana presunción de caballeros” y “viles y bárbaros” (Elegía V, Canto II: 48-49).

Volvamos ahora a Bartolomé de Las Casas. En enero de 1522, Las Casas se entera de que su proyecto en Cumaná ha sido atacado por los indios y destruido totalmente. Esto provoca que el fraile tenga que reconsiderar radicalmente las estrategias que tiene que seguir en su intento de proteger a los indios. Entre marzo y septiembre de 1522, Las Casas delibera y, asesorado por Fray Betanzos, decide hacerse dominico. Para alegría de los dominicos y descanso momentáneo de los encomenderos, Las Casas desaparecerá de la escena pública mientras recibe su formación. Sin embargo, las transformaciones en el tráfico de esclavos continuarán.

Podemos decir que se cierra de este modo el primer ciclo de defensa de los indios en la vida de Las Casas pero también su primer ciclo de intervenciones en el inicio del tráfico de esclavos africanos hacia las Indias. Lo primero que vale la pena resaltar es que, al menos por lo que muestran las fuentes que hemos presentado hasta ahora, Las Casas sugiere cinco veces la introducción de esclavos. Sus sugerencias no son las únicas que favorecen en el inicio del tráfico ni parecen ser tan decisivas como sí lo son, por ejemplo, los pareceres de los jerónimos. Las Casas no es una voz decisiva en la construcción del bozal representado como mano de obra fundamental en el proceso de colonización de las Indias. Su énfasis es tratar de evitar el

³¹ Más adelante, en el capítulo 5 de nuestra exposición, volveremos sobre esta aproximación de Benzoni a las rebeliones de esclavos en la Española.

exterminio de los indios haciendo uso de la mano de obra esclava sea cual sea su procedencia. Llama la atención, además, que Las Casas no parece estar enterado de los levantamientos de esclavos y, mucho menos, de las legislaciones que comienzan a producirse para reforzar el control sobre ellos. Sin embargo, lo que sí puede notarse es que Las Casas está introduciendo dos elementos que serán decisivos en el curso posterior del tráfico de esclavos: el vínculo entre esclavitud y producción de azúcar y, lo que es tal vez más importante, la representación del esclavo negro como parte de los proyectos de colonización de las Indias. En pocas palabras, hasta este momento Las Casas es más que nada subsidiario de discusiones que están en el ambiente. Sin embargo, la inserción de estas discusiones y, más que nada, de las representaciones de los esclavos presentes en ellas dentro de sus incipientes proyectos de evangelización será decisiva en las siguientes etapas de su ministerio.

3.0 LA PRIMERA CRÍTICA AL TRÁFICO DE ESCLAVOS Y LA DEFENSA DE LOS INDIOS CONTRA LA ESCLAVIZACIÓN: CRISTIANIZACIÓN PARA INDIOS Y MERCADO PARA NEGROS (1521-1540)

3.1 LA CRÍTICA AL MONOPOLIO

En la relación de Las Casas con el tráfico de esclavos podemos establecer un segundo momento que consiste en la crítica que él hace al monopolio en la comercialización de esclavos hacia las Indias. El acercamiento a esta crítica es interesante porque nos permite reconocer una primera toma de posición explícita de Las Casas en lo concerniente al tráfico de esclavos y una cierta transformación en su representación de ellos.

A partir de 1522 el clérigo Las Casas se convierte en fray Bartolomé de Las Casas. Entre 1523 y 1526 Las Casas hace profesión dentro de la Orden y comienza a ser estudiante. Estudia, como lo pide la orden, exégesis, teología, filosofía, derecho e historia. El cambio en su trabajo intelectual es notorio. Esto se nota en los textos que produce a partir de 1531. Escribe entonces su famoso texto De unico vocationis modo ómnium gentium et vera religionem, considerado por Isacio Pérez Fernández como el primer tratado de misionología en la modernidad. Allí propone la idea según la cual los indios deben ser evangelizados de forma pacífica. Asimismo, concibe la idea de redactar una Historia acerca de los hechos sucedidos en Indias. Tiene acceso al archivo de Colón existente en la ciudad de Santo Domingo el cual está en poder de María de Toledo,

esposa de Diego Colón, con la cual Bartolomé tiene buena relación. Además, hace una copia del Diario del descubrimiento y toma nota de todas las cartas y documentos que se hallan depositados allí y que le servirán de base para varias de sus obras. En julio de 1526 termina sus estudios institucionales y es nombrado como prior de un nuevo convento al norte de la isla de La Española en Puerto de Plata. Allí es puesto a cargo de ocho frailes.

Durante todo este tiempo las peticiones de esclavos por parte de los colonos se siguen incrementando y, en consecuencia, se siguen otorgando licencias para todas las islas al tiempo que se enfatiza la necesidad de que la población negra en cada lugar no sobrepase en proporción un cuarto de la población total (Pérez Fernández 1995: 66). Sin embargo, los problemas continúan.

De un lado, la entrega de un segundo monopolio al Gorrevod en 1522 despierta aún más críticas por parte de los colonos y las autoridades indianas. Esto obliga a que la Corona revoque el monopolio el 15 de enero de 1523, autorizando el libre pero distribuido ingreso a las islas de los cuatro mil esclavos que habían sido acordados con Gorrevod y entregando a éste, a manera de indemnización, los derechos de almojarifazgo sobre esas licencias (Friede 123-124). Esta liberalidad en el otorgamiento de las licencias provoca que el contrabando de esclavos siga incrementándose. De otro lado, los esclavos persisten en sus intentos de rebelión y fuga. Las autoridades indianas consideran que ello se debe a la condición ladina de varios de éstos y no, como posteriormente se afirmará, a la condición jelofe o musulmana de ellos. Ello provoca que, el 11 de mayo de 1526 desde Sevilla, el emperador despache una Real cédula que firma Francisco de Los Cobos. Según dicha cédula:

Por cuanto estoy informado que, a causa de llevar negros esclavos ladinos destos nuestros reinos a la isla Española, los peores y de más malas costumbres que se hallan, porque

acá no se quieren servir dellos, e imponen y aconsejan a los otros negros mansos que están en la dicha isla pacíficos y obedientes al servicio de sus amos, han intentado y probado muchas veces de se alzar y [se] han alzado e ídose a los montes y hecho otros delitos, y nos fue suplicado y pedido por merced [que] cerca dello mandásemos proveer de remedio mandando... Por ende, por la presente declaramos y mandamos que ningunos ni algunas personas, agora no de aquí en adelante no puedan pasar ni pasen a la dicha isla Española ni a las otras islas e tierra firme del mar Océano ni a ninguna parte dellas, ningunos negros que en estos nuestros reinos o en el reino de Portugal hayan estado un año, salvo de los bozales que nuevamente los hubieren traído de sus tierras” (Cedulario Indiano IV: 384 Los resaltados son nuestros).

A la representación del bozal como mano de obra disponible se agrega ahora la visión de él como fuerza dócil que no ha sido pervertida por la vida en España. Ahora bien, la exclusión de los ladinos del tráfico de esclavos hacia las Indias va acompañada del énfasis en criterio tales como el número y el género de los esclavos. En las diferentes peticiones que se hacen mano de obra bozal el número, la edad y el género de los esclavos se torna el aspecto más relevante. La idea del esclavo dócil es la otra cara del esclavo cuantificado y diferenciado en términos de género. En particular, el trabajo de las minas y el aumento en el número de los ingenios va generando una incesante necesidad de mano de obra que se ajuste a las condiciones de las islas y a los esfuerzos implicados tanto en la extracción del oro como la producción de azúcar.³²

³² Una petición del 30 de marzo de 1526 es expresión clara de esta necesidad. Los oidores de la Audiencia de Santo Domingo, Espinosa y Zuazo, firman una relación en la que proponen cómo poblar la Española, y afirman que los vecinos están dispuestos a armar pueblos, al menos uno de cincuenta casados, la mitad españoles y la otra mitad negros, todos traídos de España. Estos oidores piden que a los pueblos que estén cerca de las minas (la Concepción de La Vega, Puerto Real, San Juan de la Maguana) “Vuestra Majestad les haga la merced de les mandar socorrer con mil negros bozales mandándoselos dar fiados a un precio que Vuestra Majestad fuese servido (...) Porque los negros es acá hacienda sigura e tan perpetua, especialmente siendo

Ahora bien, la creación de ingenios provoca el aumento de la población esclava en Santo Domingo al tiempo que se da una creciente despoblación de indígenas y europeos en la isla. La llegada de los conquistadores a las tierras de Castilla de Oro (1515), Nueva España (1518) y Perú (1531) provoca que muchos de los colonos españoles comiencen a moverse hacia esas tierras. Una Información del 16 de abril de 1520 asegura que de los quince pueblos que había en la isla sólo quedan en ese momento doce y en ruinas (CDIA I: 386-391). En 1528 sólo quedan ocho poblaciones algunas de las cuales mantienen su nombre y sólo diez o doce vecinos (CDIA XXXIV: 556). La única prosperidad poblacional se da en Santo Domingo se debe a produce “a cabsa de los edificios de ingenios e gente de negros que se han metido en ella” (CDIA XI: 343-348).

En 1528 comienza el monopolio en la trata de la casa Welser. Este monopolio es firmado inicialmente por cuatro años pero se prorrogará hasta 1538 (Cortés López 2004: 39-44). Se trata de una licencia concedida por cuatro años para pasar cuatro mil esclavos, la tercera parte de ellos mujeres, a las Indias. Dado que la casa Welser posee en ese momento varios negocios en las Indias, el otorgamiento de esta licencia es concebido principalmente como una estrategia para combatir el creciente contrabando de esclavos. La idea de la Corona española es hacer uso de la infraestructura, buen nombre, solvencia económica y tasa que la casa Welser ofrece pagar por la

casados, e la tierra muy favorable para ellos, porque no tienen riesgo, suplicamos a Vuestra Majestad este capítulo se vez y se provea porque nos parece que es uno de los más principales que se pueden proveer para la población y perpetuidad de esta isla (...) Y en caso que Vuestra Majestad no sea servido que estos negros se trayan por los oficiales de Vuestra Majestad y de su hacienda real ... haga merced a los vecinos de esta ciudad de Santo Domingo, con los que de esta isla se juntaren con ellos, para que ellos tengan maña cómo se traigan los dichos negros... y en lo de repartir los dichos negros se cometa a esta Real Audiencia (...) En lo de los ingenios, hay así mismo una gran necesidad de ser siempre socorridos con negros; porque los hechos y que están aviados son doce, y los comenzados... son otros doce o trece; todos los cuales, los unos y los otros, han menester irse cebando de negros e gente de servicio...” (CDIA XI, 354-360 el subrayado es nuestro).

licencia de importación cada esclavo, confrontando de este modo, de un lado, las transacciones que los mercaderes genoveses y portugueses hacen directamente con los colonos y, de otro lado, el transporte de esclavos sin licencia en las naves que transportan esclavos para los cuales se ha adjudicado la licencia (Cortés López 2004: 75-81). Sin embargo, las dificultades tanto en el transporte y la comercialización de los esclavos como en las relaciones con los colonos llevan, de un lado, a que la Corona española y la casa Welser se vean abocados a pleitos y renegociaciones de lo pactado y, de otro lado, los problemas de suministro y precio de esclavos no encuentren mejoría (Friede 124-127).

Además de los problemas ligados al suministro y precio de esclavos, algunos documentos permiten inferir que los mercaderes, contraviniendo el mandato real, siguen importando esclavos berberiscos. En este sentido, el 19 de diciembre de 1531, en Medina del Campo, la reina despacha una Real Cédula a los oficiales de la Casa de Contratación de Sevilla en la que manda que no pase a Indias ningún esclavo blanco berberisco sin licencia real, como está mandado (Cedulario Indiano IV: 383). Esta inquietud sobre el tipo de esclavos que se importan vuelve a ser expresada el 28 de septiembre de 1532 cuando la reina despacha otra Real Cédula a los oficiales de la Casa de Contratación de Sevilla en la que ordena que no pase a Indias ningún esclavo negro Jelofe (deformación de ‘jolofo’ o senegalés) sin licencia real debido a que se considera que ellos son los responsables del alzamiento en las islas (Cedulario Indiano IV: 383). Como puede notarse, a la base de muchas de estas normas se halla la preocupación constante acerca de los levantamientos de esclavos en las islas. Sin embargo, llama la atención que en poco tiempo se pasa de la creencia según la cual el impulso a la rebelión proviene de la condición ladina de algunos de los esclavos a la creencia según la cual este impulso se debe a su origen Jelofe.

Junto con estos problemas y ajustes en el tráfico, encontramos el surgimiento de nuevas legislaciones sobre los esclavos que principalmente intentan conjurar los intentos de fuga de éstos³³ y, más aún, una propuesta de liberación de ellos después de que cumplan con cierto tiempo de trabajo. En octubre de 1526 un dominico procedente de Indias, según Isacio Pérez Fernández podría ser fray Tomás Berlanga, presenta un Parecer al emperador en el cual afirma:

Item... sería bien que Su Majestad hiciese una ley en aquellas tierras que el negro que hubiese servido a su amo quince años sin se le ausentar, fuese libre. Item, que el negro que hubiese sacado a su amo quince marcos de oro, por el mismo cargo fuese libre, y año de servicio por marco de oro. Item, que todos los negros fuesen casados dentro de cierto tiempo. Para esto dar orden cómo los negros que agora están en la isla entrasen en la misma ley; y podríaseles a sus amos hacer alguna equivalencia de indio o indios, según que se ordenase, porque los moradores que agora son no tuviesen razón de se quejar de la tal ley. Item, que cualquiera negro horro que quisiese comprar a su mujer e hijos, supiese lo que le había de llevar su amo por ellos (Serrano y Sanz, Manuel: 151).

En cierto sentido, como respuesta a este Parecer, el emperador manda una carta al gobernador de la Nueva España consultando sobre la conveniencia de que los negros sirviendo algún tiempo se casen y, pagada alguna cantidad a su dueño, queden libres (Cedulario Indiano

³³ El 12 de octubre de 1528, el emperador aprobará este conjunto de normas que serán ajustadas, aumentadas y sancionadas varias veces a lo largo del siglo XVI. Tenemos noticia acerca de estas normas a través del “Extracto de Ordenanzas formadas para el sosiego y seguridad de los esclavos negros de la isla Española, aprobadas el 12 de octubre de 1528, 1535, 42, 45, 29 de abril de 1544 y 22 de mayo del mismo año, confirmadas por el Consejo de Indias en 22 de septiembre de 1547 y de otras formadas por el cabildo secular de aquella isla y presentadas a la Audiencia en 27 de abril de 1768.” Estas normas serán la base de los códigos negros creados por los franceses y los españoles en los siglos XVII y XVIII. Para una presentación y análisis de estas normas puede consultarse el libro de Manuel Lucena Samoral Los códigos negros de la América Española.

IV: 398). Sin embargo, parece que este tipo de propuestas no encuentra mayor resonancia. La liberación de esclavos estará ligada, como veremos más adelante en el caso de Pedro Carmona, a una concesión discrecional del amo y no a la retribución por los trabajos del cautivo.

En 1529, Fray Bartolomé de Las Casas envía el primer Memorial de denuncias de los desmanes infringidos contra los indígenas. Es su primer texto de denuncia como dominico y marca el reinicio de sus actividades en defensa de los indígenas. Fruto de las denuncias de Zumárraga, Berlanga, Montesinos y el mismo Las Casas, el 2 de agosto de 1530 se proclama una Real Provisión por la cual se prohíbe la esclavitud de indios. El 20 enero de 1531, Las Casas escribe una carta al Consejo de Indias denunciando los desmanes cometidos por los españoles en Venezuela, Santa Marta, el Darién, Honduras y Yucatán. Probablemente, estas denuncias y su predicación lo convierten en objeto de acusaciones por parte de los oidores en La Española quienes consideran que Las Casas escandaliza con sus sermones y desestimula la colonización de la Nueva España al señalar como pecado la encomienda de indios. En dicha carta, Las Casas sugiere por sexta vez la introducción de esclavos.

El remedio de los cristianos [destas islas] es éste, muy cierto: que S. M. tenga por buen prestar a cada una de estas islas quinientos e seiscientos negros, o lo que paresçiere que al presente bastaren para que se distribuyan por los vecinos, e que oy no tienen otra cosa sino indios. E los que más vecinos vinieren, a tres e a cuatro, e a seis, según que mejor paresçiere a la persona que lo oviere de hazer, e se los fñen por tres años, apotecados los negros a la mesma deuda, que al cabo del dicho tiempo será Su Majestad pagado; e terná poblada su tierra; e abrán crecido mucho sus rentas, así por el oro que se sacará de las minas, como por las aduanas y almoxarifazgos e otros intereses que mucho crecerán (79).

En esta sexta sugerencia Las Casas ya ha incorporado la representación según la cual los esclavos han de ser negros e introducidos como una mercancía que se reparte a crédito entre los colonos y asegura el poblamiento de las tierras. Ahora bien, después de que ha terminado la carta, Las Casas agrega a ésta un colofón en el que afirma:

Por tener tanto cuidado de abreviar en esta carta, aunque no he podido, dexo muchas cosas harto necesarias de dezir en ella. E una es que en las fortalezas que se han de fazer se pueden también hazer pueblos de los cristianos que allí quisiesen ir a bibir, no por sueldo del rey, sino de las granjerías de la tierra, e podrían llevar esclavos negros o moros de otra suerte, para servirse, o bibir por sus manos, o de otra manera que no fuese por perjuizio de los indios (...) Una señores, de las grandes causas que an ayudado a perderse esta tierra e no se poblare más de lo que se ha poblado, a los menos de diez o honze años acá, es no conçeder libremente a todos cuantos quisieren traer las liçençias de los negros, la cual yo pedí y alcançe de S. M.; no, cierto, para que se vendiese a ginoveses ni a los privados que están sentados en la corte, e a otras personas que por no aflagilllas deço de dezir, sino para que se repartiese por los vezinos y nuevos pobladores que viniesen, e para remedio e livertad e resuello de los indios que estaban oprimidos, que saliesen de tal cativerio; pues Dios me avía puesto el remedio dellos, e la población desta tierra en las manos, e todo me lo conçedió V. M. Pero poco aproveché, por las causas dichas, e porque no entendí yo más en los negocios, tomándome Dios para mi mayor seguridad (...) Tengan V.S. e mercedes por muy malos servidores del rey a quien pidiere merced y licencia para negros, si saben el daño que hazen, e si no lo saben, avísenles dello; e antes Su Majestad saque diez mill ducados de su Cámara e haga merced dellos a quien meresçiere darle licencia de negros; que menos daño verná a su serviçio que si solamente concediese licencia de treinta negros; porque quitan treinta vezinos cristianos, e, por consiguiente, quinientos e mill,

andando por presçio el repartir destas liçençias. Abran la puerta a todos, que no saben el daño que al Rey fazen, e poblarse la tierra muy largamente, y verán el provecho de no vender las dichas licencias (79-80 Los resaltados son nuestros).

Con respecto a este pasaje, es necesario hacer diversas consideraciones. En primer lugar, Las Casas habla de la posibilidad de introducir esclavos negros y moros en las Indias. Dado que ya desde 1526 la importación de esclavos que no fueran bozales está prohibida, esta afirmación de Las Casas puede ser fruto de un descuido en su escritura, una muestra de que no conoce muy de cerca las legislaciones sobre importación de esclavos o, simplemente, la expresión de una creencia según la cual tanto negros como moros pueden ser considerados como bozales. No tenemos elementos para decidir al respecto.

En segundo lugar, Las Casas formula su primera crítica al tráfico y, más en concreto, al monopolio dado a Gorrevod y los Welser en el comercio de esclavos. Tal como Las Casas presenta su crítica, él se considera a sí mismo como quien logró que el rey aceptara importar esclavos de África hacia las Indias. Ello lo pone en posición de poder exigirle al rey que conceda la libertad de importar esclavos a todo el que viva en las islas y así lo quiera. Las Casas considera que dando esta libertad se garantizará que el propósito inicial de la importación de esclavos se cumpla efectivamente, a saber, asegurar el poblamiento de las nuevas tierras sin que ello implique la subyugación de los indios.

En esta crítica, Las Casas suscribe las quejas hechas por colonos y autoridades indianas en ese momento tanto a Gorrevod como a la casa Welser. Sin embargo, hay que reconocer que por descuido o por convicción Las Casas no parece preocupado por los temas de la procedencia de los esclavos sino por su disponibilidad y precio para quienes los necesitan en las Indias. Su crítica enfatiza los problemas del comercio de esclavos y no el hecho de que éste exista. Aunque

este momento Las Casas está teniendo fuerte polémicas con las autoridades indianas y que, como fruto de la presión de los oidores, el vicario provincial le hace regresar desde Puerto de Plata hacia Santo Domingo en septiembre de 1532 y le prohíbe que predique, su percepción del tráfico de esclavos es muy similar a la de aquellos contra los que está combatiendo a favor de los indígenas. Lo que tenemos que enfatizar es que Las Casas no es el único que está preocupado por este asunto y que su crítica a la esclavitud a la forma cómo es practicada en Las Indias no tiene nada que ver con un interés particular en defender a los esclavos sino con la viabilidad de los proyectos de evangelización que está defendiendo.

Desde la perspectiva de los colonos y de Las Casas mismo, el problema de los monopolios es que producen la escasez y el alto precio de los esclavos afectando la propuesta de los frailes jerónimos para repoblar la isla y que consiste en la explotación de las minas y en la promoción de los recién inventados ingenios de azúcar. Dichos ingenios exigen la importación de mano de obra esclava, la cual ha sido explícitamente solicitada por los frailes jerónimos. Los jerónimos, en efecto, conceden al menos treinta licencias a los vecinos de la Española, ayudas económicas hasta de quinientos pesos e incluso encomiendas de indios con el fin de construir ingenios (Pérez Fernández 1995: 77-78). Sin embargo, el monopolio de la trata afecta este proceso al punto de hacerlo fracasar, según la perspectiva de los vecinos de La Española. Sólo algunos de los vecinos cumplen con lo capitulado (sólo tres de los alrededor de treinta que habían firmado).³⁴ En esta misma línea, según la cual el monopolio sólo ha beneficiado a Gorrevod y a los genoveses, Las Casas afirma en la Historia de Indias III, capítulo 102:

³⁴ Desde muy temprano, el 15 de febrero de 1521, los vecinos de la Española, en una Petición ya han expuesto los problemas ligados a la importación de esclavos, en particular, el sesgo en la distribución y el alto precio de ellos: “Hasta ahora, las comunidades desta isla no han reclamado, con la esperanza [de] que habiendo sido certificados que los habían de traer mucha

Fue muy dañosa esta merced [la concesión del monopolio a Gorrevod] para el bien de la población destas islas, porque aquel aviso que de los negros el clérigo había dado era para el bien común de los españoles, que todos estaban pobres y convenía que aquello se les diese de gracia y de balde, y como después los genoveses les vendieron las licencias y los negros por muchos castellanos o ducados, que se creyó que ganaron en ello más de 280 y aún 300.000 ducados, todo aquello se sacó dellos, y para los indios ningún fruto dello salió, habiendo sido para su bien y libertad ordenado, porque al fin se quedaron en su cautiverio hasta que no hubo más que matar (379).

La queja de Las Casas muestra que, además de detener la expansión económica de las islas, los monopolios hacen que el principal propósito de la introducción de esclavos, esto es, detener el exterminio de los indios, no pueda ser cumplido generando un despoblamiento de todas estas tierras. Esta despoblación, provocada por el exterminio de de indígenas y por la

cantidad de negros e que traídos los habrían en convenientes precios; e agora, habiendo pasado más de dos años [de] la dicha merced en los cuales se traían, que hobieran traído mucha cantidad de negros, no han venido sino muy pocos e de tal calidad que son de muy poco provecho a cabsa [*sic*] de haberlos en los lugares que los compran a menos precio; y éstos son traídos e traen e reparten e encierran entre cinco o seis personas, con los cuales Melchor Centurión, que tiene aquí cargo de vender los dichos negros, tiene fechos partidos para que los paguen en azúcar, por manera que así de los que han vendido como de los que esperan y son en camino, y no se tiene ninguna esperanza [de] que otras personas de más de las cinco o seis puedan haber otros algunos esclavos porque traen tan pocos quel dicho Melchor Centurión no puede cumplir con mucha parte de lo que así debe, cuanto más con otras personas con quien no tiene fechos partidos; y, puesto cabso [*sic*] que truxeran negros en cantidad, no los dan ni quieren dar sino a muy subidos precios, porque no le dando lo que quieren los envía a sus estancias a minas y labores en granjerías que en esta ciudad ha comprado y compra el dicho Centurión, no lo pudiendo hacer, seyendo como es contra las premáticas de España e prohibido en estas partes que no pasen a ella genoveses algunos ni puedan comprar haciendas raíces ni otros bienes algunos” (Giménez Fernández: 565). La protesta de los vecinos está asociada con su propuesta de derogar la licencia dada a Gorrevod: “la cual dicha licencia piden su derogación de la que Su Majestad hizo al dicho gobernador de Bressa; porque, aunque V. S. conceda la dicha licencia, no va contra lo que S. M. tiene concedida al dicho gobernador de Bressa, cuanto que no hará otra merced hasta tanto que se haya cumplido la suya” (Giménez Fernández: 564-565).

partida de españoles hacia tierra firme, promueve el contrabando de esclavos entre los vecinos que persisten en quedarse en las islas, resguardándose en la licencia general concedida en 1526 para que todos los que quisieran importaran esclavos africanos (Cortés López 2004: 75-81).

Según Isacio Pérez Fernández, Bartolomé de Las Casas ya había anticipado lo que más tarde sería denunciado por los vecinos de La Española, esto es, las desventajas del monopolio. En el capítulo 102 del libro III de su Historia de Indias, Las Casas recuerda:

Habló el clérigo al Rey afirmándole que Su Alteza debía de hacer merced al dicho gobernador de Bressa de los 25.000 ducados de su cámara, porque les sería muy más barato, según el daño y el deservicio que había de recibir en no asentar la población destas islas, que por entonces se comenzaba, de lo cual necesariamente habían de suceder otros muchos inconvenientes y daños; pero como el Rey tenía por entonces pocos dineros, y no se le podía por entonces dar todo a entender, no aprovechó nada (372).

De acuerdo con este pasaje, Las Casas habría recomendado al rey alrededor de 1518 que éste pagase los 25.000 ducados que Gorrevod pedía por la licencia para que éste no la vendiera a los genoveses y se evitaran así los problemas producidos por la venta de las licencias. Sin embargo, el rey no tenía dinero para hacerlo. Además, hablando del mismo momento, en el capítulo 129 de la tercera parte de su Historia de Indias, las Casas hace la siguiente consideración:

había entonces en esta isla hasta diez o doce negros que eran del rey, que se habían traído para hacer la fortaleza que está sobre y a la boca del río, pero dada esta licencia y acabada aquella, siguiéronle otras muchas siempre, de tal manera que se han traído a esta isla sobre treinta mil negros, a todas estas Indias más de cien mil, según creo, y nunca por eso se remediaron ni se libertaron los indios, como el clérigo Las Casas no pudo más proseguir los

negocios y el Rey ausente y los del Consejo cada día nuevos e ignorantes del derecho, que eran obligados a saber (474).

En este pasaje, Las Casas se declara que, no obstante estar consciente de los problemas concernientes a la importación de esclavos desde mucho antes que 1531, no pudo proseguir estas discusiones porque, como lo hemos señalado más arriba, desde 1521 hasta 1531 Las Casas se dedica principalmente a formarse como dominico y a impulsar la defensa de los indios. Sólo hasta 1531 vuelve su atención hacia el tráfico de esclavos pero debido a que la explotación de los indios no parece haber cedido a pesar de la mayor cantidad de esclavos importados.

No es fácil establecer la precisión de estas afirmaciones de Las Casas, redactadas en 1559, acerca de sus críticas tempranas al monopolio en el comercio de esclavos. La formulación más temprana de esta crítica la tenemos en el texto de 1531 cuando los problemas ya han aparecido y han sido denunciados por otros. Es difícil establecer qué está buscando Las Casas al presentarse como alguien que anunció los problemas del monopolio mucho antes que otros lo hicieran. En el orden cronológico, ningún texto del fraile ofrece indicación de esta preocupación antes de 1531. Cuando nos dediquemos más adelante a los apartados dedicados a su arrepentimiento, propondremos una hipótesis al respecto. De momento, nos interesa enfatizar solamente que la crítica de Las Casas no abandona sino que antes bien radicaliza la representación según la cual los esclavos son la fuerza laboral necesaria en la colonización de las Indias.

Su argumento es que precisamente la ausencia de una adecuada cantidad de esclavos ha causado el despoblamiento de las islas y que el rey debe tomar todas las medidas necesarias para que la afluencia de esclavos hacia las Indias sea abundante y rápida. Su propuesta del abandono del monopolio de tal modo que todo el que necesite esclavos pueda importarlos por sus propios

medios expresa una perspectiva desde la cual el proyecto colonizador y cristianizador de Indias encuentra en los esclavos africanos un recurso que tiene que ser proveído del modo más efectivo posible. Lo que motiva la crítica de Las Casas no es la idea de humanidad sino el proyecto de una evangelización cristiana que precisa mano de obra abundante. En ello Las Casas parece ser, aunque sea duro decirlo, más moderno que sus contemporáneos en el sentido de que entiende que la colonización de las Indias es un proyecto que exige que los esclavos puedan circular como mercancía sin las trabas que introduce el sistema de privilegios y prebendas caballerescos de las cortes españolas.

Si seguimos la pista planteada por Foucault en Las palabras y las cosas (1966: 164-209) cuando afirma que una de las características que define la transformación epistemológica que va del Renacimiento (siglo XVI) a la Época Clásica (siglo XVII) es el surgimiento de una representación de la riqueza como objeto de intercambio expedito y no de acumulación misteriosa, bien podemos que Las Casas anuncia y exige tempranamente esta transformación epistemológica para el caso de los esclavos negros en las Indias. Su representación de ellos como mercancía que tiene que poder ser importada de acuerdo con las necesidades de los colonos hace explícita una transformación que va de una concepción caballerescas de la esclavitud que ve en el esclavo un prisionero de guerra hacia una concepción mercantil que ve en él un insumo necesario para adelantar un proyecto colonizador que de otro modo está condenado al fracaso.

3.2 LA LUCHA CONTRA LA ESCLAVIZACIÓN INDÍGENA

El 1 de febrero de 1533, el vicario general de la Orden de los predicadores, fray Juan de Feynier, nombra a Las Casas visitador en La Española y en San Juan. Este parece ser un espaldarazo a la

gestión de denuncia que viene realizando Las Casas. El 7 de junio de 1533 los oidores envían una carta al Consejo de Indias criticando la labor del fraile como contraria al proceso de colonización. Sin embargo, el nombramiento como visitador le da la posibilidad a Las Casas de moverse por estas islas a sus anchas. En concreto, Las Casas decide ir a hablar con Enriquillo, el indígena que se había levantado desde 1519 en la región de El Baoruco, iniciando su viaje el 19 de agosto de 1533. Bartolomé logra pacificar a Enriquillo y regresa con él a Santo Domingo a comienzos de octubre de 1533.³⁵

Un detalle sobre el que vale la pena llamar la atención es que en 1548, hablando del levantamiento de Enriquillo, Gonzalo Fernández de Oviedo habla de la participación de los esclavos negros en dicho levantamiento. En su Historia (Libro V, Capítulo IV), Oviedo afirma:

Quiero decir que era la causa desto. Quando los chripstianos, seyendo pocos, vençian é destruian á los indios (que eran muchos), dormian sobre las daragas ó rodelas con las espadas en las manos, y estaban en vela con los enemigos. Quando Enriquillo hacia esas cosas, dormian los chripstianos en buenas é delicadas camas, envueltos en grangerias de açúcar y en otras en que las personas é memorias andando ocupadas, no les dexaban libremente entender en el castigo de los indios rebelados con la atencion é diligencia que se requeria: é no se avia de tener en tan poco, en especial viendo que cada dia se yban é fueron á fueron á juntar con este Enrique é sus indios algunos negros; de los quales ya hay tantos en esta isla, á causa destes ingenios de açúcar, que parece esta tierra una efigie ó imagen de la misma Ethiopia (141).

Es conocido el desprecio que Fernández de Oviedo tiene por los indígenas y que tanto molesta a Las Casas en su Historia de Indias. En este pasaje, el cronista trata de explicar el éxito

³⁵ Las referencias a este episodio se encuentran en dos cartas de Las Casas, “Carta al Consejo de Indias (20-4-1534)”: 57 y “Carta a un personaje de la corte (15-10-1535)”: 65, y en los capítulos 125 a 127 del libro tercero de la Historia de Indias: 457-468.

que tienen los ataques de Enriquillo como consecuencia del descuido de los cristianos para estar preparados para contrarrestar dichos ataques y, además, del hecho de que algunos negros se le han unido. Las Casas no hace ninguna mención a esta alianza entre indios y esclavos negros en sus alusiones a Enriquillo en quien ve exclusivamente un líder cristiano indio rodeado de otros indios. Además, Fernández de Oviedo hace una afirmación que expresa de manera dicente el temor que algunos colonos españoles comienzan a sentir con respecto a la transformación en la población de la isla: “de los quales [negros] ya hay tantos en esta isla, á causa destos ingenios de açúcar, que parece esta tierra una efigie ó imagen de la misma Ethiopia” (ibid.).

El 2 o 3 de enero de 1534, Las Casas protesta ante la audiencia de La Española la esclavización de trescientos indios. El 30 de abril escribe una carta al Consejo de Indias defendiéndose de las acusaciones hechas por los oidores en la carta del 7 de junio de 1533. En octubre de 1534 escribe una carta a Juan Bernal Díaz de Luco, personaje de la corte española, denunciando la despoblación de las islas debida al maltrato que reciben los indios, las encomiendas, la esclavización y la mala gobernación al tiempo que propone algunos remedios. En ese mismo mes de octubre llega fray Berlanga, nombrado obispo de Panamá y juez de cuentas de los tesoros obtenidos por Pizarro en el Perú, quien va en camino hacia tierra firme para cumplir sus labores. Las Casas se le une junto con otros tres religiosos y deja La Española a fines de 1534. Termina así su ciclo caribeño que había sido interrumpido sólo por sus viajes a España y por su corta y fallida estadía en Cumaná.

Entre 1535 y 1540, Las Casas consagra su labor misionera a defender a los indígenas en Nicaragua y Guatemala contra los intentos de esclavización liderados por algunos de los conquistadores. Para el fraile es muy claro que la esclavización indígena es inadmisibles e ilegítima aunque siga siendo practicada por algunos conquistadores. Debido a esta defensa entra

en duras polémicas con varios conquistadores y encomenderos pero obtiene el apoyo de varias autoridades eclesiásticas quienes lo elegirán como uno de sus voceros principales ante las cortes de España hacia donde partirá en 1540.

Las Casas comienza su viaje llegando a Cartagena de Indias en enero de 1535. Luego continúa hacia Panamá donde realiza la penosa travesía del istmo con el fin de continuar hacia Perú. Sin embargo, las dificultades climáticas y la escasez de provisiones en su viaje por el océano Pacífico hacen que él y sus compañeros de viaje abandonen su propósito de ir a Perú y decidan dirigirse hacia Nicaragua donde llegan el agosto de 1535 con el fin de trabajar en la conversión de los indígenas de esta región. Allí, Las Casas se entera de las esclavizaciones de indígenas y del traslado de éstos hacia Panamá y Perú como fuerza de trabajo. Ante esta situación, el 15 de octubre de 1535 Las Casas eleva una súplica al emperador con el fin de que se le entregue la región del Desaguadero de la Laguna para evangelizar a los indígenas presentes allí a condición de que, so pena de muerte, se prohíba la entrada de aquellos que no sean religiosos a dicha región sin permiso de éstos últimos.³⁶

En noviembre de este año, llega el nuevo gobernador Rodrigo de Contreras quien decide hacer una expedición de Conquista precisamente al Desaguadero de la Laguna con 50 hombres y pide a Las Casas ser el capellán de esa expedición. Las Casas responde que sólo aceptará estar en la expedición si él mismo es el capitán y el capellán. Esto implica que lo que se realizará será una expedición pacífica. Contreras se niega y, como respuesta, Las Casas se niega a confesar a los expedicionarios, predicando además en contra de la expedición.

³⁶ La carta es importante porque se opone a tres Provisiones que, revocando las Provisiones de Madrid del 2 de marzo de 1530 y Medina del Campo del 13 de enero de 1532, permitían la esclavización de indios en Panamá y Guatemala (Zaragoza: 8 y 19 de marzo de 1533 respectivamente) y marcarlos con hierro real (Toledo: 20 de febrero de 1534). Las Casas considera que estas últimas Provisiones de 1533 y 1534 son la causa de lo que está sucediendo.

A propósito de todo este episodio, Las Casas ha escrito en 1535 una Carta a un personaje de la corte en la cual busca informar de la situación en Nicaragua y Guatemala con respecto a la esclavización de los indígenas. En esta carta encontramos un pasaje en el cual Las Casas expresa su parecer con respecto a la relación entre la esclavización de los indios y la esclavización de los africanos.

Tambien ha vuestra merced de trabajar que se quite el hierro que se les concede [a los indios], y agora vino concedido para herrar esclavos. Porque públicamente hacen indiferentemente a chicos y grandes como dije, y los van a vender a Panamá y al Perú; y así se acabará muy brevemente toda esta tierra. Y mire que esta provincia es la más necesaria de todas estas partes del mar del Sur, y no es como la Española, que se pueden hacer ingenios y meter negros, y por tanto, acabados estos indios, no habrá mas memoria y se perderá el rey lo mejor del mundo (66 el subrayado es nuestro).

Junto con la aclaración según la cual es inadecuado esclavizar indígenas en la región de Nicaragua y Guatemala, Las Casas retoma el lazo entre la esclavitud, los ingenios y la isla de la Española que ya había establecido en sus primeras sugerencias de introducir esclavos. No obstante estar totalmente comprometido en la defensa de los indígenas contra la esclavización, nada en este comentario de Las Casas parece indicar algo como una posibilidad de cuestionamiento de la esclavización de africanos en las Indias sino, antes bien, el reconocimiento de ésta como una práctica necesaria para la colonización de la Española. Este es un punto en el cual podemos notar claramente que la defensa que hace Las Casas de los nativos americanos no está basada en un concepto de humanidad que incluye a todo ser humano sino en un concepto de cristianización que ve en el indio alguien que no puede ser esclavizado, pero mantiene la necesidad de la esclavización africana. Más aún, Las Casas puede identificar a los españoles con

los nativos americanos pero su representación de los africanos le impide pensar alguna posibilidad de identificación con ellos. En la misma carta, Las Casas afirma de los nativos americanos:

Pues no son moros que resisten la fe, ni tienen ni invaden lo ajeno, sino son lo que fuimos en España antes que nos convirtiesen los discípulos de Santiago, y aún harto mejores en esto y más aparejados para recibir la fe que nosotros (65).

La expedición de Contreras fracasa y éste culpa a Las Casas de ello lo cual hace que el fraile se mueva hacia Guatemala en agosto de 1536. Llegados a Guatemala, Las Casas y sus compañeros se organizan y hacia fines de agosto, Las Casas hace un viaje a México con el fin de legalizar su situación de pertenencia a la provincia de Santiago (México) y ya no más a la de la Santa Cruz (las islas) y para apoyar al obispo en la Justa Eclesiástica en la que discutirán algunos aspectos de la evangelización de los indígenas. La junta termina a fines de noviembre. A fines de enero de 1537, Las Casas se halla de regreso en Guatemala y es nombrado por el obispo Marroquín Vicario Episcopal mientras él va a España a consagrarse como obispo y reclutar frailes evangelizadores. En esta posición Las Casas acompaña al gobernador interino, Pedro de Alvarado, a la visita de tasación de tributos de los indios (Pérez Fernández 1995: 81). Cuando regresa a Santiago de Guatemala, Las Casas predica contra las conquistas y sigue promoviendo la evangelización pacífica considerada por la mayoría de vecinos de la ciudad inadecuada para enfrentar a los indios de Tezulutlán (tierra de guerra).

Cuando Marroquín regresa —se ha consagrado en México y no en España— Las Casas deja de ser vicario episcopal y comienza a predicar contra los excesos en la tasación de tributos los cuales considera injustos e inmoderados. Sin embargo, decide dejar de predicar para evitar mayores escándalos. Sin embargo, en una carta del 27 de marzo de 1538, el obispo alienta a Las

Casas a seguir predicando. En mayo el obispo discute con la comunidad la necesidad de traer más predicadores de España. Además, los dominicos son convocados al capítulo provincial de México. En consecuencia, fray Angulo y fray Cáncer irán a México y Ladrada y Las Casas irán a España. En mayo se cierra la casa y todos van para México. Los dos últimos (Ladrada y Las Casas) van a pedir autorización para el viaje.

Durante 1539, Las Casas prepara en México su viaje a España. Los objetivos de este viaje son (1) reclutar frailes para la evangelización de las Indias, (2) informar al emperador sobre la situación en las nuevas tierras y (3) lograr el respaldo real para la evangelización pacífica de Tezulutlán –proyecto en el que Las Casas está particularmente interesado– (Pérez Fernández 1995: 84). En la segunda mitad de noviembre de 1539 redacta y envía una Relación al Consejo de Indias “sobre la negligencia de los españoles de Guatemala en instruir en la fe a los indios y a los negros; y suplica se ponga remedio” (Pérez Fernández 1995: 85). Este parece ser el único documento en el que Las Casas hace alguna asimilación entre los indios y los esclavos negros en términos de instrucción religiosa. Sin embargo, no hay mayor desarrollo de esta idea en otros textos de Las Casas de esta época. A fines de diciembre sale de Guatemala y toma camino hacia Trujillo (Honduras). En febrero de 1540, Las Casas llega a Trujillo (Honduras) donde pide una carta de recomendación al cabildo la cual obtiene el 12 de marzo de 1540. En marzo llega a Puerto de Caballos y en la segunda mitad de marzo parte para España.

La defensa que hace Las Casas de los indígenas durante estos años es clara y decidida. Sin embargo, no encontramos ningún tipo de consideración o acción similar con respecto a los esclavos. Probablemente, en las regiones donde se mueve Las Casas en este momento, excepción hecha de Santo Domingo, su contacto con los esclavos provenientes de África es mínimo y, como lo hemos visto por la carta que escribe en 1535, su representación de ellos como fuerza

necesaria para la colonización de la Española permanece inalterada. Dada la gran cantidad de mano de obra indígena aún existente en América central, lo mismo que los costos y dificultades implicadas en el transporte de esclavos africanos, los conquistadores concentran en esta zona sus esfuerzos en la esclavización indígena respaldada por algunas regulaciones promulgadas por la corona. En consecuencia, la esclavitud indígena se halla en el centro del trabajo pastoral de Las Casas y será la mayor fuente de informaciones sobre la base de las cuales formule sus argumentos contra la esclavitud indígena en su Tratado sobre los indios que se han hecho esclavos de 1552.

A pesar de que Las Casas no parece estar enterado de ello, durante estos años que van desde 1532 hasta 1540 los problemas concernientes a la escasez de esclavos africanos, su precio y los intentos de fuga persisten. Como parte del intento de controlar los levantamientos, el 7 de agosto de 1535 la reina despacha una Real Cédula en la que prohíbe que los negros puedan cargar armas pública o secretamente (Cedulario Indiano IV: 388). Además, durante estos años comenzamos a tener noticia de legislaciones que tratan de regular los conflictos entre esclavos e indígenas. En primer lugar, el 20 de noviembre de 1536, la emperatriz despacha una Real Provisión dirigida a Francisco Pizarro en la que afirma:

Otrosí ordenamos y mandamos que qualquier negro que hiziere mal tratamiento a qualquiera de los dichos naturales, no aviendo sangre sea atado en la picota de la ciudad o la villa donde acaeciere, y allí le sean dados cien açotes públicamente, y si hiziere o sacare sangre a lo dichos naturales, le sean dados los dichos cien açotes y las penas que, según la calidad y la gravedad de la herida mereciere por derecho y costumbre destos reinos; y pague el señor de tal negro el daño y menoscabo y costas que al tal indio se le recrecieren; y, no lo queriendo pagar, sea vendido para la paga dello (Cedulario Indiano II: 245).

En esta misma dirección, el príncipe manda el 17 de diciembre de 1541 que no haya esclavos negros en las encomiendas:

A nos se nos ha hecho relación que, de tener los pueblos de indios que les están encomendados negros se siguen inconvenientes, porque son los tales indios muy perjudicados por ayudarles en sus borracheras y otras malas costumbres como hurtarles sus haciendas y hacerles otros muchos daños, y me ha [sido] suplicado mandasse que ningún negro estuviessen en pueblo de indios, o como la mi merced fuesse lo qual visto por los del Consejo de las Indias de Su Majestad, fue acordado, que devia mandar dar esta cedula para vos, e yo tuvelo por bien; porque vos mando que veays lo susodicho, y proveays en ello lo que viere, que mas convenga (Cedulario Indiano II: 225).

Estas legislaciones, que pretenden proteger a los indígenas del tratamiento y de ciertas costumbres de los esclavos negros, permiten reconocer el surgimiento de representaciones de éstos últimos que les adjudican una sistemática capacidad de influenciar y agredir a los nativos americanos. Si bien las primeras legislaciones promovían la unión de los dos grupos, estas legislaciones más recientes promueven su separación enfatizando la amenaza que implica para los indios la presencia de los esclavos negros. El principal interés de estas legislaciones es reforzar el control tanto de las poblaciones indígenas como africanas gracias a una persistente descalificación moral de éstas últimas. La representación del esclavo negro africano como agresor e incitador de comportamientos inaceptables para el indígena es el rasgo más saliente en estas legislaciones.

En consecuencia, podemos decir que en esta etapa Las Casas adquiere gran parte de la información que le permitirá organizar sus argumentos para hacer la defensa con respecto a la esclavización indígena. Sin embargo, su contacto con los esclavos africanos parece ser poco y no

hay mayor documentación al respecto. Lo que importa recordar es que el problema de la esclavización indígena aparece como uno de los ejes centrales de la predicación de Las Casas. Este problema, sin embargo, no es abocado por el fraile desde una pretensión universalista sino desde la coyuntura concreta provocada por la subyugación europea de los indígenas en varias regiones de Centroamérica. La idea de humanidad que Las Casas posee en este momento está constuida sobre la base de una cristianización que ve en indígena su objetivo primordial tanto de defensa como de evangelización. Sin embargo, ya sea por desconocimiento o por indiferencia, dicha cristianización no reconoce al esclavo negro como uno de sus objetivos. En consecuencia, podemos decir que el silencio de Las Casas con respecto a la esclavización africana bien puede ser entendido como el resultado de la persistencia en sus proyectos de una creencia. Según dicha creencia, los esclavos africanos hacen parte del desarrollo de los proyectos de evangelización de los indígenas no como sujetos cristianizables sino como fuerza laboral que puede aliviar la explotación indígena.

4.0 DESTELLOS DE LA ESCLAVITUD AFRICANA EN LA NATURALIZACIÓN LASCASIANA DE LOS INDÍGENAS: LA ETAPA DEPORTADORA LIBRE, LA BREVÍSIMA RELACIÓN DE LA DESTRUCCIÓN DE INDIAS, EL ENCUENTRO CON EL ESCLAVO PEDRO CARMONA Y LA RECONSIDERACIÓN DE LOS CONCEPTOS INFIEL Y BÁRBARO (1540-1556)

Dadas las dificultades producidas por los monopolios, las autoridades españolas deciden no promover nuevos tratos de este tipo una vez que el contrato con la casa Welser termina en 1538. Desde 1538 hasta 1595 el tráfico de esclavos hacia las Indias estará regido por el sistema de licencias, constituyendo lo que Pérez Fernández denomina la primera etapa deportadora libre. Esta etapa irá hasta hasta 1595, año en el cual comienza a funcionar el sistema de asientos. En este contexto, en el cual el ingreso de esclavos a las Indias se hace masivo, sin que ello implique necesariamente un alivio de la situación de los nativos americanos, Las Casas desarrolla la parte más conocida de su defensa de los indígenas hasta que muere en 1566. En lo que sigue, seguiremos las transformaciones que Las Casas expone en su percepción de los esclavos africanos hasta 1556, año en el cual redacta los capítulos de su Historia de Indias dedicados a la conquista portuguesa de las islas Canarias, Puerto Santo, Madera y la costa occidental de África.

Durante estos años podemos distinguir cuatro etapas. En primer lugar, tenemos la etapa que va de 1540 a 1544 y que se caracteriza por las gestiones que desarrolla Las Casas en España para obtener la aprobación de las Leyes Nuevas (1542), la redacción de la Brevísima relación de

la destrucción de Indias —compuesta en 1542, aunque será publicada en 1552—, su nombramiento como obispo de Chiapa en marzo de 1544 y su regreso a las Indias. Durante esta etapa Las Casas hará sus últimas sugerencias de introducir esclavos africanos en las Indias. En segundo lugar, tenemos la etapa que va de 1544 a 1547 y que se caracteriza por corto el ministerio que desarrolla Las Casas como obispo de Chiapa y que terminará con su regreso a Europa en 1547. Durante esta etapa, Las Casas tiene su encuentro con el esclavo Pedro Carmona. Según Isacio Pérez Fernández, este encuentro será decisivo en la transformación de Las Casas en lo que concierne a su relación con los esclavos africanos. Examinaremos esta afirmación. En tercer lugar, tenemos la etapa que va desde 1547 hasta 1552. Esta etapa se caracteriza por ser el momento más intenso dentro de las polémicas que Las Casas sostiene defendiendo a los nativos americanos, en particular, contra Sepúlveda y por la publicación de sus Tratados en 1552. Durante esta etapa, Las Casas reelabora sus conceptos de infiel y de bárbaro abriendo la posibilidad de un uso más amplio de estos conceptos. Consideramos que la reelaboración de estos conceptos es un paso importante en la transformación que tendrá Las Casas en su representación de los africanos esclavizados en América. Finalmente, en cuarto lugar, tenemos la etapa que va de 1552 a 1556. Durante esta etapa Las Casas decide comenzar la redacción de su Historia de Indias. Esta decisión lo conducirá a escribir en 1552 un prólogo en el que expresa las razones de su decisión y a escribir, probablemente entre 1553 y 1554, la Apologética Historia Sumaria, texto independiente que, sin embargo, inicialmente es concebido como parte de la Historia de Indias. Al final de esta cuarta etapa y en medio de un ambiente intelectual crecientemente preocupado por las esclavizaciones portuguesas en África, Las Casas adquiere conocimiento de las crónicas portuguesas y, como consecuencia de ello, transforma su parecer sobre la forma como los portugueses llevan a cabo la esclavización en África. Es nuestro parecer

que cada una de estas cuatro etapas aporta elementos específicos que permiten entender lo que Las Casas hace en los capítulos de la Historia de Indias dedicados a la conquista de las islas Canarias, Puerto Santo, Madera y la costa occidental de África.

Durante los dieciséis años que van desde 1540 a 1556 se darán varias transformaciones en el tráfico del esclavos africanos hacia Las Indias. Además del incremento en el número de esclavos importados y las legislaciones creadas para ellos, comenzarán a surgir tanto críticas a las esclavizaciones como reflexiones y crónicas que intentan demostrar la legitimidad de dichas esclavizaciones. Aunque Las Casas probablemente no conoce todas estas reflexiones, una breve referencia a ellas nos permitirá examinar hasta qué punto las consideraciones de Las Casas introducen una perspectiva diferente con respecto al problema. Esta referencia será tema del capítulo quinto.

4.1 LAS LEYES NUEVAS, LA BREVÍSIMA RELACIÓN DE LA DESTRUCCIÓN DE INDIAS, EL NOMBRAMIENTO DE LAS CASAS COMO OBISPO Y SUS ÚLTIMAS PETICIONES DE ESCLAVOS (1540-1544)

A mediados de julio de 1540, Las Casas llega a Madrid. Aprovecha que el emperador está en Flandes para avanzar en algunos de los encargos que tiene, particularmente, el envío de religiosos a México y Guatemala. A comienzos de octubre, comienza a gestionar la evangelización de Tezulutlán y logra ponerla en marcha por medio de varias Cédulas Reales. Terminados estos encargos, escribe el 15 de diciembre una carta al emperador, quien aún se encuentra en Flandes, pidiéndole permiso real para quedarse en España hasta que pueda entrevistarse personalmente con él y hablar sobre aspectos “tocantes a la universalidad de aquel

Nuevo Mundo” (Pérez Fernández 1995: 87). Este es el objetivo primordial de su visita dado que las gestiones de los jerónimos no han dado resultado en lo que concierne a la protección de los indígenas americanos. Entre marzo y octubre de 1541, el fraile permanece en Talavera gestionando más cédulas reales y redactando las denuncias y remedios que presentará al emperador.

El 17 de enero de 1542 el emperador llega a Valladolid, después de haber sido derrotado en Argel. Las Casas lo está esperando y pide audiencia para informarle sobre la situación en las Indias. En abril, finalmente Las Casas tiene su encuentro con el emperador y le informa sobre los problemas y remedios concernientes a los habitantes de las Indias. Como consecuencia de este encuentro, el emperador visita el Consejo de Indias en mayo de ese año y destituye a tres de sus miembros (dos consejeros y el presidente Loáisía), convocando una junta extraordinaria en la cual Las Casas funge como informante acerca de los desmanes cometidos en las Indias y los remedios posibles para dichos desmanes. Además, el emperador nombra una comisión para que redacte unas Ordenanzas basadas en la información y los remedios propuestos por Las Casas. La comisión le pide a Las Casas que haga un sumario de los remedios. Él lo redacta proponiendo 34 remedios. En el Memorial que entrega a la comisión y que sirve de base para la redacción de las Leyes Nuevas, Las Casas recomienda lo siguiente:

el 14º remedio es, que por una de las cosas principales que ha destruido y destruyen y matan aquellas gentes, es echar cargas los xpistianos a los indios y usar dellos como de bestias y no ha bastado ni basta poner leyes ni limitaciones ni penas, es necesario que Su Magt. Prohiba por su real constitución y muy solene por graves penas, que por ninguna vía, ni color, ni neçesidad, ni en ningún tiempo, sea osado spañol ninguno de echar carga a indio, chica ni grande, por dábida ni promesa, ni paga que le prometa, porque se escusarán grandes y muchas

perdiciones y muertes y despoblaciones de tierras. Para esto mandar sea, que se adoben luego los caminos que más se tratan en todas las Indias, cada ciudad villa o lugar de españoles, especialmente los caminos de las minas y los de los puertos, sin que entiendan ni trabajen los indios en el adobo dellos, porque allí los matarán y vexarán, sino que los adoben con esclavos negros a costa de las dichas ciudades, para que puedan andar carretas y recuas como allá las hay, y puede aver mejor que acá de cavallos (“Conclusiones sumarias sobre el remedio de las Indias (5-1542)”: 129 el subrayado es nuestro).³⁷

En este pasaje de Las Casas vuelve a hacerse presente su convicción según la cual la mano de obra indígena debe dejar de ser explotada de manera intensiva. Sin embargo, lo que llama la atención es el hecho de que la mano de obra esclava es concebida por el fraile ahora no como un remplazo de la mano de obra indígena sino como mano de obra necesaria en la construcción de lo que lo que llamaríamos la infraestructura de la colonización, a saber, vías que

³⁷ Existen propuestas simultáneas hechas por otros que mantienen resonancia con esta propuesta de Las Casas. En primer lugar, el 15 de enero de 1543, desde Puerto Caballos (Honduras), el obispo de Guatemala, Francisco Marroquín, firma una carta en la que dice: “es menester que... V. Mt. Favorezca a estas gobernaciones [de Guatemala y Honduras] con alguna cantidad de negros para sustentar lo que una vez se aderece [los caminos]; cosa muy cumpliera a su real servicio” (Pérez Fernández 1995: 92). En segundo lugar, el 15 de enero de 1545 en Puerto Caballos Honduras, el licenciado Alonso de Maldonado firma una carta al emperador en la cual le informa sobre el estado de la gobernación de Guatemala. En esta carta afirma que (1) para hacer algunos caminos y dada la escasez de indios, “hay necesidad que Vuestra Majestad haga merced de [=a] esta gobernación para este efecto de cuarenta negros que podrán abrir caminos; y los oficiales de Vuestra Majestad tendrán cuidado de estos negros como cosa de Su Majestad, y los venderán cuando se acaben los caminos que se harán en poco tiempo”; (2) para abrir caminos y hacer obras públicas en Gracias a Dios y Comayagua, se utilicen los indios que pertenecían a Alvarado, “aunque todavía habría necesidad de veinte negros porque, como he dicho, en esta gobernación hay pocos indios”; (3) para las minas de Ulancho en la que hay mucha cantidad de oro “saca cada esclavo medio peso [de oro] por día, y a ducado. Hay mucha cantidad de negros ya en ellas, que serán hasta mill e quinientos con los que allá hay y están en este Puerto [de Caballos] para ir... y, como entra cantidad de negros, cada día han de descubrir más” (CDIA XXIV: 343-351). Como puede notarse, la representación del esclavo como mano de obra en la construcción de caminos parece ser una creencia extendida.

faciliten el desplazamiento de los colonos y los bienes extraídos de las minas. De nuevo es necesario enfatizar que para Las Casas la defensa de lo nativos americanos está enmarcada dentro de un proyecto de colonización en el cual los esclavos negros son necesarios e ineludibles como mano de obra. Podría decirse que esta es la séptima ocasión en la que Las Casas sugiere la introducción de esclavos que hace Las Casas. En ella, Las Casas no está pensando en los esclavos sólo para el trabajo de las minas y los ingenios sino, además, para la construcción de caminos.

En el mismo Memorial, Las Casas hace la siguiente consideración sobre la necesidad de no someter a los indios bajo la dominación de los encomenderos sino tratarlos como vasallos libres. Si el rey no hace eso, según Las Casas, pueden producirse varios problemas entre los cuales se encuentra que:

serian agraviados los indios con muchas e inoportables cargas, la una el servicio de sus naturales señores, la otra el servicio de su Magt. y de sus estancieros, que son los carniceros y de todos sus moços y aún de sus negros; y esto en contra de la ley divina y natural y contra charidad multiplici onore gravare homines et Andere afflictionem afflictis (126-127 el primer subrayado es nuestro).

Con esta observación, según la cual los indios pueden terminar siendo explotados no sólo bajo las cargas de los encomenderos y de sus mozos sino “aún de sus negros”, Las Casas parece estar apropiando un elemento que se encuentra en el ambiente desde el mismo comienzo de la presencia de los esclavos negros en las Indias, a saber, la preocupación de las autoridades españolas acerca de los agravios cometidos por éstos sobre los indios y la necesidad de proteger a los indios de dichos agravios. Sin embargo, hay un elemento adicional en la observación que hace Las Casas. Dicho elemento consiste en el uso de la expresión “y aún de sus negros”, la cual

parece indicar que para él la dominación de los esclavos negros expresa el grado más extremo de la dominación a la que puede ser sometido el indio.

Más adelante, entre el 22 de junio y el 10 de octubre en Monzón de Aragón o entre el 16 de octubre y el 13 de noviembre en Barcelona, Las Casas redacta un Memorial de respuestas acerca de varios puntos sobre los que ha sido interrogado en relación con el documento que ha enviado a la comisión nombrada por el emperador. En dicho Memorial, Las Casas recomienda dar a los colonos algunos esclavos negros como parte del respaldo económico que la corona debe brindar para que la colonización de Indias sea exitosa.

Podrá Su Majestad dar por algunos años a algunas personas señaladas y hacerles merced a uno de cincuenta mil maravedís, a otro, de ciento, a otros, de más, y a otros, de menos para que se ayuden en la tierra a poblar, hasta que en ella se arraiguen; y también mandalles prestar o fiar algunos esclavos negros que les paguen dentro de tres o cuatro años, o como su real voluntad merced fuera en lo cual recibirá muy grandes ayudas y mercedes, puesto que el dar de los dineros no es muy necesario para dicha población, porque sin ellos se hará, puesto que confesamos que por algún tiempo dellos será provechoso y crecerá más la dicha población, y en caso que Su Majestad haga la dicha merced, sean que sus oficiales paguen los dichos dineros y no los libren en los indios, porque no tomen los cristianos ocasión de hacelles agravios (116 el subrayado es nuestro).

Esta es la octava ocasión en la cual Las Casas sugiere la introducción de esclavos negros. Como en las ocasiones anteriores, los esclavos negros son concebidos por Las Casas como condición para que el proyecto de colonización de las Indias pueda ser llevado a cabo. Sin embargo, hay un elemento que llama poderosamente la atención en este pasaje y es la idea de Las Casas según la cual estos esclavos pueden ser fiados o prestados a los colonos por algunos

años. La representación de los esclavos negros como mercancía parece mantenerse totalmente indiscutida para Las Casas en este momento.

Ahora bien, existe un punto sobre el que vale la pena llamar la atención. Pérez Fernández enfatiza que en las Leyes Nuevas de 1542 hay una inclusión de los esclavos negros cuando se habla de la explotación de perlas:

25. Porque nos ha sido fecha relación que de la pesquería de las perlas averse hecho sin la buena orden que convenía se an seguido muertes de muchos indios y negros, mandamos que ningun indio libre sea llevado a la dicha pesquería contra su voluntad, so pena de muerte. Y que el obispo y el juez que fuere a Veneçuela hordenen lo que les paresçiere para que los esclavos que andan en la dicha pesquería, ansí indios como negros, se conserven y çessen las muertes. Y si les paresçiere que no se puede escusar a los dichos indios y negros el peligro de muerte, çesse la pesquería de las dichas perlas, porque estimamos en mucho mas, como es razón, la conservación de sus vidas que el interese que nos pueda venir de las perlas (Konetzke 218 los subrayados son nuestros).

Como es sabido, la redacción de las Leyes Nuevas está motivada en gran medida por las denuncias de Las Casas acerca de los maltratos infringidos por los españoles a los indígenas. De esas denuncias conocemos un resumen que es la Brevísima relación de la destrucción de las Indias (1542). La información que presenta el capítulo titulado “De la Costa de las perlas y de paria y de la isla de Trinidad” parece estar en la base de la redacción de la ley en cuestión (Casas 144-145). Ahora bien, no existe en este capítulo una sola alusión a los esclavos negros. Todas ellas se refieren a los indios. Sin embargo, Pérez Fernández considera que el informe presentado por Las Casas incluía a los esclavos negros y por ello fueron incluidos en la formulación de la ley (Pérez Fernández 1991: 152). No tenemos documentos que prueben ello. Parece preferible

pensar que la inclusión se debe más a un interés de las autoridades españolas que a una iniciativa que venga de Las Casas mismo. Como lo hemos visto hasta ahora, y lo seguiremos viendo, el fuerte énfasis que Las Casas hace en la defensa de los indígenas contrasta con el desinterés y desconocimiento que tiene durante gran parte de su vida acerca de los esclavos negros, salvo en su consideración de ellos como fuerza laboral necesaria en la colonización de las Indias. Este contraste entre lo denunciado por él y lo establecido por la corona parece ser una clara muestra de ello.

Sobre la base de la información proporcionada por Las Casas, la comisión redacta un documento que será sancionado en octubre de 1542 por el emperador. Este documento son las Leyes Nuevas de Indias. Las Casas, que había seguido la corte a Barcelona y a Monzón, comienza a redactar en este último lugar, probablemente por petición de algún cortesano, la Brevísima relación de la destrucción de Indias la cual terminará en Valencia el 8 de diciembre de ese año.

En febrero de 1543 y después de haber leído las Leyes Nuevas, Las Casas redacta un Memorial crítico con respecto a lo que considera algunas debilidades del documento. Debido a sus comentarios, se agregarán seis leyes complementarias el 4 de junio sancionadas por el príncipe (Konetzke I: 222-226). El 1 de marzo el emperador presenta a Las Casas al Papa para el obispado de Chiapa. El 10 de marzo, Las Casas regresa a Madrid y se encuentra con el hecho de que ha sido presentado por el emperador para ser obispo. Aunque en principio rechaza la nominación, termina aceptándola a fines de abril por presión de los dominicos que ven en su aceptación de un obispado la oportunidad de mostrar su compromiso con los indios. Las Casas acepta y pide que su obispado cubra Yucatán, Soconusco y Tezulutlán. Se le concede todo. Además, logra el nombramiento de cuatro obispos para las Indias.

A fines de octubre, Las Casas eleva una Petición al emperador Carlos V como parte de su proceso de preparación para viajar a la diócesis que ha recibido. La súplica 22 que hace dentro de esa Petición puede ser considerada como la novena ocasión en la que sugiere la introducción de esclavos negros en las Indias.

Que porque el dicho obispo tiene intincion de servir mucho a Dios y a V. M. en dar manera para que las tierras de todo el dicho obispado de Chiapa y Yucatán sean pobladas de españoles, nuevos pobladores que el en ella entiende y espera meter y también para mantener los religiosos que agora an de pasar con el e yr a aquellas dichas provincias/ para lo qual entiende como cosa muy necesaria senbrar y hazer labranças de caçabi que se llaman conucos/ Suplica a V. M. le haga merced de darle licencia para que pase dos dozenas de esclavos negros, libres de todos derechos así en Sevilla con en las Yndias/ Con tal condición que, si no los ocupare en lo susodicho y para mantenimiento de los religiosos y pobladores, que pague los derechos a V. M. cinco veces doblados“ (Las Casas, citado por Helen Rand Parish. Las Casas, Obispo: 9, el subrayado es nuestro).

Hasta ahora Las Casas sólo había sugerido la introducción de esclavos negros para otros, esta es la primera vez que tenemos noticia documentada de que Las Casas pide esclavos, veinticuatro, para su servicio. Las Casas, primero, pide estos esclavos para servir en oficios de agricultura, no en las minas, los ingenios o la construcción de vías y, segundo, aprovecha su condición de obispo para pedir la exención de impuestos por el ingreso de estos esclavos a las Indias. Además, el documento incluye una cláusula según la cual habrá una estricta penalización económica en caso de que los esclavos no sean ocupados en aquellos oficios para los que expresamente han sido asignados en el documento. Según Isacio Pérez Fernández, esta es la última vez que Las Casas sugiere la introducción de esclavos negros como parte de sus

proyectos. De hecho, más que una sugerencia es una petición de esclavos para su servicio. Pide veinticuatro esclavos probablemente no sólo para él sino también para cada uno de sus acompañantes. Sin embargo, debido quizá al retiro de uno de sus compañeros, sólo se le otorgará licencia para veinte esclavos, cuatro explícitamente otorgados para su servicio. En consecuencia, el 13 de febrero de 1543 el rey da la licencia en Valladolid “para que destos reinos y señoríos podáis pasar y paséis a nuestra Indias, islas y tierra firme del mar Océano cuatro esclavos negros para servicio de vuestra persona y casa, libre de todos los derechos, ansí de los dos ducados de la licencia de cada uno dellos como de los derechos de almojarifazgo” (Fabié: 96).³⁸ El 4 de marzo de 1544, Las Casas sale para Sevilla. El 30 de marzo es consagrado obispo allí. Parte de nuevo para Las Indias el 29 de junio con 8 o 9 personas de séquito, 46 dominicos y cuatro esclavos propios uno de los cuales se llama Juanillo, de quien sabemos muy poco.

Durante el tiempo en el cual Las Casas realiza estas gestiones en España, continúa el incremento en las peticiones de esclavos, el número de licencias otorgadas y, desde luego, la introducción de esclavos en las nuevas regiones conquistadas, particularmente Perú y América central. Esto produce cierta inquietud entre algunos colonos que ya comienzan a percibir la significativa transformación poblacional que algunas regiones experimentan. Así, el 26 de marzo de 1542, en Santo Domingo, el arcediano Álvaro de Castro firma una carta dirigida al Consejo de Indias en la cual aconseja: “que se pusiese remedio en los negros, que hay muchos; que creo yo

³⁸ El mismo día el rey da licencia a cuatro personas más para introducir cuatro esclavos cada uno en las mismas condiciones que Las Casas. De hecho, el 28 de junio los oficiales de la Casa de Contratación de Sevilla redactan una escritura de traspaso de estas cuatro licencias como parte del viaje de Las Casas hacia su diócesis. Los beneficiarios son Pedro Gutiérrez, Juan Galvarro, Lucas de la Sal y Andrés Pérez (Pérez Fernández 1995: 94). También tuvieron esclavos el obispo Zumárraga de México, Marroquín de Guatemala, Pedraza de Honduras y San Luis Beltrán, quien no era obispo, evangelizador de la Nueva Granada.

pasan de 20.000 o 30.000 negros los que hay en esta isla, y no hay en toda ella 1.200 vecinos que tengan haciendas en el campo y saquen oro” (Pérez Fernández 1995: 91).

Además de esto, aparecen legislaciones que, en primer lugar, buscan la integración de los esclavos africanos mediante su adoctrinamiento, en segundo lugar, expresan alguna apertura con respecto a ciertas peticiones de libertad interpuestas por ellos y, en tercer lugar, flexibilizan de las penas aplicadas a los cimarrones. El gestor de estas medidas es García de Loáisía.³⁹ De otra parte, aparecen legislaciones tendientes a controlar el desplazamiento de los esclavos. El 4 de abril de 1542 el emperador despacha una Real Cédula a la justicia y regimiento de Panamá en la que manda que los negros no anden de noche por las ciudades (Cedulario Indiano IV: 390). Finalmente, aparecen algunas legislaciones que enfatizan sobre cuestiones raciales y religiosas. Así, el 1 de mayo de 1543, el príncipe despacha una Real Cédula desde Sevilla en la que manda que no pasen esclavos mulatos a Indias (Cedulario Indiano IV: 384). En esta misma dirección de una racialización y partición religiosa en el comercio de esclavos, el 14 de agosto, en Valladolid, el príncipe despacha una Real Cédula en la que manda que las autoridades indianas (virreyes,

³⁹ Las medidas son las siguientes: el 9 de enero de 1540, desde Madrid, García de Loáisía, gobernador de Indias, despacha una Real Cédula a don Pedro de Alvarado y a Francisco Marroquín, gobernador y obispo de Guatemala respectivamente, en la que manda en que se instruya en doctrina cristiana a los indios y a los negros. El 15 de abril, el mismo García de Loáisía despacha una Real Cédula a las Audiencias de Indias en la que manda que “si algún negro o negra u otro tenido por esclavo reclamaren libertad, los oigan y hagan justicia y no sean maltratados” (Recopilación de las Leyes de Los Reinos de Indias, Libro VII, Título 5, ley 8) y otra Real Cédula en la que ordena que la pena de castración, recibida por los negros alzados, no se ejecute en el caso de los cimarrones (Cedulario Indiano IV: 387). Luego, Loáisía despacha una Real Cédula el 7 de diciembre en la que manda al gobernador de Cartagena de Indias que no proceda contra los negros alzados que de su voluntad se redujeren (Cedulario Indiano IV: 394). En esta misma dirección, el mismo Loáisía despacha una Real Cédula el 7 de diciembre en la que ordena que si los negros cimarrones alzados vinieren en paz en el tiempo señalado, puedan ser perdonados por una vez (Recopilación de Las Leyes de los reinos de Indias, Libro VII, título 5, ley 24 ¿7 de septiembre?), 21 de septiembre de 1544 el príncipe despacha una Real Cédula dirigida al licenciado Alfonso López Cerrato, juez de la residencia de La Española en la que manda que los negros no trabajen en fiestas y oigan misa.

audiencias, gobernadores y justicias) averigüen qué esclavos o esclavas berberiscos o libres, nuevamente convertidos de moros e hijos de judíos, residen en Indias y los echen de ellas a España en los primeros navíos (Cedulario Indiano IV: 382). Más allá de su disparidad, todas estas legislaciones apuntan a la creación de una población concebida como mano de obra fuerte, flexible y dócil que estará crecientemente cobijada bajo el nombre ‘bozal’.

Junto con estas legislaciones, en la Española se organizará una primera síntesis legislativa con respecto a los esclavos cuando el 29 de abril y el 22 de mayo de 1544 se fijen las Ordenanzas para el sosiego y seguridad de los esclavos negros de la isla Española las cuales serán confirmadas por el Consejo de Indias el 22 de septiembre de 1547. Estas ordenanzas no son producidas en un solo momento sino que recogen legislaciones que van desde 1525 hasta 1544 y que están focalizadas en tres puntos: (1) evitar y castigar tanto las fugas como los levantamientos entre los esclavos sin hacer énfasis en cual sea su condición (negros, blancos o berberiscos), (2) controlar las relaciones que los esclavos tienen con otros grupos y, particularmente, su acceso a ciertos bienes y a las armas y (3) controlar el comportamiento de algunos negros libres y negras que ya comenzaban a aparecer en las colonias.⁴⁰ Las Casas no parece tener mayor conocimiento de todas estas legislaciones.

Finalmente, comienza a hacerse expresa a partir de este momento la inquietud de algunos religiosos sobre la calidad de la doctrina cristiana recibida por los nuevos esclavos. En la segunda mitad de marzo de 1541, los dominicos presentan al Consejo de Indias una Relación sobre las necesidades que padecen en Guatemala; “y suplica que prohíba bautizar (como se hace

⁴⁰ “Extracto de Ordenanzas formadas para el sosiego y seguridad de los esclavos negros de la isla Española, aprobadas el 12 de octubre de 1528, 1535, 42, 45, 29 de abril de 1544 y 22 de mayo del mismo año, confirmadas por el Consejo de Indias en 22 de septiembre de 1547 y de otras formadas por el cabildo secular de aquella isla y presentadas a la Audiencia en 27 de abril de 1768.” Paz, Julián. Catálogo, Número 25. Ver Lucena Samoral.

en las islas) a los adultos indios y negros de las Indias sin el suficiente catecumenado previo” (Pérez Fernández 1995: 89-90).

A diferencia del monótono uso que hace Las Casas de la expresión “esclavos negros”, estos documentos introducen un complejo vocabulario para hablar de los esclavos en las Indias. Dicho vocabulario reconoce que éstos están lejos de conformar un conjunto homogéneo. En otras palabras, mientras que Las Casas parece suponer la existencia de un grupo que cobija bajo la expresión “esclavos negros”, estas legislaciones reconocen que ese grupo tiene que ser producido por medio de exclusiones y controles que alejen de los peligros que implica para la dominación y productividad de los esclavos la presencia en medio de ellos de variaciones religiosas o raciales.

En consecuencia, podemos decir que hasta 1544, cuando regresa a Las Indias convertido en obispo, Las Casas mantiene en sus grandes rasgos la misma representación de los esclavos que ha tenido desde mediados de la década de 1510 cuando hace su primera sugerencia de introducir de esclavos. A esta representación, que básicamente ve en ellos una fuerza laboral que reemplaza la mano de obra indígena, el obispo ha agregado ahora un reconocimiento de la diferencia entre los indios y los negros, de la superioridad de éstos sobre aquellos en términos de fuerza laboral y, más que nada, de la necesidad de la fuerza laboral esclava para adelantar los proyectos necesarios en la colonización de las Indias. Ahora bien, esta representación lascasiana de los esclavos comparte algunos de los rasgos de las representaciones más extendidas de los esclavos que hay hasta ese momento. Sin embargo, un punto decisivo en el que estas representaciones divergen es que, mientras que para Las Casas la fuerza laboral esclava parece no presentar ningún tipo de problema, para las autoridades indianas y para la corona española es claro que los esclavos aparecen como una fuerza laboral necesaria pero que tiene que ser controlada de diversas maneras dada su continua capacidad de fuga y sublevación. Como hemos

visto hasta este momento, las diversas regulaciones producidas durante la primera mitad del siglo XVI enfatizan la necesidad no sólo de introducir sino de formar un esclavo bozal concebido como alguien cuyo trasfondo no sea una amenaza para los proyectos de colonización. Las Casas parece no estar al tanto de todas estas cuestiones hasta este momento de nuestra exposición. El ‘esclavo negro’ de Las Casas es el ideal que, a través de diversos caminos, las legislaciones y prácticas esclavistas están tratando de producir como ‘esclavo bozal’.

Ahora bien, como un intento de explicar la posición que Las Casas mantiene sobre los esclavos africanos hasta este momento, Isacio Pérez Fernández propone dos razones de lo que él denomina la ceguera de Las Casas con respecto a la situación de los esclavos africanos (Pérez Fernández 1991: 164ss). Esta ceguera consistiría en que Las Casas, no obstante defender de manera decidida y vehemente a los indígenas americanos con respecto a la esclavitud, no extiende esta defensa hasta los esclavos africanos ni mucho menos impugna la esclavitud africana. Las razones que esgrime Pérez Fernández para esta ceguera son dos: (1) su desconocimiento sobre la situación de los esclavos negros en las Indias y (2) su creencia según la cual ellos son capturados y esclavizados en guerras justas.

En primer lugar, Pérez Fernández considera que el conocimiento que tiene Las Casas de los cautivos africanos entre 1514 y 1547 es muy diferente del que tiene de los nativos americanos. Entre 1516 y 1532 el tráfico está apenas comenzando y Las Casas está concentrado en su defensa de los indios y luego en su proceso de formación como dominico. Luego, entre 1532 y 1547, Las Casas se dedica a defender la causa de los indios de manera más decidida y sus continuos viajes no le permiten tampoco adquirir información sobre los cautivos africanos. Además, Las Casas no encuentra en principio que los ingenios produzcan una mayor situación de

explotación y sufrimiento para los cautivos africanos que la que experimentan en África antes de ser trasladados a las Indias.

En segundo lugar, y este es el punto más importante para Pérez Fernández, Las Casas, como gran parte de los españoles de su tiempo, considera que la esclavización de africanos y posterior deportación de ellos hacia las Indias es aceptable dado que es la consecuencia de guerras justa entre los portugueses y los infieles de Guinea. En otras palabras, Las Casas considera que la guerra hecha a los infieles africanos es similar a la guerra que se hace contra los moros la cual también produce esclavos. Para Las Casas, entre 1514 y 1547, negros, africanos, turcos y moros pueden ser cobijados bajo la misma categoría de infieles que, una vez capturados por los cristianos en la guerra, pueden devenir justamente esclavos. Sólo hasta 1545, según Pérez Fernández, el ya obispo comienza a dudar de esta creencia gracias a su encuentro con el esclavo Pedro Carmona y, en 1552, por el conocimiento que adquiere acerca de la forma cómo los africanos son esclavizados. A partir de ese momento entenderá que no son guerras justas sino intereses privados los que rigen el tráfico de esclavos africanos hacia las Indias (Pérez Fernández 1991: 167).

Las dos razones esgrimidas por Pérez Fernández son sugerentes pero, desde nuestro punto de vista, tratan de explicar la representación que Las Casas tiene de los esclavos desde lo que llegará a saber después de ellos y no desde lo que efectivamente sabe y, más importante, de la forma cómo se los representa durante los años en que hace sus diversas sugerencias de introducir esclavos negros en las Indias. A diferencia de Pérez Fernández, consideramos que Las Casas sí sabe acerca de los esclavos negros, al punto de que los considera muy importantes para los proyectos de colonización de Las Indias. Las Casas considera a los esclavos negros un insumo necesario en la colonización de las Indias. En ese punto Las Casas, aunque sea duro

decirlo, es uno de los primeros que entiende la esclavitud en las Indias como forma de explotación que es necesaria para el éxito de la colonización europea y no como castigo aplicado sobre hombres que profesan creencias diferentes. Su defensa de los indios intenta proteger a un grupo particular que considera cristianizable y no niega la esclavitud como práctica necesaria en la colonización de las Indias. Ahora bien, tal vez no debemos hacernos la pregunta por qué Las Casas defiende a los indios pero no a los esclavos negros. Dada la información que tenemos hasta ahora, lo que tal vez deberíamos preguntarnos es por qué Las Casas comienza a defender a los indios de la esclavización en un contexto en el cual las prácticas colonizadoras representan al no-europeo como mano de obra que tiene que ser explotada hasta su agotamiento total. En ello, tal vez nunca podremos ponderar suficientemente lo que significa como irrupción inesperada y decisiva la predicación de Antonio de Montesinos en 1512.

En consecuencia, tenemos registro documentado de que Las Casas sugiere la introducción de esclavos negros a las Indias en ocho ocasiones y en una ocasión pide esclavos para su servicio. No hace estas sugerencias y esta petición porque desconozca cómo viven y/o cómo son capturados. Las Casas pide esclavos porque se los representa como una fuerza laboral necesaria para la colonización de las Indias que se diferencia de los indios y que debe ser comercializada del modo más expedito posible. Ahora bien, para Isacio Pérez Fernández, esta representación comenzará a cambiar a partir de su regreso a las Indias como obispo de Chiapa. A continuación, examinaremos esta afirmación.

4.2 EL REGRESO A INDIAS Y EL ENCUENTRO CON CARMONA (1544-1547)

El regreso de Las Casas a las Indias como obispo de Chiapa en 1544 bien podría ser leído como el relato de una decepción que produce un pronto regreso a España en 1547, para nunca más regresar. Lo único que encontrará Las Casas en este viaje será la persistente resistencia de los encomenderos y las autoridades indianas a la implementación de las Leyes Nuevas. Además, el 30 de octubre de 1545, la Real Provisión de Malinas revoca la sexta parte de la ley 30 que prohibía las encomiendas hereditarias, esto por presión de los encomenderos. Este es otro fuerte revés para la implementación de las Leyes Nuevas. Sin embargo, para lo que nos interesa en este trabajo, este viaje marca para Pérez Fernández el inicio de la transformación de Las Casas en su representación de los esclavos africanos en Las Indias. Durante este viaje, Las Casas se encuentra con el esclavo Pedro Carmona.

En septiembre de 1544, Las Casas llega a Santo Domingo y está allí hasta el 14 diciembre. Se entera de que algunos procuradores de Nueva España están yendo hacia España con el fin de protestar contra las Leyes Nuevas y de que en Perú hay levantamientos contra dichas leyes. Entre el 17 y el 20 de diciembre, mientras se dirige hacia su diócesis, su nave queda en medio de un huracán entre Jamaica y las islas Caimán. Esto provoca que Las Casas sólo pueda llegar a la Ciudad Real de los Llanos de Chiapa hasta el 9 de marzo de 1545. Llega con ocho de su séquito, veintinueve dominicos y tres seglares. El 19 de mayo inicia un viaje hacia Tezulutlán y el 10 de julio prosigue hacia Gracias a Dios (Honduras) que es la capital de la así denominada Audiencia de Los Confines, creada por las Leyes Nuevas. Entre el 21 (¿?) de junio y el 10 de noviembre Las Casas permanece allí. Posiblemente, por estos días tiene su encuentro con el esclavo Pedro Carmona. Sobre este encuentro volveremos enseguida. El propósito de Bartolomé de Las Casas durante su estadía en Gracias a Dios es consagrar al nuevo obispo de

Nicaragua, fray Antonio de Valdivieso, y pedir al presidente que ponga en marcha las Leyes Nuevas. No logra nada en lo que refiere a las Leyes Nuevas y, antes bien, es recibido con insultos cuando regresa el 23 de diciembre a la ciudad real de los Llanos. En esta fecha todavía lleva consigo a su esclavo Juanillo (Pérez Fernández 1981: 692).

Cuando regresa a los Llanos Las Casas encuentra una carta de Francisco Tello de Sandoval en la cual es convocado a la junta de obispos que se va a celebrar en México en junio de 1546. A fines de febrero de 1546, Bartolomé parte para México a la junta de obispos. Llega el 11 de junio para participar en la junta la cual se extenderá hasta noviembre. La junta decide vetar el tema de los esclavos indios y del servicio de los indios por lo cual Las Casas organiza a fines de julio, con licencia del virrey, una Junta religiosa, paralela a la junta de obispos, en la que se tratarán los temas vedados. Esta defensa de los esclavos se enmarca dentro del esfuerzo de Las Casas por hacer que las Leyes Nuevas se cumplan a cabalidad.

Entre el 1 y el 10 de noviembre, Las Casas redacta el Aquí se contienen unos avisos y reglas para los confesores (más conocido como el Confesionario) y nombra confesores para su diócesis. En este texto, Las Casas realiza una dura condena a la esclavización de indios colocándola como el principal pecado que debe ser confesado y reparado por los confesores si quieren recibir la absolución. El 16 de noviembre parte para Oaxaca, llega allí el 1 de diciembre quedando a la espera de la formación de la flota que va para España. Las Casas decide regresar a España considerando que es la mejor forma de forzar la implementación efectiva de las Leyes Nuevas. Luchando por ello pasará el resto de su vida.

Volvamos ahora sobre el encuentro de Las Casas con el esclavo Pedro Carmona.⁴¹ El 22 de agosto de 1547 comienza el expediente de juicio que Carmona inició para obtener su libertad. Según Pérez Fernández (1995: 117-123), Carmona es un esclavo negro ladino que posiblemente comprado en Lisboa. Llega a Las Indias alrededor de 1516, es decir, dentro de las primeras deportaciones, acompañado de su madre y teniendo 13 o 14 años de edad. Su amo es Pedro Almodóvar, vecino de la ciudad de Puerto Rico. Carmona trabaja en las minas y, debido a que su amo le permite tener algunos dineros, puede comprar una negra ladina, Isabel Hernández, con la que se casa alrededor de 1534. En 1541 Almodóvar muere mientras que Carmona trabaja en las minas. Como parte de su testamento, Almodóvar otorga la manumisión a Cardona y a su mujer Isabel al tiempo que le deja un negrillo (posiblemente su hijo), 2 yeguas y 25 pesos de oro de minas. Sin embargo, cuando Carmona regresa para hacer efectiva su herencia, el albacea de ésta, un tal García de Villadiego, esconde el testamento. Carmona entonces regresa a las minas y Villadiego aprovecha su ausencia para vender a la mujer de Carmona, Isabel, a un clérigo que va para La Española. En 1542, Carmona regresa a reclamar a García de Villadiego pero éste, lejos de atender sus reproches, vende a Carmona a un vecino llamado Hernando Alegre quien desea ponerle grillos. Tratando de evitarlos, Carmona regresa a las minas.

En 1543, cuando llega el obispo Rodrigo de Bastidas a Puerto Rico, Carmona va a quejarse a él para pedirle justicia y luego se dirige a la Española, junto con el hijo de Hernando

⁴¹ Dado que dentro de nuestra exposición el caso de Pedro Carmona es más que nada un elemento entre otros que nos ayuda a entender la transformación de Las Casas en su representación de los esclavos negros, seguiremos en nuestra exposición la presentación que hace Isacio Pérez Fernández del caso (1995: 117-123). Un estudio detallado de este caso y sus fuentes, si bien puede ser muy valioso dada la cantidad de información que ofrece sobre la vida de los esclavos en las Indias en la primera mitad del siglo XVI, rebasa en mucho los límites de este trabajo. Este caso está registrado en el Archivo General de indias: ES.41091. AGI/16403.15.423//INDIFERENTE,424, L.21,F.124V-125V

Alegre, Francisco Alegre, para buscar a su mujer Isabel. Sin embargo, Francisco Alegre, por secreta recomendación de su padre, vende a Carmona al mercader Gaspar de Torres ante la posibilidad de perderlo por la vía jurídica.⁴² Hernando Alegre muere al poco tiempo y Carmona queda como esclavo de Gaspar de Torres. Carmona se queja ante el alcalde de La Española, Alonso de Peña, pero éste sentencia que sea devuelto a su dueño. Luego apela ante la Audiencia pero tiene que esperar hasta abril de 1543 cuando el juez de residencia Alonso López de Cerrato llega. Éste, debido al poder que tiene Gaspar de Torres en la isla, sentencia que Carmona continúe como esclavo de este último. Carmona apela de nuevo y le piden que traiga pruebas desde la isla de San Juan. Carmona no puede obtener estas pruebas porque a los pocos días de su apelación Torres le pone grillos y lo manda con su mujer Isabel a Puerto Caballos, Honduras, donde ambos son vendidos de nuevo por Alonso del Castillo, agente de Torres, en 1544.

Carmona continúa quejándose ante el cura y otros quienes le recomiendan que vaya a Gracias a Dios para quejarse ante la Audiencia Real la cual tiene como presidente a Alonso de Maldonado. Carmona llega allí en 1545 y continúa enfrentando todos los recursos que interpone Torres para alargar el pleito. Ante todo esto, Carmona decide abandonar Gracias a Dios e ir a España para presentarse ante el rey (Pérez Fernández 1995: 119).

La pregunta que surge enseguida es cómo es posible para un esclavo hacer este tipo de viaje. La hipótesis de Pérez Fernández es que Carmona tiene contacto con Bartolomé de Las Casas en Gracias a Dios, Honduras, en 1545. Sin embargo, no tiene pruebas explícitas de ello.

⁴² Según Cortés López (1995), Gaspar de Torres es el mayor comerciante de esclavos hacia América entre 1545 y 1550. Ostenta el récord de haber enviado 2317 esclavos y trata de obtener, infructuosamente, el monopolio en el comercio de esclavos africanos una vez que el monopolio de la casa Welser termina (68). Podemos vislumbrar, en consecuencia, la gran dificultad que implica para Pedro Carmona tratar de hacer efectiva su libertad una vez que ha sido vendido a este poderoso mercader.

Lo que sí tiene son datos que testifican que Carmona y Las Casas estuvieron en Gracias a Dios al mismo tiempo. Carmona llega en 1545 a Gracias a Dios y sabemos que Las Casas está allí entre el 21 de julio y el 10 de noviembre de 1545. Posiblemente, en estos meses se da el encuentro entre Las Casas y Carmona y el fraile tiene noticia, por vía de Carmona, de las injusticias que se han cometido contra él. Carmona declara en su expediente que él “asentó con el dicho obispo [Las Casas] para venirse a apelar al Consejo de Indias” (Pérez Fernández 1995: 120). Además, es posible que la flota de Las Casas, procedente de Veracruz, y la flota de Carmona, procedente de Puerto Caballos, se encuentren en La Habana. En su expediente, Carmona afirma que su viaje contó con el apoyo de Las Casas: “en cuya conserva [de Las Casas] yo vine a seguir mi justicia” (Pérez Fernández 1995: 121). En otras palabras, desde La Habana hasta la Terceira de Azores, Carmona y Las Casas viajan probablemente en la misma flota. No sabemos si a partir de allí cada uno sigue su camino o si Las Casas lleva consigo a Carmona a lo largo de su recorrido por Lisboa y luego por Aranda de Duero. Lo que sí sabemos a fines de agosto de 1547 ambos están en dicha ciudad debido a que allí se encuentra el Consejo de Indias. Lo que pide Carmona al Consejo son cuatro cosas: (1) la libertad para él y su esposa, (2) la recuperación del testamento por parte del obispo de San Juan, Monseñor Bastidas, y la reparación de los daños que le han sido causados, (3) provisiones a Juan Cáncer, hombre tenido por cristiano y recto en San Juan de Puerto Rico, para que en ausencia del obispo Bastidas, se encargue del asunto y (4) protección.

Según Carmona, el Capitán Alonso de la Peña, vecino de La española, tratando de contrariar a Las Casas y haciendo uso de falsos testigos informa al licenciado Ronquillo, alcalde la corte, que Carmona es un esclavo fugitivo que debe ser apresado. Ronquillo pone en prisión a Carmona. Sin embargo, éste alega que no puede ser apresado ya que existe un pleito previo acerca de su libertad. Para poder ser liberado, el Consejo le exige una fianza que es preparada

por el procurador de Carmona, Antonio de Beltranza, y presentada al escribano del Consejo Aparicio de Ayardia. El expediente dice:

Presente el Reverendísimo Señor Don Fray Bartolomé de Las Casas, obispo de Chiapa, que es en los reinos de la Nueva España e Indias, dixo que el abonaba e abonó al dicho Antonio de Beltranza para esta dicha fianza; e por ello obligaba e obligó sus bienes temporales que de derecho puede obligar. E ambos otorgaron obligación en la forma e la firmaron de sus nombres. Testigos fueron presentes: fray Luis Cáncer e fray Rodrigo de Adrada e Pedro de Fuentes, criado de Su Señoría Reverendísima e que es al presente en esta corte (Pérez Fernández 1995: 122).

El 15 de septiembre la fianza es reiterada, presentada al Consejo de Indias por Carmona y aceptada por éste. Sin embargo, sólo hasta el 24 de septiembre el Consejo da la orden para que Carmona sea sacado de la cárcel. El 6 de noviembre logra que la causa se mantenga en el Consejo de Indias ya que Ronquillo desea que ésta sea devuelta a La Española. No sabemos que pasa después.

Pérez Fernández considera que el contacto con Carmona y la intervención de Las Casas en el proceso son el primer paso dentro de la toma de conciencia y acción práctica del obispo en los que concierne a los esclavos africanos en América. En esto disiente de la idea de Milhou (1975: 53) según la cual Las Casas sólo llega a adquirir conciencia y posiciones a favor de los esclavos africanos en 1555 dado que aún en ese año todavía apoya un conjunto de peticiones de Baltasar García entre las cuales se encuentra una solicitud de esclavos negros (Pérez Fernández 1995: 115). El argumento de Pérez Fernández contra Milhou es que, si bien Las Casas respalda el conjunto de las peticiones, no es claro que tenga claridad sobre todas y cada una de las cosas que está solicitando. Tampoco está de acuerdo con la idea de que Las Casas adquiere conciencia

del asunto de la esclavitud africana en América hasta 1552, fecha en la que se publica la primera década de Barros (que ha sido publicada el 28 de junio de ese año). El argumento principal que esgrime Pérez Fernández es que Las Casas apoya a Carmona en su viaje a España para pedir justicia y colabora en el pago de su fianza cuando éste es apresado (Pérez Fernández 1995: 121-122). En consecuencia, según Pérez Fernández, hay en Las Casas un primer tipo de acción a favor de un esclavo negro, lo cual nos permite pensar que comienza a darse en él una transformación en la representación que tiene los esclavos.

Ahora bien, no obstante lo interesante que es el caso de Pedro Carmona como memoria de una muy temprana lucha de un esclavo negro por su libertad, existe un punto que hace difícil de sostener la idea según la cual podemos convertir esa historia y, particularmente, las intervenciones de Las Casas documentadas en ella, en una prueba de una transformación en la representación que tiene el obispo de Chiapa de los esclavos negros. En primer lugar, no tenemos ningún documento en el cual Las Casas hable de este asunto. Esto es particularmente extraño en alguien quien, como Las Casas, se caracteriza por denunciar explícitamente lo que considera injusto, proponer abiertamente remedios para ello y dejar registro escrito de su intervención. En el caso de Carmona, todo lo que tenemos son unas cuantas alusiones a Las Casas hechas por el mismo Carmona en su expediente. Esto no quiere decir que Carmona esté mintiendo. No podemos olvidar que el expediente es un documento legal y que Las Casas paga una fianza para permitir la salida de Carmona de la cárcel. Lo que indica el silencio de Las Casas es que probablemente su apoyo a la causa de Cardona expresa más un respaldo a una persona particular que ha sido tratada injustamente que una impugnación de su creencia según la cual los esclavos negros son una fuerza laboral necesaria para la colonización. Desde la Edad Media, la manumisión otorgada por el amo es considerada como una posibilidad legítima de liberación del

esclavo sin que ello implique en lo más mínimo una reconsideración del sistema esclavista (Siete Partidas Partida IV, Título XXII, Ley I: 121-122). Las Casas puede apoyar a Carmona sin que ello signifique un cuestionamiento a la introducción de esclavos negros en las Indias.

Sin embargo, hay un punto en el cual la historia de Carmona es interesante para nuestra investigación. La intervención de Las Casas en ella marca el comienzo de un proceso en el cual el obispo comienza a adquirir conocimiento acerca de la forma como los africanos son esclavizados. El caso de Pedro Carmona es la puerta de entrada para que Las Casas comience a explorar la esclavitud negra en las Indias, no todavía la esclavitud africana. Si bien Las Casas no habla de Carmona y parece muy apresurado decir que su encuentro con este esclavo produce una transformación en su previa representación de los esclavos, podemos reconocer que a partir de este momento encontraremos en Las Casas un interés por la esclavitud que hasta ahora no había aparecido. Ahora bien, este interés estará mediado por la intensificación a partir de 1547 de las polémicas que Las Casas entabla con respecto a la esclavitud de los indios y, en particular, la exploración que hace Las Casas de las categorías ‘infiel’ y ‘bárbaro’ en algunos de los textos que escribe en ese momento. Eso es lo que expondremos a continuación.

4.3 LA INTENSIFICACIÓN DE LAS POLÉMICAS CON RESPECTO A LA ESCLAVITUD INDÍGENA Y EL NUEVO CONCEPTO DE INFIEL (1547-1550)

A mediados de marzo de 1547, Las Casas parte de Veracruz hacia España pasando por Lisboa. Las razones de este pronto regreso a Europa son, según Pérez Fernández, el fracaso en la implementación de la Leyes Nuevas (confrontadas por los colonos y/o simplemente no aplicadas), la necesidad de comunicar al príncipe esta situación y, posiblemente, su encuentro

con Pedro Carmona. Sin embargo, tal como lo acabamos de disutir, es muy improbable pensar que Las Casas haya cambiado en ese momento su representación de los esclavos negros como mano de obra necesaria en la colonización de las Indias.

El obispo llega a mediados de junio a Aranda de Duero e informa al Consejo de Indias sobre la situación en la Audiencia de Confines y, como consecuencia de sus informes, el presidente es destituido y reemplazado por Alonso López de Cerrato, quien es nombrado a dedo por el mismo Las Casas. En Aranda de Duero, Las Casas también se entera de las gestiones realizadas por los encomenderos para impedir la puesta en práctica de las Leyes Nuevas. Se entera de que el 30 de octubre de 1545, por presión de los encomenderos, la Real Provisión de Malinas ha revocado la sexta parte de la ley 30 que prohibía las encomiendas hereditarias. Además, Las Casas adquiere conocimiento de que Juan Ginés de Sepúlveda ha redactado su Democrates Secundus. Este texto está respaldado por los encomenderos. En dicho texto Sepúlveda aplica a las guerras de la conquista de las Indias lo que ha escrito en 1535 con respecto a las guerras contra los turcos y los moros en su Democrates (primus). Las Casas se entera de que Sepúlveda está buscando obtener licencia para imprimirlo. El obispo se opone frontalmente a la publicación de ese texto, no obstante la fama que tiene Sepúlveda como cronista y escritor de diálogos humanistas. De hecho, impide que se otorgue la licencia para su impresión.⁴³

Las Casas se dedica durante el otoño de 1547 a pensar asuntos relacionados con la evangelización de la Verapaz y a introducir algunos ajustes a las reglas 5ª y 8ª de su Confesionario. En febrero de 1548, anticipando algunos de los ataques que puede recibir, Las

⁴³ Sólo hasta 1892 hay una edición de este texto la cual es realizada por Marcelino Menéndez Pelayo.

Casas entrega el manuscrito de su Confesionario a Carranza y a dos profesores del colegio de Valladolid para que lo juzguen y ellos lo aprueban. En marzo, llega a Alcalá y entrega el manuscrito de su Confesionario a otro maestro de teología. Lo mismo hace en Salamanca, donde entrega el manuscrito a otros profesores de teología para que lo aprueben y éstos lo aprueban sin mayor discusión. En contraste con la aprobación que tiene su libro, el libro de Sepúlveda es reprobado tanto en Alcalá como en Salamanca. En julio, Las Casas regresa a Valladolid y, tal como se lo temía, es acusado de “alta traición” y “herejía” por Sepúlveda sobre la base de la regla 7 de su libro del Confesionario. Según dicha regla, no sólo los conquistadores sino también los pobladores que hayan tenido repartimento de Indios, “si estuvieren en artículo de muerte”, deben restituir todos los bienes a los indios que han esclavizado y, si estos indios esclavizados no están vivos, la restitución debe ser hecha a los herederos de ellos (Las Casas Confesionario 239). Los contradictores de Las Casas ven en ello una impugnación al señorío de los reyes de Castilla sobre las Indias. Debido a esta acusación, Las Casas se tiene que defender ante el Consejo Real de Castilla, luego ante el Consejo Real de Indias y, posteriormente, ante el emperador mismo recibiendo en los dos primeros casos reconvenciones, haciendo defensas de sí mismo y redactando para el emperador un documento en el que reelabora la regla 7 de su Confesionario. En consecuencia, entre octubre y noviembre de 1547, Las Casas redacta su texto Treinta proposiciones muy jurídicas donde reitera su posición afirmando que:

sin perjuicio del título y señorío soberano y real que a los reyes de Castilla sobre aquel orbe de las Indias pertenece, todo lo que en las Indias se ha hecho, así en lo de las injustas y tiránicas conquistas como en lo de los repartimientos y contiendas ha sido nulo, ninguno y de ningún valor ni fuerza de derecho, por haberlo hecho todo tiranos puros, sin causa justa ni razón ni auctoridad de su príncipe y rey natural (Las Casas, Treinta proposiciones 249).

Como consecuencia de toda esta discusión, el Consejo de Indias promulga el 28 de noviembre de 1548 una Real Cédula mandando a recoger los manuscritos del Confesionario que corrían por las audiencias de Nueva España, Nueva Galicia y Los Confines. Por su parte, el Consejo General de la Inquisición entrega el texto a varios juristas que lo enjuician pero sin que el asunto pase a instancias ulteriores.

En noviembre de 1549, Las Casas redacta el Tractatus comprobatorius imperio soberani (texto que no se conoce). Posteriormente, este texto es traducido parcialmente bajo el título Tratado comprobatorio del imperio soberano. En esta obra, Las Casas explora de nuevo la regla 7 de su “Confesionario” con el fin de establecer la legitimidad de la presencia de Castilla en las Indias. En el corolario con el que comienza el Tratado comprobatorio, Las Casas afirma:

Lícita e justamente pudo la Sede Apostólica y romano Pontífice repartir e dividir entre los reyes cristianos, que para ello le plugo elegir, la parte del mundo que poseen los infieles, o donando o concediendo o cometiendo a cada uno de los reinos e provincias, que bien visto le fue, puesto que diferentemente según la diversidad de los infieles (438).

El vocabulario de Las Casas en este texto adquiere un alcance universal. Para él, el Papa está legitimado para repartir el mundo infiel entre los reyes cristianos para que éstos lo hagan cristiano. Los argumentos en los que sostiene esta posición son tres: en primer lugar, el oficio y obligación que tiene el romano Pontífice de traer a todos los infieles al evangelio por medio de predicadores idóneos (438-439); en segundo lugar, el poder que tiene la Sede Apostólica de tomar los “lícitos y cristianos medios” para llevar a cabo dicha evangelización (439-440); y, en tercer lugar, el derecho, poder y jurisdicción que tiene el romano Pontífice de conceder a particulares ciertas cosas para el bien y utilidad del pueblo o del reino (440). El poder del romano

Pontífice está ligado al hecho de que, en aras de la evangelización de los infieles, él puede disponer de todo lo necesario para que dicha evangelización sea posible.

La sede Apostólica e romano Pontífice, como rey e príncipe universal en el mundo, tiene poder, derecho e jurisdicción sobre todos los infieles e sobre sus reinos, cuanto fuere necesaria y conveniente a la predicación de la fe, dilatación y ampliación de la universal Iglesia y culto divino, y conversión dellos, y los dichos actos de descubrir las tierras y cognocer los reinos y tener noticia de las gentes, disponer los medios, quitar los impedimentos (que los reyes solos pueden hacer), son necesarios; e así la dicha división y concesión es necesaria para esto (440).

Para Bartolomé de Las Casas, ejemplos de este poder, derecho y jurisdicción son, en primer lugar, la donación del reino de Jerusalén a Carlo Magno, en segundo lugar, la división de África entre los reyes de Castilla y Portugal, en tercer lugar, la concesión de la India a Portugal y, en cuarto lugar, las Indias a Castilla y León (442).

Ahora bien, dentro de esta visión universalista, Las Casas introduce un nuevo elemento cuando afirma que existen diversas clases de infieles y que ello determina el tipo de donación que hace el Papa a cada reino cristiano para que cristianice. Un tipo de infieles son los que habitan Hierusalem y África:

Pero hay mucha diferencia entre aquestas donaciones, por lo qual dejimos, en el corolario, deferentemente según la diversidad de infieles. Y es ésta: que las donaciones del reino de Hierusalem y de los de África y los semejantes, usurpados y detenidos tiránicamente por los infieles, cuales son los moros e turcos, hostes públicos y enemigos, manifiestos perseguidores nuestros y de nuestra católica fe, cuando de aquellos reinos faltase dueño, y, del legítimo señor, sucesor, pertenece a la Sede Apostólica de derecho divino e por auctoridad de su presidencia universal y apostolado e la jurisdicción que en el mundo alcanza, proveer, a los tales reinos, de

príncipe y rey cristiano, y éste en favor de la fe e religión cristiana y culto divino (442 el subrayado es nuestro).

Las Casas considera que los reinos de Hierusalem y de África han sido concedidos a los reyes de Castilla y de Portugal para ser recuperados de los infieles moros y turcos quienes los han usurpado a los cristianos y que, por ello, es lícito hacer uso de la guerra y del sometimiento a servidumbre con el propósito de recuperar esos reinos. Para Las Casas África designa en este momento el norte de lo que ahora conocemos como el continente africano, poblado principalmente por musulmanes. Sin embargo, Las Casas considera que no es lícito declarar la guerra a todo infiel, algunos de los cuales no han usurpado cosa alguna a los cristianos y, por ello, no puede hacerse guerra legítima a ellos.

Muy diferente es de las dichas [donaciones y concesiones hechas contra los moros e infieles que han usurpado tierras] es la donación y concesión, y la razón de ella, que hizo e hiciere a los reyes cristianos, la Sede Apostólica, de los reinos e tierras que tienen y poseen los infieles, que nunca la fe rescibieron ni oyeron, ni, si eran cristianos en el mundo, supieron ni creyeron, como clara parece la razón de la diferencia (445).

Las razones que hacen diferente estas donaciones a las anteriores son cuatro: en primer lugar, esto infieles no están en tierras o reinos que hayan usurpados a los cristianos; en segundo lugar, no han hecho daño ni injuria a los cristianos; en tercer lugar, no son enemigos de la fe católica; finalmente, no ensucian o contaminan con sus vicios las tierras cristianas sino sólo las suyas. En estos argumentos se nota persistentemente la consideración que hace Las Casas de la indefensión de la segunda clase de infieles. Ellos no son una amenaza para el mundo cristiano y, por ello mismo, ellos pueden ser incluidos dentro del mundo cristiano de una manera pacífica, no obstante sus conductas abyectas.

Y para esto no son menester violencias ni guerras, sino paz y amor, mansedumbre, vida cristiana y caridad; la entrada pacífica y combide a nos creer y a recibirnos con paz; la gobernación temporal, que en ellos se asentare, real y natural, sin perjuicio ni daño de sus personas, bienes y libertad, toda ordenada principalmente para su provecho y utilidad, como de personas libres, que solo se nos encomiendan para las convertir e salvar. Y así parece la diferencia, que en estas donaciones hay (445-446).

La razón que subyace a esta posición a favor de una evangelización pacífica es que, en sus propias palabras,

a los infieles pertenecelles de derecho natural todos los estados e dignidades e jurisdicciones reales en su reinos e provincias de derecho e ley natural, como a los cristianos, e cerca desto ninguna diferencia se puede asignar (...) La prueba desto es porque, sin diferencia, infieles o fieles son animales racionales, y por consiguiente competelles y serles cosa natural vivir en compañía de otros, y tener ayuntamientos, reinos, lugares y ciudades, y por consiguiente tener gobernadores y reyes, y competerles tenellos, y los que lo son pertenecelles de ley e derecho natural. La razón y prueba es porque el derecho natural es común a todos los hombres del mundo, y entre todas las gentes poco más o menos siempre se hallará (454).

Ahora bien, la pregunta que surge inmediatamente es cómo concilia Las Casas su reconocimiento de la presencia de la razón natural en todos los hombres, incluidos todos los que él denomina infieles, con la necesidad de una evangelización promovida por el romano Pontífice con la ayuda de los príncipes cristianos. En otras palabras, Las Casas reconoce la igualdad de todos los hombres en términos de razón natural pero, al mismo tiempo, supone la primacía del cristianismo como mensaje religioso que tiene que ser expandido. ¿Cómo puede mantener esta dicotomía sin que considere que sea un conflicto? La respuesta parece estar en un criterio: la

superioridad de las costumbres practicadas por los cristianos. Este criterio funciona del siguiente modo:

la influencia exterior, como cabeza, por la gobernación justa temporal, reformando y ordenando tantas gentes y tantos pueblos, y tan amplísimos y extendidos reinos y costumbres, quitando poco a poco las horrruras e defectos de sus policías, que necesariamente se siguen y resultan, como en todas las otras naciones del mundo de la infidelidad, e fundando, asentando y arraigando la limpia, justa y legítima manera de vivir, que trae consigo la fe y la cristiandad (471).

Así, el reconocimiento de humanidad en Las Casas no expresa una inclusión de todo ser humano dentro de una categoría formal o abstracta sino el sometimiento del infiel a dos criterios de juicio establecidos y aplicados por el cristiano: la guerra justa y la superioridad de las costumbres cristianas. Estos dos criterios permiten distinguir dos tipos de infieles: de un lado, los turcos y los moros y, de otro lado, los infieles del Nuevo Mundo. Las Casas considera que la nueva gentilidad que ha sido conocida en Indias no se ajusta a la gentilidad conformada por los infieles moros y turcos sino a una gentilidad que tiene que ser evangelizada de un modo pacífico.

El punto que vale la pena resaltar por ahora es que, aunque Las Casas introduce una decisiva distinción entre dos tipos de gentilidad, una a la que los príncipes cristianos pueden hacer la guerra y someter a servidumbre y otra a la cual no es aceptable hacer esto, todavía mantiene en el Tratado comprobatorio la idea según la cual África y sus habitantes pertenecen al primer tipo de gentilidad. Esto es explicable porque, como lo hemos dicho más arriba, para él África significa la parte norte del continente africano la cual había sido conquistada por el Islam durante gran parte del medioevo. Sin embargo, es interesante notar que esta discusión le está permitiendo a Las Casas comenzar a expandir el uso del concepto ‘infiel pacífico’ más allá de la

circunscripción particular que había hecho hasta ahora de este concepto al caso de los habitantes de las Indias.

Durante 1549, junto con trabajo de intensa escritura doctrinal, Las Casas sigue impulsando la aplicación de las Leyes Nuevas de 1542. En particular, Las Casas está interesado en que la ley 21, que prohíbe la esclavización de indios, se cumpla. Según Isacio Pérez Fernández, debido a la presión del obispo de Chiapa, la Corona Española promulga varias directrices con respecto a la conquista y al tratamiento de los nativos americanos.⁴⁴ Todas estas

⁴⁴ En primer lugar, el 20 de febrero de 1548 el Consejo de indias promulga una Real Cédula en la que se ordena la libertad de las mujeres y niños menores de 14 años. Esto ya había sido promulgado en las Leyes de Burgos de 1512. En segundo lugar, el 16 de mayo de 1548 se promulga una Real Provisión dirigida a la Audiencia de la Nueva España con el fin de que se de la libertad, sin ninguna apelación o suplicación, a los esclavos hechos por Cortés (según Pérez Fernández, la figura de la apelación y la suplicación era utilizada por los esclavizadores como una forma de reconocimiento del mandato que se les hacía sin que ello implicara su cumplimiento hasta que la apelación no fuera negada por el rey (Pérez Fernández 1995: 99). En tercer lugar, el 20 de octubre se promulga una Real Cédula dirigida a la nueva España en la que se ordena la libertad de las mujeres y los niños menores de 14 años. Se trata de otra reiteración de las Leyes de Burgos de 1512. En cuarto lugar, el 7 de febrero de 1549 Maximiliano y la reina promulgan una Real Provisión que prohíbe echar indios a las minas. En quinto lugar, el 22 de febrero de 1549 se promulga una Real Cédula dirigida a Don Antonio de Mendoza, de Valladolid, que manda que no haya servicios personales y una Real Provisión dirigida a la Audiencia de Los Reyes, de Valladolid, que manda que no haya servicio personal de los indios. En sexto lugar, el 22 de mayo de 1549 se promulga una Real Cédula dirigida al presidente y los oidores de la Audiencia del Perú, de Valladolid, que ordena que los descubrimientos se hagan ateniéndose a lo ordenado en las Leyes Nuevas de 1542 y que “lo guarde Pedro de Valdivia en su ida a Chile”. En séptimo lugar, el 1 de junio de 1549 se promulga una Real Cédula a la Audiencia de la Nueva España que manda que no se carguen indios. En octavo lugar, el Consejo de Indias eleva una consulta al Emperador el 3 de julio de 1549 para que se suspendan los permisos de conquistas y “se celebre una junta que aclare el asunto sobre las mismas”, según la consulta “convendrá, si vuestra majestad fuese servido, mandase juntar letrados, teólogos y juristas con las personas que fuese servido que trataran y platicasen sobre la manera cómo se hiciesen estas conquistas, porque justamente y con seguridad de conciencia se hiciesen”. Aunque la petición es promovida por Soto, según Isacio Pérez Fernández, a la base de ella se encuentra el trabajo de Las Casas (Pérez Fernández 1995: 102). En noveno lugar, el 31 de diciembre de 1549 se promulga una Real Provisión, de Valladolid, que prohíbe las entradas y los rancheos bajo pena de muerte. En décimo lugar, el 16 de abril se promulga una Real Provisión dirigida a la Audiencia del Perú, en la cual se prohíben las conquistas y los

legislaciones intentan combatir las esclavizaciones de indios y las formas disimuladas de ella y las estrategias utilizadas por los conquistadores. Lo llamativo de todas estas legislaciones es que en ninguna de ellas aparece la esclavitud africana en América como un problema. La sofisticada legislación que intenta enfrentar todas las pretendidas justificaciones de los conquistadores para la esclavización de los indios, contrasta con la legislación que, como hemos visto en el capítulo anterior, intenta mantener un control sobre las poblaciones negras esclavizadas en las Indias.

Por esta misma época, Las Casas redacta su Tratado sobre los indios que se han hecho esclavos. El argumento principal de este tratado es que “todos los indios que se han hecho esclavos en las Indias del mar Océano, desde que se descubrieron hasta hoy, han sido

descubrimientos que se están haciendo; esta provisión se mantendrá vigente hasta que Felipe II suba la trono en 1556. En decimoprimer lugar, el 16 de abril de 1550, como respuesta a la consulta elevada el 3 de julio de 1549, se promulga una Instrucción a Luis de Velasco, virrey de la Nueva España, en la cual se le exige que cumpla y haga cumplir las Leyes Nuevas en todo lo que en ellas se mantiene vigente, particularmente, la prohibición del traslado de indios en forma alguna, considerada como una ley que no ha sido revocada ni se ha considerado revocar, además, se promulga una Real Cédula en la que se suspenden “so pena de muerte” las licencias de conquista dadas al Perú años atrás. En decimosegundo lugar, el 24 de abril de 1550 se promulga una Real Cédula a la Audiencia de los Reyes de Valladolid para que informe si es conveniente que los encomenderos entren en sus pueblos y, de acuerdo con el resultado de la deliberación, se ponga en práctica esta norma. En decimotercer lugar, el 6 de mayo de 1550 se promulga una Real Provisión a la Nueva España, de Valladolid, para que se informen sobre los agravios cometidos por los encomenderos calpixques y, se castiguen y avisen estos males. En decimocuarto lugar, el 7 de julio de 1550 se promulga una Real Cédula a la Nueva España en la que se manda que se liberen a los indios esclavos en la guerra de Jalisco y otras Reales Cédula en las cuales se convoca a 15 vocales designados para formar el tribunal de “la Junta sobre las conquistas” para que estén en Valladolid el viernes 15 de agosto, fiesta de la Asunción. En decimoquinto lugar, el primero de marzo de este año, se promulga una Cédula al virrey del Perú en la que manda que se supriman los repartimientos de los virreyes, gobernadores, oficiales, prelados, monasterios, hospitales y casas religiosas. En decimosexto lugar, el 21 de marzo de 1551 se promulga una Real Provisión dirigida a Sancho de Clavijo, gobernador de Panamá, para que ponga en libertad a todos los indios encomendados como esclavos, sin apelación ni súplica. En decimoséptimo lugar, el 19 de noviembre de 1551 se promulga una Real Cédula, de Madrid, que “manda que se haga una nueva tasación de tributos y se intente quitar el servicio personal” (Pérez Fernández 1995: 99-102).

injustamente hechos esclavos, y los españoles que poseen a los que hoy son vivos, por la mayor parte, con mala consciencia, aunque sea de los que hobieron de los indios” (258). Para organizar su argumento, Las Casas utiliza gran parte de los argumentos medievales acerca de la guerra justa. Este tratado es el texto en el cual más detenidamente Las Casas presenta y desarrolla los argumentos en contra de la esclavización indígena.

Su exposición intenta demostrar que, en primer lugar, todas las esclavizaciones llevadas a cabo por los españoles en Indias no han sido fruto de guerras justas sino de agresiones y engaños realizados sin la autorización del príncipe (258-265), en segundo lugar, los españoles que tienen indios como esclavos los tienen con mala consciencia, es decir, a sabiendas o con fuertes indicios acerca de la ilegitimidad la forma cómo han sido esclavizados por otros españoles (265) y, en tercer lugar, los españoles que han recibido esclavos de los indios también los tienen con mala consciencia dado que la esclavitud practicada por los indígenas es fruto de injusticias propias de infieles que no tienen conocimiento de Dios (265-267). A partir de la demostración de estas tres afirmaciones, Las Casas saca como consecuencia que todos los indios deben ser liberados (279-281), los obispos deben insistir en dicha liberación (281-289) y, reiterando la posición esgrimida en el Confesionario, los religiosos deben absolver a todos aquellos que tienen indios como esclavos sólo después de que los hayan liberado (289-290). Ahora bien, llama la atención en este texto que, no obstante la claridad y la radicalidad con la que Las Casas presenta sus argumentos en contra de la esclavización indígena, no hay un solo pasaje en el que encontremos una extensión de estos argumentos hacia los esclavos negros o africanos. Podría argumentarse que Las Casas desea mantenerse concentrado el tema de la esclavización indígena y que, además, introducir el tema de la esclavización de africanos podría traer más problemas que ventajas para su argumento dado los contradictores adicionales que produciría introducir un tema como este,

más en un momento en el cual la conquista de Indias está exigiendo cada vez más mano de obra.

Sin embargo, atendiendo a lo que dice de África en su Tratado comprobatorio, creemos que se puede defender la hipótesis según la cual aún en este momento Las Casas considera que la esclavización llevada a cabo en África se hace en el marco de la guerra justa y, más aún, es necesaria si se quiere pensar una alternativa para el problema de la esclavización indígena. Además, esto nos permite reiterar, en contra de lo que defiende Pérez Fernández, que el respaldo que Las Casas da a la causa del esclavo Pedro Carmona no es expresión de una transformación significativa en su representación de los esclavos negros sino un apoyo a un caso de manumisión contemplado dentro de la legislación sobre esclavitud aceptada en ese momento.

4.4 LA POLÉMICA CON SEPÚLVEDA Y LA REDEFINICIÓN DEL BÁRBARO (1550-1552)

En el año 1550, comienza a gestarse la polémica intelectual más conocida sostenida por Las Casas durante su vida. Dentro de nuestra exposición, la referencia a esta polémica es necesaria porque ella implica una elaboración del concepto bárbaro en Las Casas que será decisiva en su posterior acercamiento al problema de la esclavitud en África. El primero de mayo de 1550, se imprime en Roma la Apología pro libro de iustis belli causis (apud indos) de Sepúlveda, que es un resumen del Democrates secundus. A mediados de mayo, Las Casas se entera de la publicación de la Apología de Sepúlveda, pide la retirada de los ejemplares que puedan llegar a España y redacta su Apología contra los adversarios de los indios (una obra en castellano de la que no tenemos versión disponible en la actualidad).

A mediados de agosto, Las Casas renuncia a su obispado en Chiapas y deviene “obispo en la corte”. Su edad (66 años) y algunas dolencias hacen inviable la idea de volver a realizar un tortuoso viaje a las Indias una vez más. Las Casas se concentra entonces en su participación en las sesiones de la Junta de Valladolid que van desde mediados de agosto hasta mediados de septiembre.⁴⁵

En su muy conocido comentario sobre la disputa entre Las Casas y Sepúlveda, Lewis Hanke afirma:

Sepúlveda declared that the Indians, being rude persons of limited understanding, ought to serve the Spaniards, and applied to the Indians Aristotle's theory that, since some beings are inferior by nature, it is only just and natural that prudent and wise men have dominion over them for their own welfare as well as for the service of their superiors. If the Indians failed to recognize this relationship and resisted the Spaniards, just war could be waged against them and their persons and property would pass to the conquerors (1949: 122).

Si revisamos algunos textos de Sepúlveda, en particular su Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios o sus argumentos en la disputa que sostiene con Las Casas, podemos decir que la afirmación de Hanke es acertada y recoge de manera precisa los argumentos básicos de Sepúlveda con base en los cuales quiere justificar la guerra contra los nativos americanos. Ahora bien, tratando de precisar el argumento de Hanke, quisiésemos proponer que lo específicamente aristotélico del argumento de Sepúlveda a favor de la guerra contra los indios se halla en su intento de identificación de éstos con los bárbaros que Aristóteles

⁴⁵ Se organizan seis sesiones. Sepúlveda habla en la primera sesión y Las Casas habla las cinco sesiones restantes. Las sesiones son los sábados 16, 23 y 30 de agosto y los sábados 6, 13 y 20 de septiembre. Fray Domingo de Soto hace un Sumario de lo dicho por los informantes. Sobre la base de este sumario, Sepúlveda extrae doce Objeciones. Sobre la base del Sumario y de las Objeciones de Sepúlveda, Las Casas redacta doce Réplicas.

introduce en su argumento y de los españoles con aquellos que Aristóteles describe como superiores por naturaleza. Esta identificación, de un lado, representa a los indios como inferiores por naturaleza y susceptibles de ser esclavizados por aquellos que son considerados por Sepúlveda como superiores, a saber, los españoles. De otro lado, esta identificación legitima la guerra en caso de que ellos se resistan a ser sometidos al señorío de los españoles. Lo interesante del asunto es la forma cómo Sepúlveda lleva a cabo esta identificación y hasta qué punto Las Casas logra o no proponer un argumento contra esa identificación. Nuestra hipótesis es que Las Casas demostrará que Sepúlveda no ha entendido todos los matices que sobre los bárbaros hay en los textos de Aristóteles y sus intérpretes (especialmente Santo Tomás) y, en consecuencia, su identificación de los indios como bárbaros a los que hay que hacerles la guerra y de los españoles como civilizados que tienen todo el derecho a declararla es ligera e inconsistente.

En lo que sigue, en primer lugar, reconstruiremos el argumento de Sepúlveda tal como se presenta en la polémica que sostiene con Las Casas en 1551 y, en segundo lugar, expondremos cuáles son los argumentos que Bartolomé de Las Casas contrapone a Sepúlveda. El punto clave de esta polémica es la redefinición de la categoría de bárbaro que Las Casas propone en ella. Esta reconceptualización del concepto bárbaro, junto con la que ha realizado del concepto infiel en sus escritos del final de la década de 1540, será el marco dentro del cual Las Casas proponga una nueva interpretación de las crónicas portuguesas y, en particular, una nueva representación de los africanos y su esclavización.

4.4.1 Buscando un bárbaro para esclavizar

En primer lugar, el argumento aristotélico de Sepúlveda aparece en cuatro ocasiones dentro de la polémica. Aparece dos veces en la presentación que hace Soto del debate y que sirve como

preámbulo a las réplicas que hace Sepúlveda a las críticas y contra-objeciones de Las Casas. Aparece por tercera vez en las objeciones que hace Sepúlveda a las consideraciones de Las Casas y, por cuarta vez, en las objeciones que Las Casas escribe como respuesta a las objeciones de Sepúlveda.

Según la exposición de Soto, uno de los argumentos que esgrime Sepúlveda (de hecho, el segundo) para justificar la guerra contra los indios es que por “la rudeza de sus ingenios, son gente servil y bárbara, y por ende obligada a servir a los de ingenio más elegante, como son los españoles” (“Disputa...” 231). Más adelante, justo antes de la presentación que hace de la respuesta de Las Casas a ese argumento, Soto escribe: “resta responder a la razón de Sepúlveda 2ª, que se fundaba en la barbaridad de aquella gente, por la cual dicen ser de su naturaleza siervos y obligados por ende a ser nuestros súbditos” (281). En tercer lugar, la posición de Sepúlveda aparece expuesta por él mismo en la objeción octava que él propone a las consideraciones de Las Casas. Allí, atacando la observación de Las Casas según la cual los indios no son bárbaros dado que tienen ciudades y policía, Sepúlveda arguye:

Bárbaros se entiende (como dice Sancto Tomás 1 Politicorum lectione prima) los que no viven conforme a la razón natural y tienen costumbres malas públicamente aprobadas entre ellos; ora esto les venga por falta de la religión, donde los hombres se crían brutales, ora por las malas costumbres y la falta de buena doctrina y castigo. Pues ser estos hombres de poca capacidad y depravas costumbres, pruébase por lo dicho de casi todos los que de allá vienen, y principalmente por la Historia general, libro 3, capítulo 6, scripta dellos por cronista grave y

diligente en inquirir las cosas, y que ha estado en las Islas y Tierra Firme muchos años (“Disputa...”: 311-313)⁴⁶.

Finalmente, la posición de Sepúlveda parece mencionada por Las Casas del siguiente modo: “A lo que repite de bárbaros, lo que repetir al doctor no convenía, porque ni entiende a Sancto Tomás y disimula con la doctrina de Aristóteles en su doctrina” (375).

El argumento básico de Sepúlveda consiste en aplicar a los indígenas la categoría aristotélica de bárbaro con el fin de justificar tanto su esclavización como la guerra contra ellos si se resisten a ser esclavizados. Ahora bien, como hemos dicho al inicio de esta sección, lo interesante del asunto radica en establecer cuál es el significado que tiene para Sepúlveda la categoría bárbaro aplicada a los indígenas. Siguiendo la transformación de esa categoría en Sepúlveda, podremos arriesgar una respuesta acerca de la manera como él asume y hace uso de Aristóteles dentro de sus argumentos. Para perseguir este asunto, tal vez el texto más significativo es el Demócrates segundo. En dicho texto, Sepúlveda argumenta que la tercera causa de la guerra justa, después de repeler la fuerza por la fuerza (primera causa) y recobrar las cosas injustamente arrebatadas (segunda causa), es “el someter con las armas, si por otro camino no es posible, a aquellos que por condición natural deben obedecer a otros y rehúsan su imperio. Los filósofos más grandes declaran que esta guerra es justa por ley de naturaleza” (289).

Ahora bien, cuando Sepúlveda caracteriza a aquellos que por naturaleza mandan y a aquellos que por naturaleza están sometidos, utiliza como criterio de su distinción la diferencia en dos aspectos: el entendimiento y las costumbres. En este sentido, afirma que “los filósofos

⁴⁶ Sepúlveda parece estar haciendo referencia a la Historia general y natural de las indias, islas y tierra firme del mar Océano de Gonzalo Fernández de Oviedo. Llama la atención el modo como Sepúlveda focaliza su lectura en las descalificaciones de los indígenas dejando de lado otros aspectos del texto que llaman la atención sobre las intrigas entre los españoles y la explotación a la que son sometidos los indígenas.

llaman servidumbre a la torpeza de entendimiento y a las costumbres inhumanas y bárbaras” (291). Luego, extendiendo el argumento a todo tipo de situaciones, afirma que esta relación por la cual lo superior subordina a lo inferior está a la base de todas las relaciones en la naturaleza, esto es, de los hombres con los animales y aún del alma con respecto al cuerpo. Todo esto le permite enfatizar su argumento según el cual “los que exceden a los demás en prudencia e ingenio, aunque no en fuerzas corporales, estos son, por naturaleza, los señores; por el contrario, los tardíos y perezosos de entendimiento, aunque tengan fuerzas corporales para cumplir todas las obligaciones necesarias, son por naturaleza siervos, y es justo y ágil que lo sean, y aun lo vemos sancionado por la ley divina misma” (293). Lo que le interesará persistentemente a Sepúlveda será reconocer el vínculo que hay entre señorío e ingenio superior y cómo este vínculo legitima la existencia de la guerra justa. Pocos renglones después del párrafo que hemos citado, Sepúlveda citará directamente a Aristóteles para sostener su argumento:

Parece que la guerra nace en cierto modo de la naturaleza, puesto que una parte de ella es el arte de la caza, del cual conviene usar no solamente contra las bestias, sino también contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, rehúsan la servidumbre: tal guerra es justa por naturaleza (293)⁴⁷.

Esta cita de Aristóteles, con la que Sepúlveda conecta el problema de la servidumbre natural con el de la guerra, está en la Política (1256b20-25). Esta cita está fuera de la reflexión que explícitamente hace Aristóteles sobre la esclavitud en ese libro (Libro I, Capítulo II, 1253b1-

⁴⁷ En su versión inglesa, el pasaje de Aristóteles dice así: “Now if nature makes nothing incomplete, and nothing in vane, the inference must be that she was made all animals for the sake of man. An so, in one point of view, the art of war is a natural art of acquisition, for the art of acquisition includes hunting, an art which we ought practice against wild beast, and against men who, though intended by nature to be governed, will not submit; for war of such natural kind is naturally just” (1256b20-25). Aristotle. “Politics” (1941).

1255b40). Se halla en la siguiente sección en la cual Aristóteles identifica y caracteriza los medios naturales de adquisición de la propiedad (1256a1-1256b39). Estos medios anteceden al cambio y al comercio, los cuales son considerados por él como derivados y, en cierto sentido, parasitarios con respecto al primer modo de adquisición. En dicha sección, Aristóteles hace de los modos de adquisición a la vez modos de existencia. En consecuencia, de acuerdo al modo predominante de adquisición de los bienes, existen cuatro modos de existencia: nómada, agricultor, bandolero, pescador y cazador (1256b1-3). Según Aristóteles, aunque la mayoría de los hombres viven del cultivo de la tierra, en los pueblos se combinan estos modos de adquisición.

Para completar su argumento, Aristóteles establece una jerarquía según la cual las plantas están al servicio de los animales y los animales al servicio del hombre. Mientras que los animales domésticos están para el servicio y el alimento de éste, los animales salvajes le proporcionan diversos modos de subsistencia que incluyen el vestido. En toda esta jerarquía Aristóteles reconoce que la naturaleza no hace nada incompleto ni en vano y que, en ese sentido, la guerra puede ser considerada como un medio natural de adquisición que se dirige hacia las fieras y hacia ciertos hombres que, aunque han nacido por naturaleza para obedecer, se resisten a ser sometidos.

En el contexto de los argumentos de Aristóteles acerca de la esclavitud, esta consideración enfatiza que una de las formas de adquisición de esclavos puede ser la guerra. Sin embargo, dentro de la argumentación aristotélica esta consideración aparece después de que el mismo Aristóteles ha discutido la dificultad que implica el hecho de que se produzcan esclavos a causa de la guerra (1255a3-b15). Esta dificultad surge del hecho de que, según él, no existe un acuerdo acerca de si la esclavización por vía de la guerra es justa o no. De acuerdo con algunos,

este tipo de esclavización es siempre injusta. Sin embargo, para otros este tipo de esclavización es siempre justa. Aristóteles considera que la dificultad surge porque existe un vínculo entre virtud y fuerza que se pone de presente en la guerra. En ciertos casos, la virtud puede hacer uso de la fuerza. En otros casos, el uso de la fuerza puede implicar virtud. Dada esa yuxtaposición, algunos proponen dos conceptos de justicia: uno en términos de benevolencia y otros en términos de dominio del vencedor. Según el primer punto de vista, el vencedor debe exhibir que la virtud impera sobre la fuerza y mostrar benevolencia no esclavizando. Según el segundo punto de vista, la justicia es la ley del más fuerte y, por ende, la esclavitud está siempre justificada para el vencedor.

Aristóteles considera que el problema de las dos posiciones en conflicto radica en que están sustentadas en concepciones relativas de la justicia, es decir, concepciones que pueden olvidar que la relación entre el amo y el esclavo no es el resultado del mero uso de la fuerza o de la ausencia de ésta sino de la presencia de la virtud en el amo. “The other views have no force or plausibility against the view that the superior in virtue ought rule, or be master” (1255a19-20).

La salida propuesta por Aristóteles es difícil de entender. Al parecer, el punto que el busca enfatizar es que la sola presencia de la guerra no puede ser considerada como causa de la esclavización sino que a la base de ella tiene que encontrarse la virtud. El problema de la justicia de la esclavización está sustentado en la virtud que exhibe el vencedor y que le da validez a la esclavización no obstante que ésta se halla hecho por medio de la guerra. Ahora bien, lo que también es necesario agregar es que Aristóteles nunca niega que la virtud para imponerse pueda hacer uso de la fuerza. Sin embargo, lo que sí parece estar interesado en señalar es que sin esa apelación a la virtud del amo como base natural de la esclavización la posición que afirma que la guerra es razón suficiente para la esclavización es insostenible.

Prueba de que la fuerza no es suficiente para legitimar la esclavitud por vía de la guerra es que aquellos que defienden la guerra como forma legítima de esclavización tienen que introducir una distinción entre ellos y los bárbaros. En otras palabras, tienen que agregar al principio según el cual la guerra es una forma justa de esclavizar que ese principio sólo es aplicable para los bárbaros. “Wherefore Hellenes do not like to call Hellenes slaves, but confine the term to the barbarians. Yet in using this language, they really mean the natural slave of whom we spoke at first; for it must be admitted that some are slaves everywhere, other nowhere” (1255a19-20). En consecuencia, aun en las posiciones más extremas cualquier concepción particular de la esclavitud (de justicia relativa, en términos aristotélicos) siempre tiene que suponer la existencia de una esclavitud natural que hace aceptable y útil la relación entre el amo y el esclavo. En este contexto, el concepto de barbarie sirve para poner un límite a la guerra como criterio legítimo de esclavización. Al hacer de la barbarie el criterio que legitima la esclavización por vía de la guerra justa, Aristóteles introduce uno de los argumentos más utilizados pero también problemáticos dentro del posterior debate sobre la esclavitud.

Podemos decir, en consecuencia, que en Aristóteles se dan dos argumentos sobre la esclavitud que serán decisivos para todo el debate posterior y, desde luego, para la apropiación que hace Sepúlveda de él: en primer lugar, el reconocimiento de la esclavitud natural y, en segundo lugar, la inclusión de la guerra como forma legítima de sometimiento de aquellos bárbaros que se resisten a asumir su condición natural de esclavos. Sobre el primer argumento, la posición de Aristóteles es clara. Existen hombres que por naturaleza son esclavos. Sin embargo, el segundo argumento implica un problema para Aristóteles. Dicho problema radica en demostrar que la guerra tiene legítimas razones para ser declarada y producir esclavos. La única forma de establecer la legitimidad de la guerra es adjudicar la condición de barbarie al pueblo al

cual se le declara. La barbarie será la prueba de que existe una condición natural que legitima la guerra y la esclavización pero, al mismo, tiempo la forma de establecer un límite que impida que el ‘civilizado’ capturado pueda ser considerado como esclavo. No sabemos si Aristóteles, un extranjero en Grecia, esté totalmente de acuerdo con ello, lo cierto es que expone la existencia de dicha estrategia de esclavización por vía de la guerra.

Al establecer este vínculo entre la esclavización por la guerra y el señalamiento de la barbarie en el otro, Aristóteles abre el espacio para todas las discusiones posteriores que harán de la caracterización del extranjero como bárbaro la pretendida base natural que hace legítima su esclavización por vía de la guerra. En consecuencia, podemos decir que, en primer lugar, Sepúlveda se mantiene como aristotélico en el sentido de que utiliza como uno de sus argumentos fundamentales la condición natural de servidumbre de algunos hombres. En segundo lugar, tenemos que decir que Sepúlveda lleva a Aristóteles más allá de sí mismo al hacer de la barbarización de los indios el modo de legitimación de la guerra contra ellos y de su esclavización. Esta barbarización, considerada por Aristóteles como una distinción utilizada por aquellos que defienden la guerra como forma legítima de esclavización que les permite mantenerse inmunes a ella, será en el caso de Sepúlveda el resultado de una comparación en la cual España aparecerá a los ojos de Sepúlveda como el modelo de cristiandad y Las Indias serán consideradas como el lugar del límite con la animalidad.

En este sentido, no obstante mantener un marco aristotélico de argumentación, Sepúlveda introduce dos ajustes en el argumento aristotélico. En primer lugar, mientras que Aristóteles está introduciendo la barbarie para mostrar la insuficiencia de la guerra como criterio exclusivo que legitima la esclavización, Sepúlveda invierte los elementos del argumento de Aristóteles haciendo de la barbarie el argumento que legitima la guerra y, por ende, la esclavización. En

segundo lugar, Sepúlveda llena el marco aristotélico de argumentación con elementos del cristianismo que sólo sirven para ilustrar su argumento sin llegar a interrogar en ningún momento sus suposiciones básicas acerca de la esclavitud natural. Dos citas de Sepúlveda muestran esto de manera contundente:

Bien puedes comprender ¡On Leopoldo! Se es que conoces las costumbres y naturaleza de una y otra gente, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentales y templados, y estoy por decir que de monos a hombres (Demócrates segundo 305).

Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión, con las que tienen esos hombrecillos en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad, que no sólo no poseen ciencia alguna, sino que ni siquiera conocen las letras ni conservan ningún monumento de su historia sino cierta oscura y vaga reminiscencia de algunas cosas consignadas en ciertas pinturas, y tampoco tienen leyes escritas, sino instituciones y costumbres bárbaras (Demócrates segundo 309).

Lo que queremos enfatizar con estas citas es que la barbarización de los indígenas por parte de Sepúlveda no niega la existencia de vida en común o de cierta organización social. Lo que enfatiza es la inaceptabilidad de ciertas costumbres, así estas costumbres estén públicamente aceptadas entre ellos, y la existencia en ellos de una capacidad inferior para entender. Tal vez ahí se halla la mayor fidelidad de Sepúlveda a Aristóteles: enfatizar que la diferencia entre los hombres se da por su capacidad de entender y, más aún, por hacer de ello un criterio de

superioridad frente a otros. Sin embargo, podemos decir que ahí se halla también su mayor apropiación/traición de Aristóteles: haberle dado a las costumbres españolas y al ingenio renacentista la condición de herederos de esa forma de auto-identificación que legitima la guerra y la esclavización de los otros. Ahí es donde las Casas concentrará sus ataques. Él mostrará que el uso del concepto de barbarie en Sepúlveda es inadecuado.

4.4.2 Bárbaros pero de cierto tipo

Una vez que hemos establecido cuál es la forma como Sepúlveda utiliza los argumentos de Aristóteles sobre la esclavitud natural y los ajusta al caso de los indios en Las Indias, vale la pena que revisemos cuales son los contra-argumentos que propone Bartolomé de Las Casas en la disputa que sostiene con él. Podríamos decir que los argumentos de Las Casas en contra de Sepúlveda son tres. En primer lugar, Las Casas introduce matices sobre el concepto de barbarie que le permiten argumentar que los nativos americanos poseen una clase de barbarie que no debe ser enfrentada por medio de la guerra sino por medio de otro tipo de estrategias. En segundo lugar, Las Casas muestra que, desde la perspectiva cristiana, la guerra no puede ser concebida como la única ni aún como la mejor forma de enfrentar la barbarie. Finalmente, en tercer lugar, Las Casas hará un duro juicio de la posición de Sepúlveda a la que catalogará de (1) ignorante con respecto a la situación de los indígenas y las acciones de los conquistadores en Las Indias, (2) incapaz de entender los matices de la tradición aristotélica con respecto a la barbarie e (3) inconsistente para seguir hasta el final las consecuencias de sus propios argumentos.

La posición de Las Casas se expone en tres partes de la discusión: en primer lugar, en la presentación que hace Soto de ésta; en segundo lugar, en la alusión que hace Sepúlveda al

comentario de Las Casas dentro de sus propias respuestas y, finalmente, en la contra-respuesta que da Las Casas a Sepúlveda.

En primer lugar, según la presentación que Soto hace del debate, Las Casas argumenta que existen tres tipos de barbarie. La primera está ligada a la rareza de costumbres, la segunda a la falta de “lenguas aptas para que se puedan expresar por caracteres y letras”, y la tercera a “los que por sus perversas costumbres y rudeza de ingenio y brutal inclinación son como fieras silvestres que viven por los campos sin ciudades ni casas, sin policía, sin leyes ni ritos ni tratos que son de iure gentium” (281-283). Según Soto, para Las Casas los indios se inscriben dentro del segundo tipo de barbarie la cual nunca fue considerada por Aristóteles como causa justificada de guerra. Sólo a la tercera clase de barbarie aplica la consideración del filósofo según la cual los bárbaros deben ser cazados como fieras y esclavizados. De hecho, lo más interesante de esta primera intervención radica en la forma cómo Soto narra la descripción que hizo Las Casas de los indígenas americanos:

El señor obispo contó largamente la historia de los indios mostrando que aunque tengan algunas costumbres de gente no tan política pero no son en este grado bárbaros [en el tercer sentido], antes son gente gregatil y civil que tienen pueblos y casas y leyes y artes y señores y gobernación y castigan no sólo los pecados contra natura, más aun otros naturales con pena de muerte (283).

En segundo lugar, en su objeción al argumento de Las Casas, Sepúlveda sintetiza el argumento de su contendor diciendo que para Las Casas la existencia de ciudades y policía muestra que los indígenas no son bárbaros (311). Ciertamente, este no es el argumento de Las Casas.

Tal vez por esa razón, en la réplica que hace Las Casas a esta objeción de Sepúlveda – tercera ocasión en que su posición aparecen dentro de la polémica–, el obispo enfatiza cuál es el tipo de bárbaro al que se está refiriendo cuando hace alusión a los indios. Las Casas comienza esta réplica diciendo que Sepúlveda ni ha entendido a Santo Tomás y que disimula a Aristóteles (375). Para comenzar, el obispo hace alusión a la categorización de los bárbaros que ha propuesto en su Apología.⁴⁸

Según dicha caracterización, existen cuatro tipos de bárbaros (tres establecidos por Santo Tomás y uno que agregará Las Casas). En primer lugar, bárbaro significa en sentido lato el “hombre cruel, inhumano, fiero, inmisericorde, y que aborrece toda razón humana por ira o naturaleza” (17-18), llegando a ser peor que cualquier animal. Para Las Casas, en este sentido, cualquier hombre puede llegar a ser tenido como bárbaro en tanto que cometa acciones de violencia descomunal (como las de los españoles en Las Indias), olvide toda razón y decoro o se acerque a la bestialidad. De entrada, la contraposición que hace Sepúlveda entre indio bárbaro y español civilizado es impugnada por las Casas quien muestra que, dados entre otros casos los comportamientos de algunos españoles en Las Indias, bien puede decirse de ellos que se han comportado como bárbaros en el primer sentido de la palabra.

En segundo lugar, están “los que carecen de lengua escrita correspondiente a su idioma materno –como es entre nosotros el latín– y así no saben expresar en él lo que piensan, por lo que en cuanto a las letras y erudición son considerados rudos e incultos” (20). Se trata de bárbaros en sentido relativo, es decir, hombres que, siguiendo a Aristóteles en la Política (Libro III, Capítulo

⁴⁸ Las Casas está haciendo alusión probablemente a la versión de la Apología que no conocemos pero que será, junto con los documentos referentes a la discusión con Sepúlveda, la base del texto de la Apología que sí conocemos. En nuestra exposición seguiremos esta segunda versión. Casas, Bartolomé de las. Apología. Salamanca: Junta de Castilla y de León, 2000: 16-44.

X, 1285a17-19) son gobernados por un monarca que asemeja a un tirano pero que está constituido legal y hereditariamente, posee una guardia mercenaria y es obedecido por sus súbditos a causa de la costumbre. Más adelante, en el capítulo 4 de su Apología (31-38), Las Casas mostrará que los indios americanos pueden ser asemejados a este tipo de bárbaro, lo cual no significa que no tengan razón y sean siervos por naturaleza. Antes bien, tienen estructuras políticas, ingenio y capacidad de aprender las cosas que se les enseñan. En este sentido, Las Casas acusará en Sepúlveda su ignorancia acerca de los indios americanos, su confianza total en las informaciones de Fernández de Oviedo pero, más que nada, su incapacidad para establecer matices entre los diversos tipos de barbarie y considerar que, dada una diferencia de costumbres, la pretendida superioridad cultural de un pueblo (el español) le autoriza para cometer todos los desmanes sobre otro pueblo al que considera poseedor de costumbres inferiores (los indios). Obviamente, y esto hay que enfatizarlo, Las Casas nunca admitirá la igualdad entre la cultura española cristiana y los indígenas. Simplemente reconoce que esa diferencia no autoriza la guerra.

En tercer lugar, están los bárbaros propiamente dichos entendidos como aquellos pocos hombres “faltos de razón, de costumbres propiamente humanas y de todo lo que entre los hombres se acepta por costumbre” (22). Según Bartolomé de Las Casas, ellos son los que Aristóteles denomina siervos por naturaleza y sobre los cuales aconseja que sean cazados como fieras. Son “salvajes, hombres imperfectos y pésimos, errores o monstruos de la naturaleza en la especie racional” (24). El obispo enfatiza que son rarezas y que por ello mismo no puede pensarse que, dado el poder de Dios y la forma como creó la naturaleza, los habitantes del otro lado del océano sean tal tipo de bárbaros (25). Ahora bien, aún en el caso de estar enfrente de este tipo de bárbaro y dados los preceptos cristianos, la responsabilidad por su civilización es de

los gobernantes y la persuasión y el amor deben ser utilizados con el fin de corregirlos. En ello, según Las Casas, la perspectiva cristiana del amor debe predominar sobre la perspectiva aristotélica de la corrección a través del castigo. “¡Al diablo Aristóteles!” es su famosa expresión (29).

Finalmente, en cuarto lugar, son considerados como bárbaros los que no han recibido el evangelio (39-43). También en este caso Las Casas recomienda no el uso de la fuerza sino de la persuasión para traer a los infieles hacia el evangelio.

Ahora bien, si regresamos a la disputa con Sepúlveda, una vez que ha hecho referencia a esta caracterización, Las Casas recuerda que ha colocado a los indios en la segunda especie de barbarie (aquella que surge de la carencia de lengua escrita correspondiente a su idioma materno) y que, además, en esa misma categoría están los bárbaros a los que se refiere Aristóteles en el libro III de la política, esto es, muchas de las naciones aún existentes o aún la misma España tal como era vista por los romanos en el pasado. Para el obispo sería inicuo pensar que esas naciones deberían ser invadidas y subyugadas por el hecho de existir esa clase de barbarie en ellas. De hecho, reprocha fuertemente a Sepúlveda el hecho de que olvida que durante algún tiempo España fue considerada como una nación bárbara por los romanos y que, sin embargo, esto no autorizó su destrucción total por parte de ellos. Este desconocimiento del pasado de España y de su condición de nación bárbara desde la perspectiva de los romanos constituye para Las Casas una de las grandes inconsistencias de los argumentos de Sepúlveda. Ahora bien, en el caso de los indios, Las Casas enfatiza de nuevo las costumbres políticas y de policía que ellos poseen lo mismo que la capacidad que tienen para aprender y ser adoctrinados de acuerdo con el buen ejemplo de los evangelizadores.

Dicho esto, lanza sus críticas contra la ignorancia de Sepúlveda con respecto a lo que efectivamente pasa en Las Indias, por su excesiva confianza en los testimonios de hombres cuyo comportamiento ha sido inaceptable y, particularmente, por usar como fuente de sus argumentos la Historia general de Fernández de Oviedo: “de los indios capital enemigo. Júzguese por los prudentes si para contra los indios es idóneo testigo” (379).

En conclusión, Las Casas impugna la identificación de los nativos americanos con los bárbaros. Ahora bien, lo hace no porque él considere que los indios no son bárbaros sino porque él considera que son cierto tipo de bárbaros a los que no hay que declararles la guerra. No es el reconocimiento de la igualdad sino lo que podríamos denominar un paternalismo lo que mueve la posición de Las Casas.

En octubre de 1550, mientras espera que las sesiones de la junta sean reanudadas, Las Casas se entera de que Sepúlveda ha enviado ejemplares de su Apología a las Indias y pide que estos ejemplares sean recogidos. Se generan entonces Reales Cédulas para que esto se cumpla. En noviembre, Las Casas le solicita al superior provincial de los Dominicos de la provincia de Castilla poder vivir en el Colegio de San Gregorio de Valladolid. En noviembre se celebra una junta sobre la perpetuidad de las encomiendas promovida por algunos procuradores de Perú. A la junta asiste Las Casas acompañado de Rodrigo de Ladrada. La junta no llega a nada. Desde este año, los dominicos de Perú, al igual que lo vienen haciendo desde antes los de Centroamérica y la Nueva España, comienzan a hacer consultas a Las Casas sobre los problemas referentes a los indígenas.

El 16 de enero de 1551, la reina María anuncia que las reuniones de la junta no podrán ser reanudadas el 20 de enero, como había sido pensado al inicio, sino hasta abril. Entre el 11 de abril y el 14 de mayo, se lleva a cabo la segunda parte de las sesiones de la Junta sobre las

guerras de conquista de las Indias. El resultado de la Junta es desalentador para Las Casas porque no todos los jueces votan. En consecuencia, el veredicto de la junta queda en suspenso y, en términos administrativos, la labor de la junta es nula. Según Pérez Fernández, Las Casas logra que algunos elementos de la Real Provisión del 16 de abril de 1550 se mantengan al menos hasta 1556, que la palabra conquista sea eliminada del vocabulario legal y que Sepúlveda le diga en 1553 que lo deje en paz “habiendo ya dado el fin que deseaba a la disputa y controversia” (Pérez Fernández 1998: 104). Las Casas obtiene su victoria sobre Sepúlveda utilizando una de las más antiguas estrategias filosóficas: no parar de discutir sino hasta agotar al adversario.

Entre el invierno y la primavera de 1551 (posiblemente también en parte del verano), Las Casas redacta su Adversus persecutores et calumniatores novi orbis ad oceanum reperti Apologia, esto es su “Apología en latín” (Pérez Fernández 1998: 103). Además de la relevancia para nuestro trabajo, a la que ya hemos alusión, por la exploración que ofrece de la categoría ‘bárbaro’ que Las Casas hace en él, este texto es importante por sus alusiones a África. Ellas indican que la representación que tiene Las Casas de los bárbaros africanos como infieles a los cuales es legítimo hacerles la guerra permanece intacta en gran medida. En otras palabras, la transformación conceptual de Las Casas sigue comprometida con su representación de los indios pero no indica la inclusión de otros grupos dentro de su concepto de infiel o bárbaro cristianizable de forma pacífica.

Hay, sin embargo, un hecho llamativo. En el capítulo VI, discutiendo el argumento de Sepúlveda según el cual la guerra contra los indios está justificada por el pecado de idolatría y los sacrificios humanos, Las Casas afirma que ello sólo es válido si están bajo una condición de sujeción, es decir, si son súbditos de quien pretende castigarlos. En este sentido, los judíos y los

moros pueden ser castigados cuando viven en reinos cristianos y cometen tales delitos. En este contexto, Las Casas afirma:

Tratemos ahora de los infieles que habitan reinos gobernados por soberanos infieles, como son los moros de África, los turcos, los escitas, los persas y aquellos sobre los cuales versa esta discusión: los indios. Ciertamente, aunque cometan crímenes horribles contra Dios entre ellos mismos y dentro de su territorio, e incluso con respecto a la religión, ni la iglesia ni los soberanos cristianos pueden darse por enterados de eso ni castigarles por ellos, pues carecen de jurisdicción, que es el fundamento necesario de todos los actos judiciales, sobre todo en cuanto a poder castigar a alguien. Por tanto, allí el emperador el soberano o el rey no tiene jurisdicción, sino que se considera como un particular cualquiera y todos sus actos carecen de validez jurídica (46 el subrayado es nuestro).

Es interesante notar que Las Casas parece intentar introducir en este pasaje algún matiz en sus alusiones a África. Aunque Las Casas sigue manteniendo su identificación entre los africanos y los moros, declara que no es legítimo castigar a los súbditos de aquellas regiones mientras no haya jurisdicción cristiana sobre los territorios que habitan. Sin embargo, esto no quiere decir que no se pueda hacer guerra justa a los soberanos infieles que gobiernan sobre ellas. Antes bien, más adelante vuelve a enfatizar la legitimidad de la guerra practicada sobre aquellos que han usurpado territorios cristianos. Al respecto, Las Casas afirma:

Primero: si poseen injustamente reinos arrebatados a gentes cristianas, sobre todo si en ellos viven cristianos. En este caso están el imperio de Constantinopla, Rodas, Hungría, Belgrado y África, toda la cual en otro tiempo dio culto a Cristo. Ya que nos afrentan continuamente por poseer estos reinos, la iglesia puede reducir a acto la jurisdicción que tiene

sobre ellos en hábito, para recuperar por la fuerza de la guerra los territorios que son suyos, porque no queda otro remedio (110 los subrayados son nuestro).

En este pasaje, Las Casas continúa concibiendo África como lo que hoy conocemos como el norte del continente africano. Además, sigue sosteniendo que esta tierra fue antiguamente tierra cristiana que ha sido usurpada a los cristianos por los moros. Por ello, es plausible hacer guerra justa a los que viven y dominan en esas tierras. Su identificación de los africanos con los infieles a los que ha de hacerse la guerra parece mantenerse intacta. En el capítulo LI Las Casas vuelve sobre este argumento. Discutiendo con Sepúlveda la interpretación que éste hace de San Gregorio Magno y de otros doctores en el sentido de que éste último aprobaría llevar a cabo guerras contra gentiles porque una vez sometidos se podría anunciar la fe con mayor seguridad entre ellos, Las Casas afirma que las palabras de San Gregorio enfatizan que se puede hacer guerra cuando se trata de reinos cristianos que han caído en manos de lo paganos o de los herejes “para recuperar las provincias que en otro tiempo fueron jurisdicción cristiana” (314). Las Casas cita el caso de las guerras contra los vándalos y los moros en África que, según Las Casas, estaban invadiendo territorios de la iglesia universal.

San Gregorio no alaba a Genadio [Exarco de África que recupera una región para la iglesia] por haber combatido a los paganos para que se hiciesen cristianos, sino porque ha recuperado unas provincias o territorios que en otros tiempo habían sido de la iglesia cristiana, y una vez vencidos estos crueles enemigos, podía propagarse la luz del evangelio por las regiones vecinas ocupadas por ellos (315)

A la base de este argumento existe la creencia bastante extendida en el Medioevo según la cual África ha sido territorio cristiano en la antigüedad que después fue usurpado por los moros. Finalmente, como prueba de que Las Casas en poco o nada ha cambiado su

representación de los africanos, no obstante su reconsideración de las categorías infiel y bárbaro, podemos citar el capítulo LVI de la Apología en el cual Las Casas introduce una distinción entre los indios (dóciles) y lo que dice Tolomeo de los bárbaros.

Los pueblos que Tolomeo dice que son semejantes a las fieras, viven en Mauritania en África, junto al lugar que llamamos comúnmente cabo de Aguer, donde viven los árabes llamados comúnmente ‘alárabes’ (341).

En este último pasaje, no aparece la representación del africano como bárbaro que ha usurpado las tierras de los cristianos sino como fiera que parece encajar en el tercer tipo de bárbaro que ha tipificado en su Apología, esto es, como aquellos pocos hombres “faltos de razón, de costumbres propiamente humanas y de todo lo que entre los hombres se acepta por costumbre” (22) y que, en consecuencia, pueden ser considerados como siervos por naturaleza que deben ser corregidos mediante la persuasión y el amor. Al decir esto, Las Casas estaría afirmando que esta parte de África puede ser esclavizada dado el tipo de bárbaros que la habitan. Si bien ellos no son objeto de guerra justa, sí son objeto de esclavización dada su condición de siervos por naturaleza. Aunque esta es la única alusión de este tipo que encontramos en el texto de la Apología, podemos decir que es consonante con la representación que hasta ese momento tiene Las Casas de África y sus habitantes y, más aún, con la representación que justifica la esclavización de ellos.

El recorrido a través de los textos producidos por Las Casas entre 1547 y 1552 muestra que si bien el obispo ha reelaborado sus conceptos ‘infel’ y bárbaro’ no ha extendido el uso de estos conceptos más allá de sus intereses específicos en la defensa de los indios americanos. En otras palabras, Las Casas ha transformado sus conceptos pero no su representación de los esclavos africanos. En consecuencia, la pregunta que tenemos que hacernos ahora es qué es lo

que posibilita la transformación de esta representación. ¿Qué hace que Las Casas extienda el uso de sus conceptos ‘infiel’ y ‘bárbaro’, entendidos como gentiles que pueden ser cristianizados sin ser esclavizados hasta los habitantes de la costa occidental de África, lugar de donde provienen los así denominados ‘esclavos negros’?

Recordemos que la hipótesis que defiende Pérez Fernández es que esta transformación comienza con el encuentro con el caso del esclavo Pedro Carmona en Honduras en 1545. Sin embargo, como hemos visto hasta ahora, no hay indicios claros de ello ni en ese encuentro ni en la posterior reelaboración de las categorías ‘infiel’ y ‘bárbaro’. Esto no quiere decir que este encuentro y estas reelaboraciones conceptuales no sean importantes en la posterior transformación que tendrá Las Casas en su representación de los africanos esclavizados. Lo que quiere decir es que ellas no explican de manera suficiente la transformación de esa representación. Para que ella tenga lugar son necesarios algunos elementos adicionales. Nuestra hipótesis es que estos elementos serán al menos dos.

En primer lugar, tenemos el encuentro que tiene Las Casas con las crónicas portuguesas como parte de su trabajo de redacción final de la Historia de Indias. Estas crónicas introducirán a Las Casas nuevos territorios de cara a los cuales el obispo tendrá que reajustar las categorías que ha venido utilizando hasta ahora. En segundo lugar, tenemos el debate sobre la esclavitud que comienza a surgir en Portugal y España entre los años 1555 y 1556. Además de sus elementos críticos, este debate mostrará que la esclavización practicada por los portugueses en la costa occidental de África no puede ser entendida como una expansión de las guerras de religión sostenidas entre ibéricos y moros durante la así denominada reconquista de la península. En otras palabras, no es la expansión de la humanidad sino la ampliación del territorio cristianizable lo que mueve a Las Casas a reconsiderar la aplicación de sus categorías de infiel y bárbaro.

Sin embargo, para llegar a ese punto en el cual las crónicas portuguesas y el debate sobre las esclavizaciones practicadas por los portugueses en la costa occidental de África se tornan problemas que le exigen a Las Casas reconsiderar su concepción de la cristianización de los infieles, es necesario dar un paso más en el itinerario intelectual de Las Casas. Ese paso consistirá en su decisión de comenzar la redacción final de su Historia de Indias. Esta decisión le implicará a Las Casas reconocer la relevancia de Portugal dentro del proceso de descubrimiento de América y, más en concreto, en qué medida España es heredera de las prácticas esclavistas portuguesas.

4.5 LA REDACCIÓN DE LA HISTORIA DE INDIAS Y LA APOLOGÉTICA HISTORIA SUMARIA (1552-1556)

El intento de redacción final de la Historia de Indias es consecuencia del propósito que tiene Las Casas en 1552 de completar un texto que cuente la verdad sobre lo sucedido en las Indias sin limitarse al propósito de la defensa de los indios. En palabras de Edmundo O’Gorman:

El año 1552 marca una nueva etapa en la vida de Las Casas, anda por setenta y ocho años de edad, desde hace cinco reside en España y nunca más volverá a la Indias. No cejará, es cierto, en proseguir la lucha a favor de sus ideas acerca del tratamiento que debe dársele a los indios y respecto a los derechos que éstos tienen frente a los españoles; pero su intervención en esos asuntos es mucho menos activa y, por consiguiente, cuenta con tiempo para sus trabajos históricos. Por último, si en la corte todavía debió tenersele respeto, no cabe duda que su influencia había declinado considerablemente, puesto que la política de la Corona se encaminó por rumbos bien contrarios a los que él deseaba y a sus proyectos más caros. En otras palabras,

que a partir de 1552, lo único de verdadera importancia que le quedaba por hacer al padre Las Casas era dejar testimonio de sus ideas y dedicarse a corregir y completar su Historia (“La apologética historia...” XXIII).⁴⁹

Esto no quiere decir que el tema de la defensa de los indios sea dejado de lado. No es casual que el desarrollo de la Historia de Indias de pie para que Las Casas escriba la muy elaborada defensa de los indios que conforma la Apologética Historia Sumaria. Más bien, esto quiere decir que Las Casas emprenderá el proyecto de entender y establecer la verdad sobre las circunstancias que produjeron la conquista de las Indias por parte de los españoles. En el prólogo del texto, escrito en 1552, Las Casas afirma:

Resta, pues, afirmar con verdad solamente moverme a dictar este libro la grandísima y última necesidad que por muchos años a toda España, de verdadera noticia y lumbré de verdad en todos los estados della cerca deste Indiano Orbe, padecer he visto; por cuya falta o penuria ¡cuántos daños, cuántas calamidades, cuántas jacturas, cuántas despoblaciones de reinos, cuántos cuentos de ánimas quanto a esta vida y a la otra hayan perecido y con cuánta injusticia en aquestas Indias, cuántos y cuán expiables pecados se han cometido, cuánta ceguedad y tupimiento en las conciencias, y cuánto y cuán lamentable perjuicio haya resultado y cada día resulte, de todo lo que ahora he dicho, a los reinos de Castilla! Soy certísimo que nunca se podrán numerar, nunca ponderar ni estimar, nunca lamentar, según debería, hasta en el final y tremebundo día del justísimo y riguroso juicio divino (11).

⁴⁹ Cabe anotar que O’Gorman es de los que considera que Las Casas nació en 1474. De ahí que diga que el obispo cuenta con setenta y ocho años de edad en 1552. Nosotros, siguiendo a Parish and Weidman (1976), preferimos seguir el parecer más extendido en la actualidad que coloca su nacimiento en 1484.

En esta declaración de Las Casas acerca de la verdad como motivo que impulsa la redacción de su Historia de Indias hay tres elementos que vale la pena resaltar. En primer lugar, la verdad, y no cierta reivindicación y/o denuncia específica, aparece como propósito central del texto. En consecuencia, no estamos ante un texto que responda a una coyuntura o a una necesidad transitoria sino al imperativo de la enunciación de la verdad acerca de ciertos hechos acontecidos en las Indias. Las Casas considera que la enunciación verdadera de estos hechos es importante no sólo porque pone de manifiesto las injusticias cometidas en Indias sino porque el desconocimiento de estos hechos ha sido, él mismo, causa de esas injusticias.

En segundo lugar, esta verdad es acerca del “Indiano Orbe”. Esta idea de una verdad sobre lo sucedido en el conjunto de las Indias provoca que el texto no sólo se dedique a lo sucedido en las Indias sino a lo sucedido en Castilla, Portugal y África —entendiendo por ello no sólo la parte norte de lo que conocemos como el continente africano sino también la costa occidental de éste— en tanto que regiones en las que suceden hechos que son decisivos para entender lo que sucede en Las Indias. En consecuencia, el texto adquiere para Las Casas lo que contemporáneamente denominamos una dimensión transatlántica en el sentido de que vincula diversas regiones dentro de un relato que denuncia, desde una perspectiva cristiana, las injusticias cometidas en ellas señalando la conexión que existe entre dichas injusticias.

Finalmente, en tercer lugar, esta enunciación de la verdad está marcada por un cierto pesimismo. Hablando de todas las injusticias cometidas en las Indias, Las Casas dirá “soy certísimo que nunca se podrán numerar, nunca ponderar ni estimar, nunca lamentar, según debería, hasta en el final y tremebundo día del justísimo y riguroso y divino juicio” (11). Esta idea de una enunciación de la verdad que no repara suficientemente las injusticias que enuncia puede conducir hacia la idea de que la enunciación de la verdad posee algo de impotencia ya que

reconoce su incapacidad para subsanar las injusticias que denuncia. En cierto sentido, la denuncia de la verdad queda desvinculada del esfuerzo de una reparación concreta. Sin embargo, en el caso de Las Casas, esta desvinculación entre la verdad y la acción concreta libera la enunciación de la verdad hasta sus consecuencias más radicales o, en otras palabras, hacia un señalamiento de las razones que han hecho que, desde su punto de vista, la conquista de las Indias haya sido una historia colmada de injusticias.

De hecho, Las Casas señalará que la historia de las Indias está marcada por el desconocimiento de al menos cuatro cosas: el designio divino que permitió los descubrimientos para que se salvaran las almas de los gentiles, la dignidad de toda criatura racional, la oportunidad que tienen todas las gentes de acceder a la salvación y la posibilidad de cristianizar pacíficamente a todas las gentes no obstante la imperfección de sus costumbres (14-15). La consecuencia de este desconocimiento ha sido que lo que era medio para la salvación, a saber las cosas temporales y profanas, se halla convertido en fin. Esto provoca, según Las Casas, que se hayan atacado y subyugado gentes infieles que no habían usurpado tierras ni atacado a los cristianos sino que vivían en sus tierras pacíficamente (16). Las quejas y denuncias particulares de Las Casas en sus anteriores textos devienen ahora momentos de una narrativa en la cual el desconocimiento y la injusticia devienen los grandes protagonistas. La cristianización de nuevas gentes, que era el designio de la Providencia al permitir el descubrimiento de las Indias, fue dejada de lado para dar paso a la explotación intensiva de las gentes que habitaban esas tierras. Ahora bien, no obstante que la decisión de terminar la Historia de Indias es tomada por Las Casas en 1552 y registrada en el prólogo que acabamos de reseñar, el efectivo desarrollo de la redacción y, más en concreto, de la parte que nos interesa sólo se dará hasta 1556.

Las razones de este retraso son la publicación de sus Tratados en 1552, la redacción de su Apologética Historia Sumaria entre 1553 y 1554 y, finalmente, las diversas gestiones que tiene que realizar a favor de los indios. Sin embargo, durante estos años encontramos algunas alusiones a los esclavos negros en los escritos del obispo.

En 1552, en el informe que presenta al Consejo de Indias criticando los repartimientos de indígenas practicados por el licenciado Cerrato en Guatemala, Las Casas pide al rey que

No consienta que hombre de todos ellos [los vecinos viejos y conquistadores] entre en los pueblos, ni calpisque, ni negro, ni hombre suyo, ni muchos menos sus mujeres, porque esta es la raíz de consumir y asolar los indios, y mientras esta no se quitare y desarraigare Vuestra Alteza tenga por cierto que los indios han de perecer y la tierra quedar perdida y malaventurada, como lo está la isla Española y los reinos y provincias demás (271 el subrayado es nuestro).

Este pasaje de Las Casas reitera su interés en mantener separados a los indios de todos aquellos grupos que puedan hacerles daño. Las Casas considera que su experiencia le ha mostrado que cada vez que los indios entran en contacto con dichos grupos son agredidos y destruidos. Por ello enfatiza la necesidad de que nadie diferente a los misioneros entre en contacto con ellos. Ahora bien, en el listado de grupos que Las Casas considera como agresores de los indios la referencia a los negros parece no estar circunscrita a los esclavos negros. De hecho, a continuación de la expresión ‘negro’, Las Casas agrega la expresión ‘hombre suyo’ la cual podría ser una expresión más precisamente dirigida a señalar a los esclavos negros de los vecinos y los conquistadores. Sin embargo, el punto que vale la pena señalar es que Las Casas va consolidando una representación de los ‘negros’ que ve en ellos un grupo agresor de los indígenas.

En 1552, Las Casas regresa a Sevilla y como fruto de la difusión de sus textos comienza a recibir poderes legales de los indios para representarlos y a recibir peticiones de religiosos en la solución de problemas indianos. Entre 1553 y 1554 se dedica a la redacción de la Apologética Historia Sumaria. Este libro es concebido inicialmente como una sección de la Historia de Indias pero termina convirtiéndose en un texto independiente.⁵⁰

Recordemos que el propósito de la Apologética Historia Sumaria es, como su título lo indica, hacer una defensa de los habitantes de Indias basada en una presentación de “las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas indias Occidentales y Meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla”. No es gratuito que después de la extensa presentación que Las Casas hace de las tierras y los habitantes de las Indias, enfatizando las cualidades y bondades tanto de aquellas como de éstos, Las Casas termine retornando a sus conceptos de barbarie, elaborados en sus discusiones con Sepúlveda, para afirmar que la única barbarie que se puede adjudicar justamente a los habitantes de Indias es su condición de gentiles, es decir, carecer de “verdadera religión y fe cristiana” (Libro II, Capítulo CCLXVI: 644). Ahora bien, aunque Las Casas reconoce la existencia de razón en los habitantes de las Indias lo cual se muestra en su capacidad para entender, llevar una vida moderada, tener una vida en común y poseer ritos religiosos, también reconoce que estas gentes poseen elementos

⁵⁰ No tenemos una fecha exacta para la redacción de este texto. En su estudio introductorio a la Apologética Historia Sumaria (1967), O’Gorman afirma que, aunque no se puede indicar una fecha precisa para su composición, nada indica que haya sido compuesta antes de 1552 y que, probablemente, Las Casas redactó este texto entre 1555-1556 en el Colegio San Gregorio de Valladolid, concibiéndolo como parte de su Historia de Indias y, más en concreto, como continuación del capítulo 67. Sin embargo, Pérez Fernández, en su “Estudio Preliminar” a la Brevísima relación de la destrucción de África (1989) afirma que las fechas propuestas por O’Gorman para la redacción de la Apologética Historia Sumaria son muy tardías y que es preferible pensar que esta obra es redactada y terminada entre 1553 y 1554 (31-32).

de otra barbarie asociada con el hecho de carecer de “letras o literal locución”, ser humildes al extremo de obedecer “en extraña y admirable a sus reyes” y “no hablar bien nuestro lenguaje ni nos entender”, aunque esta tercera característica es recíproca, es decir, también podría ser atribuida por los indios a los españoles (Libro II, Epílogo: 652-654).

Ahora bien, en la Apologética Historia Sumaria encontramos algunas alusiones a África, Etiopía y a los esclavos negros en Las Indias. Las alusiones África hacen referencia a creencias e informaciones que existen sobre esta región en los clásicos latinos las cuales Las Casas simplemente incluye sin mayor examen para proponer, usualmente, comparaciones que resaltan las bondades de las Indias. Las Casas hace referencias a África como una tierra en la que se rinde culto a dioses como Júpiter, al dios de las moscas y Ceres (Tomo I, Capítulo LXXX: 415; Tomo I, Capítulo CXVIII: 623 y Tomo II, Capítulo CLIV, 102-103), una tierra asediada por los pueblos vándalos y los trogloditas (Tomo II, Capítulo CCIV: 346 y Capítulo CCLXVII: 651), una tierra donde se hacen sacrificios humanos (Tomo I, Capítulo XXIX: 149), una tierra sobrepasada por el Perú en sus políticas (Tomo II, Capítulo CCLXII: 625), y como la tierra que Noé le mostró a Cam (I, CVII: 569). Recordemos que cuando Las Casas está hablando de África está pensando en lo que hoy conocemos como la región norte del continente africano.

Sin embargo, Las Casas introduce en la Apologética una nueva región geográfica, a saber, Etiopía. Las alusiones a esta región son más abundantes en el texto y enfatizan algunas costumbres religiosas de sus habitantes. Las Casas habla de la idolatría de los etíopes (Libro I, Capítulo CXVIII: 622-623), sus costumbres funerarias (Tomo II, Capítulo CCXXX: 479, Capítulo CCXXXI: 483 y Capítulo CCXXXII: 487-488) y de la práctica de la poligamia entre ellos (Tomo II, Capítulo CXCIX: 319). Además, Las Casas llama la atención sobre la esterilidad de las tierras y sobre la existencia de serpientes y bestias peligrosas en ellas (Libro I, Capítulo

XVII: 84). Cuando Las Casas habla de Etiopía se está refiriendo a lo que hoy conocemos como el África subsahariana. Tanto en sus alusiones a África como a Etiopía, el propósito de Las Casas consiste en mostrar las bondades y la superioridad de las Indias con respecto a estas regiones no obstante ser también tierras habitadas por infieles.

Ahora bien, en cuanto a los esclavos negros en las Indias, Las Casas ofrece tres alusiones en el texto sobre las cuales vale la pena llamar la atención. En primer lugar, hablando del pan de cazabí, uno de los alimentos propios de La Española, y del declive en su producción, Las Casas afirma que dicho declive se debe a que los españoles han venido a las Indias a extraer riquezas “a costa de las vidas y los trabajos ajenos”, razón por la cual no permitieron que los indios pudieran seguir produciendo este pan de cazabí ya que ellos (los españoles) traían harina con la cual podían subsistir. Una vez que los antiguos vecinos exterminaron a los indios, los nuevos vecinos de la isla “comenzaron a traer negros que en lugar de los indios pasados heredaron los trabajos, hallan el mismo provecho y aún mayor en los ingenios de azúcar y otras granjerías” sin preocuparse por producir este pan de cazabí nunca más debido a la poca rentabilidad que encontraban en él (Libro I, Capítulo XII: 66 el subrayado es nuestro).

En este mismo sentido, Las Casas afirmará que en el momento en que él escribe existen en La Española cuarenta o cincuenta ingenios de azúcar “y disposición para hacer doscientos, que valen más y son más provechosos al linaje humano que cuanta plata y oro y perlas en Inglaterra” (Libro I, Capítulo XX: 97). De nuevo, el vínculo explícito entre La Española y los ingenios de Azúcar aparece en el texto de Las Casas. Lo que tendríamos que preguntarnos a partir de la segunda cita es hasta qué punto el incremento de dichos ingenios implica, para él, el incremento en la importación de la mano de obra africana.

En segundo lugar, encontramos una alusión específica a la vida de los esclavos negros en La Española. Hablando de las bondades de la isla, Las Casas anota la poca probabilidad de supervivencia que tienen los piojos y pulgas en ella. Según el mismo Las Casas, los marineros y sus pasajeros “hierven de aquesta fruta” (los piojos). Sin embargo, una vez que las naves vienen hacia las Indias y llegan a las islas Canarias o Azores, los piojos mueren y sólo se vuelven a reaparecer cuando la gente regresa a España (Tomo I, Capítulo XIX: 92). Sin embargo, Las Casas hace la siguiente acotación:

Los vecinos naturales indios desta isla criaban en las hamacas, sus camas, y también en sus cabezas hartos piojos; percidos ya todos los indios y sucedido en esta tierra tanta multitud de negros, no sé como les va de piojos (Tomo I, capítulo XIX: 92 el subrayado es nuestro).

Este comentario es llamativo porque parece establecer un vínculo particular entre los piojos y dos grupos que son los indios y los negros. No obstante afirmar que los piojos desaparecen en aquellos que vienen en las naves una vez que se acercan a las islas, Las Casas afirma que los piojos permanecen entre los indios y, probablemente, los negros.

Un comentario de este mismo tipo encontramos más adelante en el mismo capítulo. Hablando de las niguas y de lo molestas y dolorosas que son para los habitantes de las islas ya que no sólo se asientan sino que se reproducen en los pies creando bolsillas de liendras que tienen que se extirpadas con mucho cuidado para prevenir una mayor reproducción de las niguas y daño de los pies, Las Casas afirma:

Y como en aquellos tiempos primeros andaban nuestros españoles monteando por su propia culpa los indios que huían de su braveza y crueldad, calzados con alpargates, y no sabían lo que las niguas eran, ni sacarlas, olvidábanse de los pies y podríanse en ellos y escupían infinitas liendres, con las cuales se cundían en muchos otros lugares, y así padecíanse

mucha manquedad, aflicción y trabajos. Dije calzados con alpargates, porque allí se esconden aquellas pulguillas más que en otro calzado; quien anda calzado con calzas y zapatos, y mejor si con borguecés, por maravilla le puede entrar alguna. Los indios dellas recibían poco daño, aunque andaban descalzos; lo uno por la limpieza de se lavar muchas veces y lo otro porque tienen mucha diligencia en como las sienten sacarlas. Lléganse mucho a la suciedad, y porque los negros son sucios y no se acostumbran lavar, o también quizás porque su carnadura es más que otra dispuesta para ellas, son dellas más fatigados (Tomo I, Capítulo XIX: 94 el subrayado es nuestro).

Estos comentarios de Las Casas son escritos por él alrededor de veinte años después de haber abandonado La Española. Recordemos que a finales de 1535 Las Casas sale hacia Centroamérica y nunca vuelve a vivir en La Española. En consecuencia, la pregunta que surge es cuál es la fuente de comentarios tan específicos y degradantes acerca de la vida de los esclavos africanos en Las Indias. Una respuesta posible es que Las Casas tiene acceso a este tipo de informaciones por vía de todos aquellos que vienen a pedirle ayuda desde las Indias para la protección de los indígenas. Sin embargo, en estos comentarios, especialmente algunos apartados del segundo acerca de las niguas, Las Casas se presenta como testigo de primera mano lo cual nos permite inferir que él tenía conocimiento antes de 1535 de la vida de los esclavos en La Española y, más aún, ya tenía algún tipo de valoración de la forma como ellos vivían allí. También es probable pensar que Las Casas está mezclando en su texto recuerdos personales con informaciones recibidas por otros. Si es tal el caso, podríamos arriesgar la hipótesis según la cual Las Casas no sólo está narrando sino generando ciertas representaciones tanto de los indios como de los esclavos negros en Las Indias. Estas representaciones parecen responder más a un intento de diferenciación entre los indios y los esclavos negros que a un intento de asimilación de todos

ellos en la categoría mundo humano total. Dentro de esa diferenciación los indios aparecen como víctimas y los esclavos negros no sólo como fuente necesaria de mano de obra sino también como secuaces de sus victimarios y agentes desestabilizadores del proceso de colonización.

Un comentario de este mismo carácter en el cual Las Casas habla de la relación entre indios y esclavos negros en Las Indias, lo volvemos a encontrar en 1555, en la carta que dirige a Fray Bartolomé de Carranza. En dicha carta, Las Casas afirma que la revocatoria de las encomiendas o repartimientos constituye el mejor remedio para sacar a los indios del poder de los españoles. Para sostener su argumento, Las Casas propone seis razones. La tercera de estas razones reza del siguiente modo:

La tercera, porque sin causa justa son privados de su libertad natural, siendo pueblos y gentes libres y tiniéndolos repartidos los españoles hombres y mugeres, viejos y niños, sanos y enfermos, chicos y grandes e señores e súbditos, son reducidos a miserrima servidumbre. Y no sólo de un señor, que es el tirano commendero, pero a sus moços y a sus esclavos negros, a sus hijos y a todos quantos aquellos en familiaridad y servicio y parentesco pertenesçen. Todos los roban, todos los comen, todos los afflixen, todos los amedrentan, de todos tiemblan y a todos sirven; y sobre todos los angustian y atormentan y desuellan, quando las señoras mugeres de los infelices comenderos se van a olgar y recrear a los pueblos, que con ellos verdaderamente no sean menos cruelmente que si fuesen vívoras o tigres, a acaçido señoras éstas a dar tantos azotes con sus mismas manos, teniendo delante a quien pudiera mandarlo, a una yndia, hasta que la yndia ispiró antes que ella de darle azotes artase (286 el subrayado es nuestro).

De nuevo, la representación del esclavo negro como secuaz del victimario europeo vuelve a surgir en este texto con un énfasis que hemos notado en pasajes anteriores (“pero a sus moços y esclavos negros”) y que muestra que para Las Casas la agresión por parte del esclavo

negro al indígena implica un ultraje mayor. A partir de esta alusión y de las otras dos a las que acabamos de hacer referencia, podemos decir que comienza a configurarse en los textos de Las Casas una representación de los esclavos negros como un grupo diferenciado con respecto a los indios americanos. La pretendida inclusión de los esclavos negros dentro del concepto de humanidad al que ya pertenecen los indios americanos, defendida por Pérez Fernández, no parece ser una característica de esta representación. Antes bien, Las Casas enfatiza las molestias que produce, para la vida de los indios y la colonización en general, la presencia los esclavos negros.

A comienzos de 1555, el padre Andrés de Olmos (O.F.M.) le pide a Las Casas que gestione su proyecto de evangelización pacífica de Tampico y Tamaulipas. Las Casas lo agencia. A propósito del asunto de la concesión de las encomiendas, fray Bartolomé Carranza de Miranda escribe a Bartolomé de Las Casas el 6 de junio informándole de la situación. Las Casas recibe la carta casi dos meses después y, como reacción a ella y a la situación, escribe la que se ha denominado la “Carta magna” en la cual defiende sus Tratados y expone sus argumentos en contra de la concesión de las encomiendas y, más aún, de la encomienda misma. Recordemos que en este momento los encomenderos peruanos están presionando al príncipe Felipe para que les entregue la concesión de las encomiendas a perpetuidad. De hecho, en diciembre de 1555, el príncipe Felipe se encuentra en Bruselas (procedente de Londres) y los procuradores peruanos van detrás de él con la esperanza de que apruebe esta petición y, con el fin de obtener su propósito, aumentan su oferta a siete o nueve millones de ducados por la concesión (Pérez Fernández 1998: 111).

Pérez Fernández considera que la redacción del libro primero de la Historia de Indias tiene lugar entre 1555 y 1556. Más concretamente, en 1556 probablemente Las Casas redacta los

capítulos 17 a 27 de la Historia de Indias en Valladolid después de haber leído la primera de las Decadas de Asia de João Barros la cual, como lo hemos mencionado más arriba, ha sido publicada en junio de 1552 (Pérez Fernández 1989: 33-35). Según el mismo Pérez Fernández, estos capítulos forman una sección que mantiene cierta independencia con respecto a la exposición que Las Casas viene haciendo en la Historia de Indias sobre el descubrimiento de las Indias por Cristóbal Colón, introduciendo una digresión que demuestra un particular interés de Las Casas sobre este asunto.

Ahora bien, la pregunta que podemos hacernos es acerca de las razones que llevan a Las Casas a dedicar una particular atención a las expediciones portuguesas en las islas del atlántico y la costa occidental de África. La respuesta que ofrece Pérez Fernández consiste en afirmar que esta exposición responde, en primer lugar, a la lectura que hace el obispo de ciertos documentos que se producen durante la primera parte de la década de 1550 sobre este asunto (1989: 36-49) y, en segundo lugar, a la inquietud que viene teniendo Las Casas desde su encuentro con el esclavo Pedro Carmona (1995: 117-123). Sin embargo, como lo hemos intentado mostrar en el capítulo pasado, no existen indicios significativos de que el encuentro con el esclavo Carmona y la participación del obispo en la querrela que éste interpone tratando de hacer efectiva su libertad hayan transformado de manera significativa su representación de los esclavos africanos en las Indias como mano de obra y mercancía necesarias para los proyectos de colonización. Además, como lo hemos enfatizado en la exposición de los documentos lascasianos producidos entre 1547 y 1556, el silencio de Las Casas con respecto a los esclavos negros sólo parece ser interrumpido por algunas alusiones a las nocivas consecuencias que tiene para los indios y la colonización de las nuevas tierras la presencia de los esclavos negros.

En consecuencia, parece plausible pensar que fue la lectura de ciertos textos producidos entre 1552 y 1556 lo que movió a Las Casas a introducir una particular consideración acerca de la esclavización portuguesa en su Historia de Indias. Es necesario ahora establecer cuáles fueron algunos de estos textos, los problemas que introdujeron y, más que nada, la forma como dichos textos tornaron problemática la representación que el obispo tenía hasta ese momento de los esclavos capturados en la costa occidental de África como mano de obra legítimamente adquirida y convertida en mercancía necesaria para los proyectos de colonización. Aunque probablemente Las Casas no conoce todos estos textos, ellos nos permitirán reconstruir el trasfondo que conmina a Las Casas a escribir los capítulos 17 a 27 del libro primero de su Historia de Indias.

5.0 LOS ESCLAVOS NEGROS COMO PROBLEMA EN LAS INDIAS Y EN LA PENÍNSULA (1545-1556)

Mientras que Las Casas desarrolla su defensa de los indios en España entre 1547 y 1552, escribe su Apologética Historia Sumaria entre 1553 y 1554 y redacta el libro primero de su Historia de Indias entre 1555 y 1556, varios hechos relevantes suceden tanto en las Indias como en Europa con respecto a los esclavos africanos. De estos hechos existen varios registros. Estos registros no siempre son producidos por las autoridades o los colonos españoles sino por cronistas, viajeros e intelectuales con intereses y perspectivas diferentes a los de la corona española. Al aproximarnos a estos registros, podemos notar que desde mediados del siglo XVI la presencia en las Indias de los esclavos provenientes de la costa occidental de África comienza a inquietar a ciertos escritores. La creencia según la cual la expansión del evangelio justifica la esclavización de todos los infieles y, en particular, la esclavización de los habitantes de esta zona de África comienza a ser cuestionada desde diversos puntos de vista. Si bien la guerra justa persiste como el principal argumento esgrimido por los tratantes para justificar la esclavización, diversos cuestionamientos comienzan a ser formulados de modo cada vez más persistente en torno a la existencia de una guerra justa en el caso de las expediciones portuguesas en la costa occidental de África.

En este capítulo exploraremos algunos de los textos en los cuales estos cuestionamientos aparecen, enfatizando el modo en que dichos cuestionamientos problematizan la idea según la

cual los habitantes de la costa occidental de África pueden continuar siendo considerados como infieles enemigos de los cristianos que deben ser atacados y esclavizados por tal razón. En primer lugar, exploraremos los apartados que Girolamo Benzoni dedica en su Historia del Nuevo Mundo (1565) a la vida de los “Mori di Guinea”, como él denomina a los cautivos africanos, en las Indias. Este texto, producido a partir de los recuerdos que Benzoni tiene de su viaje por las Indias entre 1541 y 1556, introduce una visión alternativa con respecto a la visión española y lascasiana en lo que concierne a la presencia de los cautivos africanos en las Indias, dando particular relevancia al poder que adquieren los esclavos prófugos dentro de la isla de Santo Domingo.

En segundo lugar, expondremos las respuestas que Vitoria ofrece en una carta de 1546 con respecto a la legitimidad de las esclavizaciones que vienen siendo practicadas por los portugueses en la costa occidental de África desde mediados del siglo XV. Este texto puede ser considerado el primer intento de responder, haciendo uso del marco doctrinal más reconocido en ese momento, a los problemas que comienza a introducir dentro del discurso cristiano la esclavización practicada por los portugueses.

En tercer lugar, exploraremos un conjunto de legislaciones que aparecen entre 1548 y 1553. Estas legislaciones enfatizan la necesidad de importar esclavos negros que estén desligados de influencias musulmanas y, particulamente, evitar que estos esclavos tengan acceso al uso de armas. Tal como lo han intentado hacer legislaciones anteriores, estas nuevas legislaciones están dirigidas a producir a los esclavos como fuerza laboral dócil. Sin embargo, estas nuevas legislaciones radicalizan la tendencia hacia una racialización promovida a través de medios jurídicos.

En cuarto lugar, examinaremos un tratado producido alrededor de 1550 en Portugal y la introducción que escribe João de Barros a sus Décadas de Asia (1552). Estos textos, patrocinados por el rey Juan III de Portugal, comparten algunos de los argumentos expuestos en las doctrinas de Vitoria y Las Casas con respecto a la cristianización de los infieles pero utilizan estos argumentos para el caso de los habitantes de la costa occidental de África, intentando justificar las acciones de los portugueses en esta región. Además del interés que implica el reconocer el uso de la doctrina producida para las Indias como parte de un esfuerzo por entender lo sucedido en África, un recorrido a través de estos textos nos permitirá establecer de qué modo la esclavización portuguesa en África sigue siendo defendida cuando Las Casas decide escribir su Historia de Indias, produciendo un conjunto de argumentos que Las Casas tendrá que enfrentar y discutir a lo largo de su escrito.

Finalmente, en quinto lugar, nos aproximaremos a dos caracterizaciones de los esclavos negros que Francisco López de Gómara propone en su Historia general de Indias (1555) y a dos críticas directas contra la esclavización practicada por los portugueses en la costa occidental de África. La primera es la crítica formulada por Fernando de Oliveira en su Arte do Guerra do Mar (1555) y la segunda por Domingo de Soto en su De Iustitia et Iure (1556). Aunque ninguna de estas críticas ofrece un rechazo de la esclavitud como tal, ambas denunciarán la inaceptabilidad de los procedimientos practicados por los portugueses para obtener los cautivos en la costa occidental de África que luego transportan hacia Europa como mercancía. Una breve alusión a los comentarios que hace López de Gómara acerca de los esclavos negros nos permitirá mostrar de qué modo la racialización promovida por medios jurídicos encuentra eco en la crónica de López de Gómara. Una referencia a las críticas de Oliveira y Soto nos permitirá reconocer la creciente inquietud que existe en ciertos círculos dominicos con respecto a la esclavitud y la

eventual inspiración que encuentra Las Casas en ellos para plantear y desarrollar su propia crítica en la Historia de Indias.

Es necesario enfatizar que nuestro interés al aproximarnos a estas fuentes heterogéneas consiste en mostrar los cuestionamientos y reflexiones que se introducen en ellas con respecto a una representación según la cual los habitantes de la costa occidental de África son infieles a los que se le puede declarar la justamente la guerra y esclavizar legítimamente. No nos interesa resaltar el éxito jurídico o institucional de estos textos, particularmente de aquellos que cuestionan las practicas esclavistas. De hecho, ninguno de los textos que cuestiona dichas prácticas logra que las esclavizaciones portuguesas se detengan o que tan siquiera disminuyan. Sin embargo, estas fuentes expresan la crisis de una representación con respecto a los cautivos africanos. Esta crisis provoca que Las Casas también tenga que hacer una reconsideración de lo que ha creído hasta este momento con respecto a los esclavos negros e introduzca en su Historia de Indias una consideración específica sobre las esclavizaciones practicadas por los portugueses en las islas del Atlántico y la costa occidental de África.

5.1 LOS RECUERDOS DE BENZONI ACERCA DE LOS ‘MORI DI GUINEA’ (1565)

En 1565, el viajero italiano Girolamo Benzoni publica su Historia del Nuevo Mundo. En ella, Benzoni hace un recuento de su viaje por las Indias entre 1541 y 1556. Se trata de un recorrido que comienza en 1541 en lo que hoy conocemos como la parte oriental de la costa de Venezuela, continúa por la península de la Guajira en Colombia, sigue por Puerto Rico, La Española y la costa caribeña de Colombia, Panamá y Costa Rica. Luego, Benzoni cruza el istmo de Panamá y navega por el Pacífico hasta alcanzar Guayaquil y Quito en Ecuador. Después regresa hacia el

norte, recorre la costa pacífica de Panamá y Costa Rica, adentrándose después por Nicaragua y Honduras hasta llegar a Puerto Caballos. De allí parte hacia la Habana de donde sale hacia Europa en 1556. En muchos sentidos, Benzoni recorre la misma ruta que ha hecho Las Casas durante sus viajes por las Indias. Sin embargo, no tenemos noticia documentada de un encuentro entre ellos. De hecho, gran parte del viaje de Benzoni tiene lugar cuando Las Casas ya ha partido hacia España. Recordemos que la última estancia de Las Casas en Guatemala y Honduras tiene lugar entre 1544 y 1547 y Benzoni solo alcanza estas regiones en la parte final de su viaje.

Para lo que nos interesa en nuestro trabajo, Benzoni relata al comienzo del libro segundo de su Historia la situación en que viven los “mori di Guinea” desde que comenzaron a ser traídos por los españoles como remplazo ante la escasez de indios (63). De acuerdo con Benzoni, aunque inicialmente fueron introducidos con el fin de trabajar en las minas de oro y plata, los “mori di Guinea” fueron asignados posteriormente al trabajo en los ingenios de azúcar, el pastoreo de rebaños y el servicio de sus amos. Benzoni enfatiza las crueldades de los españoles con sus esclavos. Describe los maltratos y los castigos inventados específicamente para los esclavos, en particular, la Ley de Bayona –castigo que consiste en empalar al esclavo, azotarlo y luego rociar sobre su cuerpo aceite caliente y pimienta– y los entierros de los esclavos en la tierra durante toda una noche dejándoles sólo descubierta la cabeza (63-64). Estos hechos no son referidos por las legislaciones, las crónicas españolas o los textos de Las Casas. Como hemos visto hasta ahora, gran parte de estos textos se dedican a mostrar al indio como la víctima de los españoles y los esclavos negros, pero no hacen ninguna alusión a los maltratos padecidos por éstos últimos.

Una vez que ha expuesto esta situación, Benzoni pasa a presentar los levantamientos que se han producido entre los esclavos. A diferencia de lo que defienden los textos que hemos

venido trabajando hasta ahora, los cuales afirman que las rebeliones se deben a la condición ladina o mora de algunos de los rebeldes, Benzoni afirma que estas rebeliones son una respuesta de los esclavos al trato que reciben (64). De acuerdo con Benzoni, las fugas y rebeliones se han presentado desde la llegada de los esclavos a la isla de Santo Domingo, haciendo que los prófugos se dispersen por la isla “come disperati” (como desesperados), multiplicándose de tal modo que han puesto a los españoles en aprietos. De nuevo, el contraste con los textos producidos por los españoles hasta ese momento es interesante. Mientras que aquellos tratan de presentar las fugas como hechos puntuales confrontados por medio de las legislaciones, la perspectiva de Benzoni apunta a que las rebeliones han sido constantes y están lejos de ser controladas por los españoles.

Benzoni, además, reconoce las diferencias que existen entre diversos grupos de cautivos (guineos, manicongos, jalopes, zapes y berberíes). Afirma que estas diferencias han provocado guerras entre ellos en África y que los portugueses se han aprovechado de esas guerras para obtener esclavos. Estas diferencias persisten aún en las Indias. Sin embargo, ellas quedan superadas por las alianzas que estos grupos crean para enfrentar a los españoles. Estos últimos, para confrontar los levantamientos, han creado grupos que persiguen a los prófugos o han disuadido a ciertos esclavos negros para que les ayuden a capturar a los alzados. Sin embargo, los fugitivos han logrado hacer frente de forma cada vez más exitosa al asedio de los españoles, llegándose a multiplicar en número de siete mil en 1545 (64). El texto de Benzoni, en consecuencia, introduce un conjunto de detalles etnográficos que distan mucho de la distinción entre ladino, moro y bozal que parece predominar en la representación española de los africanos cautivos. Hecha esta contextualización, Benzoni introduce una referencia a un hecho sucedido alrededor de 1543 cuando Luis Colón es aún gobernador de la isla de Santo Domingo.

Estando yo en Tierra Firme se corrió la noticia de que los cimarrones, como los españoles llaman en estas tierras a los prófugos, se habían alzado en una revuelta general y que, recorriendo toda la isla, se entregaban a cometer todos los desafueros de que eran capaces, por lo que el almirante don Luis de Colón y el presidente y los auditores de Santo Domingo les enviaron unos mensajeros rogándoles y suplicándoles que aceptasen vivir pacíficamente, que lo mismo harían con respecto a ellos, sin hostigarlos más, y que si querían sacerdotes o frailes que los adoctrinasen y les enseñasen la doctrina cristiana, con mucho gusto se lo enviarían. A esta oferta respondieron los prófugos que bien querían la ley de Cristo y creían en ella, pero que no deseaban su Amistad, porque no se fiaban de sus promesas (64-65).

Sorprende en este pasaje de Benzoni la representación que ofrece de los esclavos fugados como un grupo organizado, con proclividad al cristianismo, no obstante su rechazo a los españoles, y la capacidad que tiene este grupo de poner condiciones a las autoridades españolas en la isla. No encontramos referencia similar a esta en los textos escritos por los españoles. La representación que ofrece Benzoni enfatiza mucho más su diferencia con respecto a la perspectiva española cuando finaliza sus comentarios acerca de la presencia de los “mori di Guinea” en las Indias afirmando que “muchos españoles sostienen que la isla, dentro de poco, se verá dominada por ellos” y que, debido a ello, las autoridades de la isla han redoblado la vigilancia y controlado la emigración de españoles de ella (65). Ya hemos encontrado comentarios acerca de las preocupaciones producidas por la gran cantidad de esclavos en algunos pasajes de Gonzalo Fernández de Oviedo cuando afirma que la isla ya parece ser Etiopía. Sin embargo, el interés de Benzoni consiste en mostrar no sólo el eventual poderío que pueden llegar a tener los esclavos en términos de cantidad sino de organización y predominio militar sobre los españoles.

Por ultimo, Benzoni hace alusión a la propuesta hecha por el Alonso López de Cerrato, gobernador de la isla entre 1543 y 1549 y quien fue un reconocido defensor de la implementación radical de las Nuevas Leyes de 1542, en particular, de lo concerniente a la lucha contra la esclavización indígena (Sherman 129-178). Según el cronista italiano, cuando Cerrato llega a la isla como presidente, esforzándose por hacer cumplir “la provisión de la libertad de los indios”, abre el camino para que todos obtengan su libertad (Benzoni 65). En otras palabras, de acuerdo con Benzoni, Cerrato otorga la libertad a todos los esclavos, incluidos los esclavos provenientes de Guinea. Como es de esperarse, continúa el cronista italiano, esta decisión de Cerrato provoca airadas protestas de los vecinos a los cuales Cerrato responde: “puesto que Su Majestad el emperador le ha dado libertad a los indios, a mí no me parece justo que los españoles los retengan como esclavos contra la decisión de aquel” (ibid.). Tal como propone su narración, Benzoni parece afirmar que Cerrato abre la puerta a una libertad universal para todos los esclavos. Sin embargo, esta decisión de Cerrato de liberar a los esclavos no se mantiene por mucho tiempo. Una vez que los españoles comienzan a emigrar de la isla y los prófugos se hacen cada vez más fuertes al punto de poner en peligro la vida de los españoles que deciden permanecer en la isla, Cerrato “se echó para atrás y cerró las puertas” (65).

La novedad del relato de Benzoni no radica en que aporte nuevos hechos sino en el enfoque que da a ellos, mostrando a los españoles como vecinos asediados por los esclavos cimarrones, y por la noticia que brinda de un abolicionismo temprano pero pasajero defendido por el gobernador Cerrato. No sabemos si la decisión de liberar a los esclavos sin distinción de procedencia es una idea que Cerrato alcanza a concebir y poner en práctica consistentemente. El detallado estudio de Sherman (1979) reconoce en Cerrato un decidido trabajo en contra de la esclavización indígena que, sin embargo y del mismo modo que Las Casas, tolera y promueve la

esclavización de los africanos. Sin embargo, lo que sí sabemos es que, desde la perspectiva de Benzoni, la idea de una libertad de los esclavos negros considerada como respuesta al maltrato de los españoles, alcanzada mediante la capacidad de organización y resistencia de los cautivos y promovida pasajeramente por algunas autoridades comienza a cuestionar la representación que se tiene hasta ese momento de los “mori di Guinea” como mano de obra llamada a remplazar la mano de obra indígena.

El impacto de la obra de Benzoni fue significativo. Ésta fue rápidamente incorporada como parte de la campaña de desprestigio desatada en Europa desde finales del siglo XVI contra la conquista española de las Indias. En 1595, treinta años después de su primera publicación, Theodor de Bry, quien había elaborado en 1588 un conjunto de diecisiete grabados basados en la Brevísima destrucción de Indias para la edición en latín del texto de Las Casas, elaborará un conjunto de grabados basados en el texto del viajero italiano. Estos grabados quedarán incluidos en su colección titulada América (1999) y estarán acompañados de una traducción al latín de algunos de los apartados de los textos de Benzoni a los que acabamos de hacer referencia. No obstante su compromiso con una estilística renacentista y su origen propagandístico, estos grabados pueden ser considerados como el primer registro iconográfico que tenemos de la crisis que implicó para la conciencia europea la existencia de la esclavitud Africana en las Indias. Ellos convirtieron a Benzoni con respecto a los esclavos negros, en lo que Las Casas fue con respecto a los indios, a saber, en una fuente de primera mano cuya divulgación sirvió para impugnar la esclavitud practicada por los españoles y, más que nada, los privilegios ligados a la explotación intensiva de la mano de obra africana en las Indias. Sin embargo, volvamos ahora a mediados del siglo XVI.

5.2 LAS RESPUESTAS DE VITORIA (1546)

Alrededor de 1546, Francisco de Vitoria, quien había escrito en 1539 su famoso tratado De Indis, escribe una carta a Fray Bernardino de Vique “acerca de los esclavos con que trafican los portugueses, y sobre el proceder de los escribanos” (173). En dicha carta, Vitoria responde a cuatro dudas que le habían sido planteadas sobre la legitimidad en la forma cómo los portugueses adquirirían los esclavos en sus viajes a lo largo de la costa occidental de África, denominada como Guinea en el texto.⁵¹ La primera duda surge porque se decía que los portugueses utilizaban en Guinea juguetes como señuelos para atraer a los que querían hacer cautivos. La segunda duda era a propósito de la guerra justa como criterio válido de esclavización especialmente cuando la guerra no había sido entre los bárbaros y los portugueses sino entre los bárbaros mismos. La tercera duda era sobre si, dado que entre los negros existía la práctica de comprar a un condenado a muerte para salvarlo de la muerte, una vez que se había comprado un cautivo que iba ser condenado a muerte para salvarlo de este modo de ella, su cautiverio debía ser temporal o perpetuo. Finalmente, la cuarta duda era sobre si se podía confiar en que el rey de Portugal y su consejo no iban a permitir contrataciones injustas (175). Como puede notarse, las dudas propuestas a Vitoria no son acerca de la legitimidad de la esclavización como tal sino acerca de la manera en la que ésta es llevada a cabo.

En su respuesta a estas preguntas, Vitoria esboza lo que podríamos denominar una primera reflexión doctrinal acerca del tráfico portugués de cautivos africanos hacia Europa. El encabezado de la carta de Vitoria es irónico. Afirma que cualquier negocio con los portugueses

⁵¹ Nótese que la palabra Guinea comienza a ser más consistente en el uso de los textos e introduce una clara diferencia geográfica con respecto a lo que en ese momento se nombra como África.

siempre tendrá problemas y que por ello es preferible, como remedio general, no buscar demandas y respuestas sino que “cierren los ojos y pasen como los otros” (173). Sin embargo, Vitoria agrega una respuesta particular a cada una de las preguntas.

En primer lugar, con respecto al uso de señuelos para capturar africanos, Vitoria afirma que “si se tuviese por cierto que los portugueses se alzan con ellos por aquella forma de ruindad, yo no sé por dónde los pueda nadie tener por esclavos” (173). Al decir esto, Vitoria introduce una de las objeciones que llegará a ser más frecuente con respecto al tráfico de esclavos y, especialmente, la compra de esclavos por parte de los españoles a los portugueses. Según esta objeción, si el cristiano tienen alguna duda en la forma cómo son obtenidos los esclavos en África por los portugueses, es decir, no en guerra justa, debería abstenerse de comprarlos. Sin embargo, Vitoria no parece considerar que esta sea la situación más frecuente en el caso de los esclavos que capturan los portugueses. Él considera que la mayoría de los esclavos han sido esclavizados en guerra justa por los portugueses o han sido vendidos a éstos por otros que los han capturado en guerra justa y que, además, el rey de Portugal no permitiría ese tipo de engaño. En consecuencia, no debe haber mayor duda al respecto por parte de los compradores (174).

En segundo lugar, Vitoria considera que no debe haber duda acerca de la legitimidad de la esclavización así esta haya sido en guerras entre bárbaros porque “los portugueses no son obligados a averiguar la justicia de las guerras entre los bárbaros. Basta que este es esclavo, sea de hecho o de derecho, y yo le compro llanamente” (174). Esta segunda respuesta de Vitoria pone de presente que la procedencia de los esclavos no parece ser un mayor problema para él cuando dicha procedencia es una guerra entre bárbaros. En este sentido, Vitoria no parece estar preocupado por la definición de guerra justa entre los bárbaros. Como veremos más adelante,

este será uno de los puntos más polémicos en el posterior debate que dará Las Casas sobre la esclavitud.

En tercer lugar, Vitoria considera que la legitimidad de comprar un esclavo para librarlo de la muerte podría ser dudosa si se tratara de la compra de un ser libre en tierras cristianas. Sin embargo, “siendo en tierra donde se puede uno hacer esclavo por muchas maneras y voluntariamente venderse ¿por qué no se podrá voluntariamente dar por esclavo del que le quisiere rescatar, especialmente que si en la misma tierra otro natural le rescatase, queda verdaderamente por esclavo?” (174). En otras palabras, Vitoria considera que en tierras extranjeras es válido comprar a un reo de muerte para salvarlo convirtiéndolo en esclavo. Más aún, él considera que esa persona rescatada puede ser esclavo toda su vida. Ahora bien, esta tercera respuesta le permite introducir un comentario acerca de lo que él considera verdaderamente inaceptable dentro del proceso de esclavización, a saber, el trato que reciben los cautivos cuando son conducidos hacia Europa:

Mayor escrúpulo y más que escrúpulo es, que ordinariamente los traen inhumanamente, no se acordando los señores que aquellos son su prójimos, y de lo que dice San Pablo, que el señor y el siervo tienen otro señora quien el uno y el otro han de dar cuenta. Que si los tratasen humanamente, sería mejor la suerte de los esclavos inter cristianos, que no ser libres en sus tierras; demás que es la mayor buenaventura venir a ser cristianos (174).

Este pasaje introduce muy temprano los elementos básicos del debate sobre la esclavitud africana tal como es practicada por los portugueses en la costa occidental de África. En primer lugar, Vitoria no niega la legitimidad de la esclavitud en ciertos casos sino que enjuicia el tratamiento que reciben los esclavos cuando son transportados hacia Europa. En segundo lugar, establece un vínculo entre el amo y el esclavo que es la existencia de un mismo Dios para ambos.

Este Dios (que, desde luego, es el de los cristianos), de una parte, incita al amo a tratar bien a su esclavo y, de otro lado, incita al esclavo a ver su situación como algo favorable dado que se encuentra esclavizado en tierras cristianas. Como hemos dicho en el primer capítulo, el argumento de la cristianización de todos los infieles, defendido por Vitoria y Las Casas, introduce una posibilidad de un vínculo entre el amo y el esclavo. Sin embargo, dicho vínculo no elimina la superioridad estamental que el amo pretende tener sobre el esclavo y, desde la perspectiva de Vitoria, la posibilidad de evangelizar al infiel aprovechando su condición de esclavo. Este argumento acerca de las ventajas de la esclavización estará presente en algunas de las reflexiones portuguesas que aparecen sobre el tema a mediados del siglo XVI y Las Casas tendrá que volver sobre él cuando haga su reinterpretación de las crónicas portuguesas.

Finalmente, para responder la cuarta duda que se le presenta, Vitoria considera que es improbable que el rey y su consejo acepten como válidas contrataciones injustas en el tráfico de esclavos desde África así esto suceda frecuentemente (174). Al parecer, Vitoria considera que el rey y su consejo son incorruptibles en este tipo de asunto aún en el caso en el cual la injusticia sea una práctica extendida. De hecho, su mayor desconfianza es con los escribanos a quienes considera los principales difusores de este tipo de opiniones. Según Vitoria, con tal de ganar más, los escribanos pueden presentar al rey y su consejo como permisivos con las injusticias en tráfico de esclavos. Con ello terminan las respuestas de Vitoria.

Es necesario insistir en el hecho de que Vitoria no está ni mucho menos preocupado por interrogar la legitimidad de la esclavitud como tal sino por establecer la legitimidad de la forma cómo se lleva a cabo la esclavización en ciertos casos y por el trato que reciben los esclavos cuando son transportados. A partir de la respuestas que da en esta carta, puede afirmarse que Vitoria considera que la esclavitud es válida en dos casos: la guerra justa y como forma de evitar

la pena de muerte. En este sentido, lo que es más llamativo de Vitoria es que, en primer lugar, él parece considerar que la guerra justa no se limita a la guerra entre cristianos y moros sino que incluye también a la guerra entre bárbaros y, en segundo lugar, no parece considerar la esclavización injusta sino como un problema menor que no interroga el sistema esclavista como tal. Sin embargo, Vitoria introduce un elemento que hasta ahora no había aparecido en los registros españoles que tenemos acerca de la esclavitud, a saber, la representación del cautivo africano como alguien que sufre a causa de la esclavitud y, en particular, por las condiciones en que es trasladado desde Guinea hacia Europa. La representación del cautivo que sufre a causa del engaño que ha permitido su captura y del traslado que permite su llegada a Europa encuentra en los argumentos de Vitoria un primer registro. Este reconocimiento del sufrimiento del cautivo africano, entendido como una apelación al cristiano, será de gran relevancia en el juicio que haga Las Casas de las prácticas esclavistas de los portugueses.

5.3 LAS LEGISLACIONES RACIALIZADAS, BORRANDO AL MORO Y PRODUCIENDO AL NEGRO (1548-1553)

Mientras que el debate doctrinal acerca de la esclavitud comienza a configurarse en la península, nuevas legislaciones dirigidas específicamente hacia los esclavos negros siguen apareciendo. Como lo hemos señalado en capítulos anteriores, las legislaciones sobre esclavos en las Indias surgen principalmente como respuestas a los levantamientos y, en consecuencia, tienen como propósito fundamental producir una fuerza laboral dócil. Para lograr este propósito, las legislaciones proponen, de un lado, medidas más generales ligadas al control de la procedencia de éstos y, de otro lado, medidas más precisas ligadas al control de los comportamientos de los

esclavos en las Indias. Sin embargo, todas estas legislaciones, así como los temores que están a la base de ellas, tendrán que ceder ante la creciente necesidad de mano de obra esclava. Esto provocará tensiones en la representación jurídica de los esclavos negros vistos a la vez como una presencia amenazante pero también como una necesidad insoslayable dentro del proceso de colonización.

En 1548, la implantación de las minas y los ingenios en Centroamérica exige, del mismo modo que ha sucedido en las islas del Caribe pocos años atrás, la importación de mano de obra africana. Así, el 4 de febrero de 1548, desde Guatemala, el obispo Marroquín firma una carta al emperador en la que afirma: “en los ingenios que se comienzan a hacer de azúcar en Chiapa, es trabajo grande y grave. Las sementeras y posturas de cañas y cosecha no se escusa, y el cortar madera y leña (...) busquen negros, que ansí conviene en todas estas cosas” (Marroquín 239). El mismo obispo Marroquín escribe el 1 de agosto una carta al emperador en la cual pide “meter en estas provincias cinco o seis mil negros que sean buenos (...) y acabarse esta vexación de los tamemes” (Marroquín 239). En la misma dirección, el 3 de noviembre, en San Salvador, el licenciado Alfonso López de Cerrato firma una carta en la que afirma que hay mucho oro y plata pero harían falta muchos negros (Pérez Fernández 1995: 97). En esto, contrario a lo que parece defender la Historia de Benzoni, Cerrato parece no estar comprometido con la idea de una liberación universal de los esclavos.

Sin embargo, esta creciente importación de esclavos desde África continúa produciendo inquietudes entre las autoridades indianas debido al poder que parecen tener, desde la perspectiva de las autoridades, los esclavos negros sobre los indios. El 28 de enero de 1549, en su Relación al Consejo de Indias, Pedro de la Gasca escribe:

E cosa que en gran manera importa, no sólo para el bien, conservación y reparo destos pobres naturales, que hasta aquí ni de sus haciendas, hijos, comidas, ni mujeres tenían más de lo que les quería dexar cualquier perdido que pasaba por el camino. E sus personas han sido tan poco tenidas e tan mal tratadas que no solo a los españoles han traído a cuestras en hamacas, pero aun las indias que para su servicio e suciedades los vagabundos tenían, y a sus negros y negras (376-377 el subrayado es nuestro).

Esta creciente importación de mano de obra sigue acompañada por la promulgación de directrices que intentan controlar el tipo de esclavos que son trasladados a las Indias. El 16 de julio de 1549 en Valladolid, la reina despacha una Real Cédula a los oficiales de la Casa Contratación de Sevilla en la que ordena que no pase a las Indias “ningún esclavo negro que sea de Levante, ni que se haya traído de allá, ni otros ningunos negros que se hayan criados con moriscos, aunque sean de la casta de los negros de Guinea” (Cedulario Indiano IV: 383-384). La razón de esta prohibición es que el encarecimiento de los esclavos en Portugal, Guinea y Cabo Verde ha provocado que los esclavos sean comprados en Cerdeña, Mallorca, Menorca y otras partes de Levante, región habitada principalmente por moros. El problema de los esclavos que provienen de estas regiones radica en que son, según la misma Real Cédula,

dizque casta de moros y otros tratan con ellos y en tierra nueva, donde se planta agora nuestra sancta fe católica no conviene que gente desta calidad pase a ella por los inconvenientes que podrían suceder: vos mando que en ninguna manera y por ninguna vía deseéis ni consintáis passar a las nuestra Indias, islas e Tierra firme del mar Océano, ningún esclavo negro, que sea de Levante ni se aya traído de ayá, ni otros ningunos negros que se hayan criado con Morisco, aunque sean de casta de negros de Guinea” (Cedulario Indiano IV: 383-384).

Aunque el principal propósito de la Real Cédula consiste en prohibir la introducción de esclavos que tengan vínculos con los moros, este pasaje introduce un énfasis importante dentro de nuestra exposición. La esclavización ahora comienza a racializarse completamente hacia los negros. De un vocabulario según el cual los esclavos podían ser moros, berberiscos o negros, pasamos ahora a un vocabulario en el cual el negro aparece como el único sujeto susceptible de ser esclavizado. La condición de negro se convierte en el sustrato a partir del cual se hacen las diferentes especificaciones entre los esclavos que pueden ser introducidos en las Indias y los que no pueden serlo.

De aquí en adelante el esclavo negro se convierte en el eje de un conjunto de legislaciones y reflexiones que intentan transformarlo en fuerza de trabajo cristianizable y entender su condición de esclavitud como producto de su desconocimiento del evangelio. De ahí surge el rechazo a cualquier vínculo con los moros que, como hemos venido mostrando a lo largo de nuestra exposición, son considerados como un peligro para los proyectos de colonización. En este sentido, el 13 de noviembre de 1550 la reina promulga una Real Cédula en la que ordena que sean expulsados de Indias todos los esclavos berberiscos.

Sepades que nos somos informados que a esas partes [Islas e Tierra firme del mar Océano] han pasado y de casa día passan algunos esclavos y esclavas Berberiscos y otras personas libres, nuevamente convertidos de moros e hijos de ellos, estando por nos proveído que en ninguna manera passen por los muchos inconveniente que por experiencia ha parecido que de los que han passado se han seguido. Y porque se escusen los daños que pudieren hazer los que huvieren pasado y de aquí en adelante passaren, porque en una tierra nueva como esa, donde nuevamente se planta la Fe, conviene que se quite toda ocasión, porque no se pueda sembrar y publicar en ella la secta de Mahoma ni otra alguna, en ofensa de Dios nuestro Señor,

y perjuizio de nuestra Santa Fe Católica. Visto y platicado en el nuestro Consejo de Indias, fue acordado que deviamos mandar que todos los esclavos y esclavas berberiscos, personas nuevamente convertidas de Moros y sus hijos, como dicho es, que en essas partes hubiere, sean echados de la isla y provincia donde estuvieren, y enviados a estos Reynos, de manera que en ninguna forma queden en essas partes, y sobre ello mandar dar esta nuestra carta para vos en la dicha razón, e nos tuvimoslo por bien” (Cedulario Indiano IV: 382).

Como contrapartida de la Real Cédula anteriormente citada del 16 de julio de 1549, que hacía de los negros el sustrato de la esclavitud, esta Real Cédula de 1550 intenta borrar por completo la presencia de los moros dentro de la población esclava en las Indias. Esto muestra claramente que, al menos desde la perspectiva de cierta legislación producida para los esclavos negros en Indias, la pretendida guerra justa contra los infieles musulmanes no puede ser considerada como fuente de esclavos para las Indias ya que los cautivos obtenidos en este tipo de guerras no son reconocidos por estas legislaciones como mano de obra legítimamente transportable a los nuevos territorios. Esto introduce una nueva crisis en la representación de los esclavos negros que se encuentran en Indias. Estos cautivos no son moros porque, precisamente, las legislaciones han pedido que no lo sean. En consecuencia, la pregunta que surge con cada vez más insistencia es, dado que no son moros, cuál es la razón de la captura y traslado de estos habitantes de la costa occidental de África hacia las Indias. Sobre ello volveremos en la siguiente sección de nuestra exposición.

Paralelamente a esta legislación que trata de evitar la importación de esclavos que hayan tenido algún vínculo con los moros, también aparece la legislación que prohíbe a los negros esclavos y libres cargar armas. El 18 de febrero de 1552, en Toro, el príncipe despacha una cédula a la Audiencia de los reyes en la cual prohíbe que los negros de escolta traigan armas. La

razón de ello es que: “A nos se ha hecho relación que no conviene que en las provincias sujetas a esa audiencia ningún negro trayga espada, ni puñal porque de haberse traído estas armas con libertad hasta aquí, se han seguido muertes de indios y otros inconvenientes, y me ha sido suplicado lo mandasse remediar como cessassen dichos daños, o como la mi merced fuesse” (Cedulario Indiano IV: 389). De nuevo, los conflictos de los negros con los indios y, más en concreto, las agresiones de aquellos contra éstos últimos aparecen como principal motivo para la promulgación de estas legislaciones. En esta misma dirección, el 11 de agosto en Monzón de Aragón, el príncipe despacha otra Real Cédula a la Audiencia de la Nueva España en la que pide que se revise el asunto de las licencias para portar armas que han sido otorgadas a algunos esclavos.⁵²

Todas estas legislaciones tendientes a controlar la procedencia de los esclavos y su comportamiento en las Indias están relacionadas con el creciente temor que produce entre los vecinos españoles la presencia de cada vez mayor cantidad de esclavos negros. Este temor, sin

⁵² “A nos se ha hecho relacion que nos tenemos dadas algunas licencias a algunas personas de essa nueva España, para que puedan traer consigo dos o tres o quatro negros con armas, por lo qual ha acaecido y acaece muchos escándalos y alborotos, porque mientras sus amos estan en Missa o en negocios; los dichos negros van por los pueblos, y con las dichas armas ofenden a muchas personas, en tal manera que ha acaecido matar algunos españoles, y mancar a Indios, y que por ser esclavos de personas favorecidas, se disimula con ellos el castigo dello, y las personas que en esto son ofendidas, quedan sin alcanzar justicia: aplicandome lo mandasse proveer y remediar de manera que los dichos negros no pudiesen traer ni traxessen las dichas armas, y mandasse suspender qualesquier cedulas que tuvieren dadas para traer las dichas armas o como la mi merced fuesse. Lo qual visto por los del Consejo de Indias de su Majestad, fue acordado que devia mandar esta mi cedula para vos, e yo tuvelo por bien. Porque vos mando que veais lo suso dicho y proveais como convenga, y veais las licencias que estan dadas para poder traer armas en essa dicha nueva España, y guardéis y hagais guardar aquellas que fuere justo que se guarden e tuvieren necesidad las personas que tuvieren las dichas licencias, de traer criados consigo con armas, y a los otros no les guardéis las tales licencias, y los que se hubieren de guardar, sea solamente para traer en su acompañamiento las dichas personas, criados Españoles, y no esclavos negros con armas, porque los negros no convienen que las traigan” (Cedulario Indiano IV: 389 los subrayados son nuestros).

embargo, tiene que ceder ante la creciente necesidad de mano obra esclava, las ventajas económicas que el tráfico de esclavos produce a la corona española en términos de impuestos y, más que nada, el descontrol y la especulación que se presenta en la importación de esclavos (Cortés López 1995: 70). Como lo hemos visto en el capítulo tres, dado que la concesión de las licencias esclavistas a monopolios no da resultado como forma de hacer accesible a los colonos la mano de obra esclava, desde 1532 la corona española liberaliza la adjudicación de las licencias como principal estrategia para promover y controlar el tráfico de esclavos hacia las Indias. De hecho, entre 1544 y 1550 tenemos el periodo más prolífico de concesión de licencias durante el siglo XVI: 18.942 (Cortés López 1995: 70 y 2004: 61-62). Sin embargo, esta liberalidad en la concesión de las licencias no logra asegurar el abastecimiento de esclavos ni controlar el tráfico ilegal de ellos. Como respuesta a ello, en 1552, el príncipe despacha un conjunto de ordenanzas a la Casa de Contratación de Sevilla prohibiendo el paso de cualquier esclavo sin licencia y, en particular, el paso de esclavos berberiscos, moros, judíos y mulatos.⁵³

Al revisar este documento, nos damos cuenta de que el intento de controlar el tráfico ilícito de los esclavos va acompañado de una persistente inquietud con respecto a la procedencia

⁵³ Es interesante notar el doble criterio de clasificación que propone este documento, de un lado, la licencia que tiene que ser otorgada para pasar el esclavo y, de otro lado, los criterios racial, religioso y geográfico que se superponen de un modo que no es claro: “Otrosi, mandamos que no se puedan passar a las dichas Indias esclavos ni esclavas ningunas, sin nuestra licencia, blancos ni negros, ni loro, ni mulato: la cual licencia se presente ante los dichos oficiales de la casa de contratación, so pena que el esclavo que de otra manera se levare o passare a la Indias, sea perdido por el mismo hecho, y aplicado a nuestra camara y fisco: y los dichos nuestros oficiales, asi de la dicha casa, como los otros oficiales de las Indias, y las justicias dellas tomen todos los tales esclavos para nos, sin los deportar ni dar en fiado: y si el esclavo que ansi se passare sin licencia, o fuere Berberisco, de casta de Moros o Iudios, o mulato, lo buelban a costa de quien lo hubiere passado, a la casa de contratación, y lo entreguen a los oficiales della, por nuestro: y la persona que el tal esclavo morisco passare, incurra en pena de mil pesos de oro, la tercia parte para nuestra camara, y la tercia parte para el juez que lo sentenciare: y si la persona fuere vil y no tuviere de que pagar, le den cien açotes” (Cedulario Indiano. IV: 381, los resaltados son nuestros).

de éstos, particularmente, en lo que concierne a su pasado moro o judío. De una parte, el documento reconoce la existencia de esclavos de diversas procedencia y condición étnica. Afirma que los esclavos pueden ser blancos, negros, loros o mulatos. Sin embargo, de otra parte, el documento enfatiza la exclusión dentro del tráfico hacia las Indias de los berberiscos, moros, judíos y mulatos —algo que parece extraño dado que la palabra mulato aparece en la lista de los esclavos que pueden tener licencia—. El punto sobre el que vale la pena llamar la atención es que, desde la perspectiva de la legislación con respecto a las licencias, la condición racial del esclavo parece no ser tan importante como su procedencia religiosa.

En el mismo año 1552 tiene lugar un hecho que legislativamente cambiará de manera decisiva el curso de la importación de esclavos negros hacia las Indias desde la segunda mitad del siglo XVI en adelante. En ese año aparece lo que Cortés López considera el primer asiento de esclavos, al menos en el papel (1995: 71, 2004: 68).⁵⁴ El 14 de agosto, el príncipe firma este asiento con Hernando de Ochoa para pasar por seis años, desde 1553 hasta 1559, 23.000 esclavos negros dando 184.000 ducados en pago. El propósito de este asiento es controlar el tráfico de esclavos, delegando la autoridad real y la exclusividad con respecto a la importación de esclavos al titular del asiento (Cortés López 2004: 68). Para evitar que tenga el aspecto de un monopolio o, mejor decir, para maquillar su condición de monopolio, se obliga a Hernando de Ochoa a otorgar por lo menos quinientas licencias durante cada año que dure el asiento a todo el que quiera pasar esclavos (69).

El vocabulario utilizado en el texto del asiento para referirse a los esclavos no introduce ninguna acotación racial o religiosa para referirse a ellos. Sin embargo, introduce acotaciones de género. El texto enfatiza la necesidad de introducir “esclavos y esclavas” (citado por Cortés

⁵⁴ El primer asiento de esclavos efectivo se firma en 1595 con Reynel (Cortés López 2004: 67).

López 2004: 69). El silencio con respecto a los aspectos raciales y religiosos y el énfasis en las cuestiones de género marca una variación que será reafirmada por la legislación sobre esclavos durante la segunda mitad del siglo XVI. En estas legislaciones, de un lado, las preocupaciones en torno al origen de los esclavos van quedando progresivamente cobijadas bajo la identificación entre el esclavo y el ser negro. De otro lado, las preocupaciones en torno al comportamiento de éstos dan pie para crear legislaciones que convierten al negro y a la negra, más allá de la distinción entre su condición de esclavo u horro, en objeto de diversas restricciones y controles (Cedulario Indiano IV: 381-410).

Sin embargo, el asiento firmado con Ochoa no logra ponerse en práctica. A mediados de mayo de 1553, el príncipe convoca una junta de teólogos con el fin de examinar la licitud del asiento que ha firmado con Hernando de Ochoa. Los teólogos se muestran contrarios a él no por la cuestión de la libertad de los esclavos africanos sino por el carácter monopolístico de este asiento y, según el mismo Cortés López, por la presión de los mismos traficantes de esclavos que se verían afectados por la puesta en práctica de dicho asiento (1995: 71). En consecuencia, el 26 de junio el príncipe anula el asiento. Según el príncipe,

El asiento de las licencias de los esclavos para las Indias que se tomó con Hernando Ochoa en dias passados, se ha deshecho de su voluntad, y porque ha paresçido a algunos theologos que era cargo de conciencia poner estanco en esto y assi se le han de volver los dineros que tiene dados en cuenta del dicho asiento, que con el interesse de lo passado montarán hasta çiento cuarenta mil ducados poco más o menos (citado por Cortés López 2004: 69).

Se volverá entonces al modelo de la liberalización de las licencias cuyo valor seguirá incrementándose. Ello hará que dichas licencias vayan quedando cada vez más en manos de

algunos pocos mercaderes hasta que en 1580 Felipe II, proclamado rey de Portugal, adopte la figura de los Rendeiros después de una negociación con los mercaderes portugueses. En 1595, el mismo Felipe II implementará el sistema de asientos con los portugueses que regirá el tráfico de esclavos durante la primera parte del siglo XVII (Cortés López 2004: 69-73).

Lo que nos interesa resaltar en el episodio del asiento de Ochoa es que, no obstante el fracaso en su implementación, en él se expresa el temprano predominio de las legislaciones que intentan promover la introducción de esclavos sobre las legislaciones que intentan mantener un control sobre el tipo de esclavos que llegan a las Indias. El intento de implantación del asiento de Hernando de Ochoa muestra que, desde mediados del siglo XVI, la representación de los esclavos como una necesidad imperará sobre la representación de éstos como una amenaza. La introducción abundante de esclavos se tornará la prioridad y las preocupaciones sobre el comportamiento de los esclavos y los peligros que ellos implican para la evangelización quedarán supeditados a dicha prioridad.

El 4 de mayo de 1553, el virrey de la Nueva España, Luis de Velasco, firma una carta dirigida al emperador en la que afirma que “hay en esta Nueva España más de veinte mill [negros] y van en aumento; y tantos que podrían ser que pusiesen la tierra en confusión” y solicita que no se den más licencias para pasar negros (Pérez Fernández 1995: 99). Desde luego, su propuesta no es acogida. Tal vez esa es la última vez en que alguien hace eco de las palabras del gobernador Ovando cuando en 1502 pidió que no se enviaran más negros a la Española. La idea de una colonización sin esclavos negros se hará impensable y su control en las indias ya no será un problema de regulaciones migratorias sino de policía.

Esta forma de entender y tratar a los esclavos tiene, sin embargo, un contrapeso en la península donde comienzan a intensificarse las preguntas en torno a la legitimidad de la

esclavitud y el tratamiento que reciben los esclavos cuando son transportados desde África. Estas preguntas adquieren ahora un tono mucho más radical que el que había sido utilizado por Vitoria en sus reflexiones, dando pie para la producción de un conjunto de textos que intentan legitimar las acciones llevadas a cabo por los portugueses.

5.4 LOS INTENTOS DE LEGITIMACIÓN DE LA GUERRA JUSTA Y LA ESCLAVIZACIÓN

Hemos hecho alusión a las respuestas dadas por Vitoria a ciertas inquietudes planteadas por Fray Bernardino Vique con respecto a la esclavizaciones portuguesas en la costa occidental de África. Alrededor de la década de 1550 estas inquietudes se hacen más frecuentes y comienzan a generar no sólo preguntas con respecto al tráfico de esclavos sino, más ampliamente, con respecto a la legitimidad de los privilegios papales obtenidos por la corona Portuguesa desde el siglo XV para conducir, so pretexto de evangelizar, expediciones hacia la costa de occidental de África y la India. Tal como argumenta Carl Schmitt en su Nomos de la tierra, la exploración de las nuevas tierras y la subyugación de las poblaciones que las habitan se enlazan de manera constante en los proyectos ibéricos conquistadores durante el siglo XVI bajo la retórica de la cristianización (2002: 74-82). Lo que legitima la invasión y la dominación por parte de España y Portugal es la promesa de una evangelización que extenderá la Respublica Christiana.

Ahora bien, cuando las informaciones obtenidas acerca de los desmanes cometidos por las naciones conquistadoras comienzan a circular, la vigencia de los privilegios otorgados por el Papa para la evangelización comienza a ser puesta en tela de juicio. Mantener estos privilegios es importante para la corona portuguesa principalmente porque ellos permiten que Portugal tenga el

ventajoso monopolio sobre el comercio de esclavos en Guinea. Dicho monopolio ha sido obtenido por Portugal durante la segunda mitad del siglo XV a partir de un complejo proceso que ha involucrado no sólo las donaciones papales sino también la firma con Castilla de los tratados de Alcaçovas el 4 de noviembre de 1479 y Tordesillas el 5 de junio de 1494 (García y García 1994: 293-310, Cortés López 1994: 249-269). Si bien García y García interroga la efectiva relevancia de estas donaciones y tratados en el efectivo desarrollo de las empresas coloniales en ese momento, lo cierto es que, como veremos a continuación, los portugueses recurrirán a esos documentos para justificar y mantener su exclusividad en el comercio de esclavos en estas regiones.

Además, dado que Portugal es el principal proveedor de esclavos para España y esta última está teniendo un fuerte debate acerca de la legitimidad de la colonización de las Indias y la esclavización de los indios, la corona portuguesa quiere mantener clara la distinción entre la esclavización indígena y la esclavización practicada en Guinea. En otras palabras, así como España intenta legitimar sus acciones en los territorios y poblaciones sobre las que ejerce poder en las Indias implementando un conjunto de legislaciones que aseguran la cristianización y protección de los indios, los portugueses intentan legitimar sus intervenciones sobre los territorios y poblaciones de las islas del Atlántico y la costa occidental de África demostrando que sus acciones promueven la cristianización de los infieles y que la esclavización es legítima en ese contexto.

Comienza a surgir entonces en la corona portuguesa un interés por promover textos a través de los cuales se intenta demostrar la legitimidad de las acciones portuguesas. Particularmente, Juan III de Portugal (1502-1557, reinado 1521-1557), ferviente defensor de las conquistas portuguesas como medio de difusión, comienza a promover la edición y producción

de textos doctrinales e históricos que muestren las bondades que han traído para la evangelización de los infieles las expediciones portuguesas.

Existe un tratado portugués que, según Pérez Fernández, pudo influir directamente en la decisión de Las Casas de redactar una sección en su Historia de Indias dedicada explícitamente al problema de la conquista de las islas atlánticas y la costa occidental del África por los portugueses. El título este tratado es Por que causas se pode mover guerra justa contra infieís (Pérez Fernández 1987: 37-43). No conocemos el autor de este tratado ni su fecha exacta de composición. Lo que sí sabemos es que este tratado es una respuesta a una consulta hecha por el rey Juan III de Portugal con respecto a la legitimidad de las conquistas llevadas a cabo por los portugueses desde el mediados del siglo XV hasta la primera mitad XVI. Por ello se puede inferir que el tratado es anterior a 1557, año en el que el rey muere.

Basado en los autores que cita, las referencias históricas que hace y el tipo de posición doctrinal que defiende, Pérez Fernández considera que se trata de un texto escrito por alguien que en gran medida sigue las doctrinas de Vitoria tal como han sido expuestas en De Indis (1539) y concuerda en varios aspectos con la posición de Las Casas con respecto a los habitantes de Indias. En consecuencia, según Fernández, “este tratado surgió en Portugal hacia 1550 o poco después, como resonancia de la polémica sobre las conquistas que promovió Las Casas en Castilla, lo cual provocó un florecimiento de tratados o pareceres sobre el tema de las guerras de conquista en las Indias Occidentales” (1987: 41-42). El rey de Portugal en ese momento, Juan III, quien era reconocido por ser un ferviente defensor de la fe católica, habría pedido a algún escritor de escuela vitoriana escribir un tratado en el que hiciese una defensa de las expediciones llevadas a cabo tanto por él como por sus antecesores con el fin de demostrar la legitimidad de ellas.

No sabemos a ciencia cierta si Las Casas conoció este tratado. Sin embargo, las tesis expuestas en él recogen la posición más elaborada por los portugueses en su intento de legitimar los negocios que vienen practicando en las costa occidental de África. Como veremos en nuestra exposición de los capítulos dedicados por Las Casas en su Historia de Indias a las conquistas portuguesas, la confrontación de esta posición y de las crónicas portuguesas que la respaldan será parte fundamental de su trabajo. Por eso consideramos necesario hacer una presentación de este texto.

El texto Por que causas se pode mover guerra justa contra infiéis comienza afirmando que existen tres cosas necesarias para declarar la guerra justa: una autoridad que la declara, una causa justa y una buena intención (676-677). En consecuencia, lo que propone el texto es una exploración de estos tres asuntos en relación directa con las expediciones llevadas a cabo por los portugueses.

Con respecto a la autoridad, el texto solamente propone la tesis según la cual toda comunidad, a través de sus ministros y oficiales de justicia, tiene el poder de enmendar y castigar por la vía armada tanto a sus súbditos como a los que no lo son cuando aquellos o éstos ocupan lo que es de la comunidad injustamente o hacen algún tipo de ofensa a ella. La comunidad puede hacer uso de la vía armada porque, de un lado, no hay nada que esté por encima de la comunidad y, de otro lado, los agresores pueden resistirse al castigo (677). Además, este poder de castigar es dado por la Providencia Divina a los reyes, príncipes y señores absolutos como un medio decisivo para la conservación, protección y gobierno de la comunidad.

Con respecto a las causas de la guerra justa, el texto propone una consideración mucho más amplia y comienza presentando las que considera las dos causas de toda guerra justa. En primer lugar, la guerra justa intenta cobrar lo que ha sido injustamente robado o tomado. Este

cobro se hace a quienes no quieren restituir, satisfacer o recompensar aquello que han robado o tomado injustamente. Este cobro se persigue en los casos en que es posible obtener satisfacción o recompensa por aquello que ha sido robado o tomado. En segundo lugar, la guerra justa busca enmendar una ofensa que los ofensores no reparan o no reparan satisfactoriamente de acuerdo con los ofendidos, provocando que éstos ataquen a los ofensores y éstos últimos se defiendan.

En consecuencia, la caracterización de una guerra como justa depende de la justificación y de la manera cómo los enfrentados esgrimen las razones de su enfrentamiento. En otras palabras, la guerra justa funciona a la manera de un litigio en el cual cada parte expone sus argumentos. Sin embargo, el autor reconoce que si este tipo de justificación es difícil en tiempos de paz, es mucho más difícil en tiempos de guerra. En ese tipo de guerras en las que las justificaciones se tornan dudosas a los súbditos no les queda más salida que apoyar las razones de su señor así sean injustas. Ello los excusará. Sin embargo, no quedan excusados los que vienen a servir en ellas como mercenarios a sueldo (677-678).

Ahora bien, la causa de guerra justa esgrimida por los príncipes cristianos contra los moros de África y los turcos de Asia es que éstos han usurpado tierras que anteriormente pertenecieron a los cristianos (678). Debido a la existencia de esta causa justa, los príncipes están autorizados por el Papa a hacer suyas las tierras y bienes que ganaren (ibid.). Esto le permite inferir al autor que no son guerras justas aquellas que se declaran a gentiles y moros que viven en tierras que no han sido ocupadas antes por los cristianos. Si volvemos a la primera razón, nos damos cuenta de que ellos no han usurpado nada a los cristianos y, por ende, no pueden ser objeto de guerra justa en el primer sentido. En consecuencia, tomar las tierras y someterlos sería un pecado que tendría que ser restituido por aquellos que los cometieron o por su herederos. Dichas conquistas, según el texto, son: “rapinas e ladroices grandes –aún que vãn palliadas

com apariencias de conversão de infieis” (678). En este punto el autor no parece querer criticar a la corona portuguesa sino lanzar sus invectivas, haciendo uso de un vocabulario muy cercano al utilizado por Las Casas, contra la corona de Castilla y sus avances sobre las Indias occidentales.

Con respecto a la segunda causa de guerra justa, esto es, la reparación de una ofensa, el autor recuerda que el Cristo mandó predicar el evangelio con la doctrina y el ejemplo a la manera de ovejas que van en medio de lobos (678-679). Por ende, los predicadores deben presentarse como embajadores pacíficos del evangelio. Estos embajadores pacíficos, sin embargo, deben ser respetados por todos los pueblos a los que van a ofrecer el evangelio ya que ellos lo presentan no como algo que se impone sino como algo que toda criatura racional está en capacidad de aceptar o rechazar libremente. En consecuencia, los príncipes cristianos pueden declarar guerra justa para reparar las agresiones y rechazos contra los predicadores sólo en caso de que éstos sean perseguidos y agredidos por gentes de otras naciones o ellas impidan la predicación del evangelio pueden. El propósito de esta guerra es someter dichas naciones para que la predicación y la aceptación de la fe cristiana se facilite (679). De manera similar a la causa anterior, el texto enfatiza que, debido a los esfuerzos implicados en la guerra justa, “craro esta que os estados, terras, províncias e regnos que na tal guerra se conquistarem pertencem ao senhorio e fiquão súbditos do rey com autoridade e poder do qual se conquistarão” (679). Este es el caso de los moros. Ellos rechazan los predicadores del evangelio porque simplemente los aborrecen indistintamente del comportamiento de dichos predicadores. Por ello, merecen ser sometidos y subyugados por los príncipes cristianos (680).

Sin embargo, de nuevo el autor se vale de esta segunda causa para señalar que no es justa la guerra que los príncipes cristianos declaran a aquellos que, sin haber recibido previamente la predicación pacífica del evangelio, son asaltados y saqueados por conquistadores que vienen

junto con los predicadores. Este tipo de acción no sólo es contraria al evangelio sino que genera rechazo hacia éste por parte de los gentiles que no ven en los predicadores y los cristianos sino mal ejemplo (680). Por ello, los predicadores deben ser acompañados de hombres que promuevan el comercio honesto y la comunicación pacífica y sólo por algunos otros que los protejan de los peligros a los que puedan estar expuestos (ibid.). De nuevo, sus críticas parecen encaminarse hacia la corona de Castilla y sus ataques, ya conocidos en Europa, contra los habitantes de las Indias.

El autor del texto aprovecha este apartado de su exposición para señalar que el rey Don Manuel (1469-1521, reinado 1495-1521) sólo hizo la guerra contra los reinos de la India como forma de enmendar los ataques y engaños que se perpetraron contra los pacíficos comerciantes que llegaban allí y que, del mismo modo, sólo hizo la guerra contra los moros por haber usurpado éstos las tierras de los cristianos. Como puede notarse, el texto introduce una sutil pero relevante variación al considerar que el rechazo o el engaño de los comerciantes puede ser considerado como motivo de guerra justa. Esto abre las posibilidades de apelación a la guerra justa en un gran número de circunstancias. Sin embargo, lo que el autor desea enfatizar es que, a diferencia de aquellos que han atacado poblaciones indefensas que no han recibido predicación previa, los portugueses sólo han atacado a los moros, reconocidos enemigos de la fe cristiana, y gentes de la India que han intentado engañar a los pacíficos comerciantes portugueses.

Después de que ha esgrimido las causas anteriores, el autor examina otra causa de guerra justa esgrimida por algunos doctores y que consiste en decir que la guerra justa está justificada por las costumbres bárbaras de algunos pueblos, particularmente, su canibalismo y sus pecados contra la naturaleza (681). Haciendo uso de argumentos muy similares a los presentados por Vitoria en De Indis, el autor responde que estas costumbres son poco en comparación con la

idolatría y la infidelidad las cuales, sin embargo, no pueden ser consideradas como razones para que los gentiles pierdan el señorío o dominio sobre lo que poseen ya que dicho señorío y poder antecede a las leyes positivas que pueden variar de una nación a otra (683).

Tampoco considera el autor como argumento válido para la guerra justa el hecho de que se apele al Papa para afirmar que, en nombre de la autorización que él brinda para expandir el evangelio, pueden los príncipes cristianos subyugar otros pueblos. El hecho de que todos sean parte de la grey del Papa, los cristianos en acto y los infieles en potencia, no quiere decir que todos tengan que vivir bajo las mismas leyes o que el Papa tenga el mismo tipo de jurisdicción temporal sobre todos ellos (682-3). Como se ha dicho anteriormente, sólo en el caso de agresión a los predicadores pacíficos y virtuosos puede el Papa justificar y respaldar estas guerras (683).

Por último, el texto considera inaceptable la idea según la cual la guerra puede ser un mal del que posteriormente se saque un bien, a saber, la conversión rápida de los infieles. Citando la máxima de San Pablo, el texto afirma: “nã se hão de fazer males ainda que delles este certo seguirem se grandes beens” (683).

El texto termina afirmando, en lo que concierne a las causas de la guerra justa, la necesidad de una evangelización paciente y pacífica basada en la calidad de la predicación y no en la subyugación de las multitudes (683). Más aún, el texto critica las pretendidas conversiones logradas sobre la base de las conquistas que han convertido en señores de los nuevos territorios a los que las han liderado. En ellas, el autor sólo encuentra una posesión de mala fe que obliga al que causó los daños o a sus herederos a hacer una restitución y reparación por los daños causados (683-684). Al terminar esta sección, el lector puede terminar bastante persuadido de que, a diferencia de los españoles, los portugueses han conducido una evangelización en la que la

guerra se ha utilizado sólo como respuesta ante las agresiones y engaños de los infieles pero nunca como una agresión injustificada contra ellos.

Finalmente, en cuanto a la intención, el tercero de los elementos de la guerra justa, el texto reconoce y exalta que la intención inicial del rey Don Manuel I de Portugal (1469-1521, reinado 1495-1521) en sus guerras contra los infieles de África y los habitantes de la India fue la recuperación de las tierras que habían sido usurpadas a los cristianos y la expansión del evangelio. El autor enfatiza que “por este fim fez tantos gastos d’armadas aventurou as vidas de tantos tendo os proveitos que disso se lhe apresentavão como accesorios pera poder con elles suprir os gastos que fazia pera conseguir seu principal intento” (684). Tal como lo expone el autor del texto, las ganancias obtenidas por el rey don Manuel a lo largo de sus conquistas fueron siempre concebidas por él como soporte para su propósito fundamental que era la guerra justa y la cristianización concomitante con ella.

Más aún, en un tono de lisonja, el texto afirma que esta es la misma intención del presente rey Don Juan III (1502-1557, reinado 1521-1557) ya que ha seguido luchando por la recuperación de las tierras usurpadas por los moros a los cristiano no obstante los altísimos gastos que ha tenido que pagar por ello sin que exista seguridad de que dichos gastos se puedan recuperar.⁵⁵

Ahora bien, esta lisonja abre la posibilidad de una extraña variación del argumento de la guerra justa. El autor afirma que si bien a la base de toda guerra injusta hay una intención corrupta, existe la posibilidad de que a la base de una intención corrupta exista una causa justa. En tal caso, el que promueve la guerra peca con mal propósito e intención culpable. Sin

⁵⁵ Recordemos que las expediciones organizadas por Juan III, motivadas en gran medida por los jesuitas, habían llevado al reino a la bancarrota.

embargo, puede poseer con buena conciencia aquello que toma si muda su intención o se reconoce como culpable en modo venial o mortal según el modo y cualidad de dicha intención (684-685). Esta enigmática sentencia parece ser el criterio desde el cual el autor intenta establecer la validez de ciertas acciones y negocios que se dan en los territorios descubiertos. Al parecer el autor quiere demostrar que, de un lado, las intenciones codiciosas de algunos de los exploradores portugueses de África pueden ser reconocidas como parte de la guerra justa y, por ende, ellos pueden disfrutar lícitamente de lo que han obtenido en sus expediciones si rectifican su intención. De otro lado, el autor busca demostrar que el rey, el señor o la república no pueden ser juzgados por la ilicitud de algunos negocios practicados en África ya que éstos son realizados por particulares quienes son los que tienen la responsabilidad de establecer la licitud de los negocios que hacen en las tierras descubiertas. Finalmente, el autor intenta demostrar que las bulas y confirmaciones apostólicas no autorizan la guerra justa sino que solamente las respaldan.

En consecuencia, el autor afirma que en los comercios y los tratos ligados a los descubrimientos, en primer lugar, es necesario establecer sólo las cualidades y las condiciones de los contratos y de las cosas que se dan y se reciben y, en segundo lugar, definir las concesiones papales (reservações) con respecto a dichos tratos guardando siempre respeto a la equidad natural y la razón de tales condiciones así para los naturales como para los extranjeros.

A continuación, el autor reconoce que, debido a que las informaciones acerca del modo y la calidad de los dichos comercios no son suficientes para ir a los detalles de cada caso, no se puede decir por ahora cosa más específica sino que para tener la conciencia tranquila acerca de ellos es necesario que el rey, el señor o la república en cuyo nombre se hacen dichos contratos sean dejados fuera (ter sahido) del asunto porque se entiende que son tratos. Así mismo, la persona particular está obligada so pena de pecado mortal a hacer las averiguaciones para saber

si el modo de negociación que hace es lícito o si tiene algún defecto de equidad natural ilícita e injusta.

Para finalizar, el autor hace una aclaración sobre el papel que juegan las bulas y las confirmaciones apostólicas concedidas a los que son enviados a descubrir. Como lo ha señalado anteriormente, ellas no dan más autoridad ni poder para declarar la guerra justa pues ésta se puede declarar por el sólo hecho de que existan causas para ello. Sin embargo, a partir de la forma que tienen dichas bulas y confirmaciones, se puede notar que ellas sirven como una concesión que hace el Papa (reservação) para establecer algunos tratos, aplicar los diezmos, administrar las novedades de las tierras descubiertas, obtener licencia para algunas cosas prohibidas por los santos cánones, erigir iglesias e implementar otras cosas espirituales según se puede ver en la que ellas tienen (685).⁵⁶

⁵⁶ A diferencia de lo que considera el autor de esta apología de las conquistas portuguesas, las bulas papales no juegan un papel subsidiario en los descubrimientos portugueses. Según el estudio de Charles Ralph Boxer (1969), estas bulas expresan el lenguaje que definió en gran medida el proceso de la expansión portuguesa durante los siglos XV y XVI. Las tres más importantes bulas son Dum Diversas del 18 de junio de 1452, Romanus Pontifex del ocho de junio de 1455 e Inter Caetera del 13 de marzo de 1456 —la cual no debe ser confundida con la bula que bajo el mismo nombre promulga Alejandro VI el 3 de marzo de 1493 y que concierne al pleito producido entre Castilla y Portugal por el descubrimiento de las Indias—. En Dum Diversas, el Papa autoriza a los portugueses a atacar, conquistar y subyugar a los sarracenos, paganos y otros infieles enemigos de Cristo, reduciéndolos a esclavitud perpetua bajo el dominio del Rey de Portugal y sus sucesores. En esta bula, la palabra ‘paganos’ parece referirse a los habitantes de las costas del Sahara y a los negros de Senegambia (Boxer 1969: 21). En Romanus Pontifex, el Papa Nicolás V reconoce los avances de Enrique el Navegante desde 1419 y elogia el interés evangélico que se halla a la base de todos ellos. Este interés consiste en querer hacer conocer y venerar el nombre de Cristo hasta los confines del mundo y traer a la iglesia a los sarracenos y otros infieles. La bula reconoce como logros del príncipe la evangelización de las islas de Madera y Azores, los esfuerzos por evangelizar las islas Canarias y el descubrimiento de la India. En esta bula el príncipe es autorizado a subyugar y convertir a los paganos, aún aquellos que no han sido tocados por la influencia musulmana y que puedan vivir entre Marruecos y las Indias. La bula continúa diciendo que durante los últimos veinticinco años las expediciones organizadas por el príncipe han logrado, por medio del combate y del comercio, traer un gran número de negros a Portugal quienes gracias a ello han

Como puede notarse, el texto tiene una clara función apologética. De un lado, quiere mostrar la legitimidad de las expediciones portuguesas enfatizando que todas ellas han sido movidas por cristianas motivaciones siguiendo los criterios de la guerra justa y evitando por todos los medios posibles cometer atropellos sobre infieles inocentes. De otro lado, quiere mostrar que la intención del rey ha sido siempre, sólo y exclusivamente la defensa y expansión del evangelio y que si ha habido conductas inaceptables en estas exploraciones, éstas no implican una impugnación de la conducta del rey ni la ilegitimidad de los bienes obtenidos en el proceso de expansión del evangelio.

Como lo hemos dicho más arriba, aunque Las Casas no conozca directamente este texto, sí tiene conocimiento de muchas de las ideas presentes en él. Como parte de su proyecto de expansión de Portugal so pretexto de la cristianización, el rey Juan III de Portugal promueve reflexiones y narrativas que respaldan tanto sus expediciones como las promovidas por su padre Manuel I. No es azaroso que gran parte de las fuentes históricas que tenemos sobre las

podido ser bautizados en la fe católica. Dado el éxito de esta empresa y para evitar que otros saquen provecho de lo que han hecho los portugueses o dificulten la terminación de la labor que vienen adelantando, la bula decreta y declara que los portugueses tienen el monopolio de la navegación, el comercio y la pesca en las regiones de Ceuta y en las regiones al sur del Cabo Bojador hasta llegar a las Indias, reconociendo la legitimidad de todas las medidas que tomen los portugueses para salvaguardar ese monopolio. Autoriza, además, el tráfico de Sarracenos pero prohíbe la venta de armas y material de guerra a los enemigos de la fe. De otro lado, autoriza la construcción de iglesias, monasterios y lugares piadosos lo mismo que el envío de misioneros para administrar los sacramentos. Por último, las otras naciones son compelidas a respetar el monopolio de los portugueses en estas regiones. De hecho, la proclamación de la bula se hizo el 5 de octubre de 1455 en Lisboa y en presencia de representantes de Francia, Inglaterra, Galicia y la región Vasca (Boxer 1969: 21-22). Finalmente, la bula *Inter Caetera*, el Papa Calixto III reitera las disposiciones de la bula anterior y otorga, por petición de Alfonso V y el príncipe Enrique, a la Orden de Cristo (administrada y gobernada por el príncipe Enrique) la jurisdicción espiritual de las regiones conquistadas. Al hacer esto, el príncipe adquiere poder para establecer quienes pueden recibir beneficios seculares y religiosos, imponer censuras y fungir como autoridad religiosa (Boxer 1969: 22-23). Véase también García y García 1994: 293-310.

expediciones portuguesas a la costa occidental de África y a la India sean publicadas durante su reinado.

A comienzos del siglo XVI, Rui de Pina (1440-1521) edita las crónicas de Pedro I, Fernando y João I de Portugal escritas por Fernão Lopes (aprox. 1378-1459) y la Chronica do Descobrimento e Conquista da Guiné de Gomes Eanes de Zurara (1410-1474), redactada entre 1446-1452 y que se encontraba manuscrita en ese momento. Asimismo, Pina escribe sus propias crónicas sobre los reyes de Portugal Alfonso V, Juan II y Manuel I. En 1545 es impresa en Évora la Chronica que Trata da Vida do D. João II de Portugal de García de Resende (1470-1536). Entre 1551 y 1561 son impresos en Coimbra siete tomos de la Historia do Descubrimiento do India pelos Portugueses de Fernão Lopes de Castanheda (1500-1559). Finalmente, entre 1552 y 1554 son publicados en Lisboa los tres primeros tomos de las Décadas de Asia de João Barros (1490-1536). Todos estos escritos tienen como elemento común presentar las conquistas de los portugueses como empresas cristianas motivadas por la piedad de los reyes. Todavía en 1655, Manoel Severim de Faria recordará y elogiará en su obra Noticias de Portugal, los esfuerzos de los reyes portugueses durante el siglo XVI para crear instituciones que promuevan la cristianización de los habitantes de las tierras exploradas por los portugueses (216-219). En todos estos textos, además, los no-cristianos enfrentados por los portugueses son representados como infieles o bárbaros que merecen se les declare la guerra justa y sean esclavizados si no aceptan en evangelio. Desde luego, ninguno de ellos considera que la guerra justa sea la primera opción en la expansión del evangelio. Sin embargo, basados en la autoridad de las bulas papales, hacen de ésta la respuesta necesaria ante las agresiones y engaños cometidos, según ellos, por los infieles.

Estos esfuerzos de lo que podríamos denominar una legitimación histórica y doctrinal de las expediciones portuguesas surgen, como lo hemos señalado más arriba, en parte como

reacción a las discusiones que se están sosteniendo en Castilla sobre el descubrimiento de las Indias pero también como una forma defender los avances territoriales y comerciales de los portugueses frente al creciente poderío y ambición de Castilla. La ficción fundacional que propone Barros al inicio de sus Décadas de Asia es dicente a este respecto. Según Barros, Portugal surge a partir de la adopción que hace Alfonso VI, rey de León y Castilla (1040-1109, reinado 1072-1109), del cruzado Enrique de Borgoña como su hijo en el año 1090, entregándole a su hija doña Teresa como esposa y dándole como dote las tierras recuperadas y recuperables de los moros en la región de Lusitania. Según Barros, a estas tierras se agregarán, posteriormente, algunas partes de Andalucía recuperadas de los moros por el hijo de Enrique, Alfonso I, con su sangre combatiendo contra ellos (Década primera, libro I, capítulo I: 8).

Esta dote y herencia, agrega Barros, parece que fue dada con la siguiente bendición por este católico rey don Alfonso I: que todos sus descendientes que la heredasen, siempre tuviesen guerra contra esta pérfida gente que son los Árabes. Porque comenzando desde ese tiempo hasta el presente, en los cuatrocientos años que tiene el reino de Portugal desde, que separado de la corona de España, tiene este nombre, así permaneció en continua guerra contra estos infieles, hasta el punto de que se puede decir con verdad que se ha vestido más de armas que de pieles. Por lo que podemos decir que la corona de Portugal está fundada sobre la sangre de los mártires que la dilatan y extienden por todo el universo, si este nombre (mártires) lo merecen todos aquellos que, militando por la fe, ofrecen su vida a Dios en sacrificio y entregan sus haciendas a los suntuosos templos que fundaron (8 la traducción es nuestra).⁵⁷

⁵⁷ Alfonso I de Portugal se autoproclama rey en 1139 y es reconocido como tal por Alfonso VII de Castilla en 1143 y las Décadas de Asia son publicadas en 1552. De ahí surge la afirmación de Barros según la cual el reino de Portugal tiene cuatrocientos años.

Este tipo de narrativa, en la cual la guerra contra los infieles da razón de ser a Portugal y legitimidad a las acciones que realiza en las tierras descubiertas, articula la crónica de Barros y de otros cronistas de su tiempo. La épica constituye el marco narrativo dentro del cual se desarrolla esta narrativa. En dicha narrativa épica, los cristianos son presentados como héroes, los infieles de África e India como enemigos de la fe y la sangre derramada en el campo de batalla por el nombre de Cristo como la prenda que legitima el dominio de Portugal sobre los territorios conquistados.

Las Casas no será ajeno a este debate. Gracias a su lectura de estos textos, él llegará a entender que entre lo sucedido en las Indias y lo sucedido en la costa occidental de África no sólo existen similitudes sino, más que nada, una conexión que explorará en su Historia de Indias. Sin embargo, existen tres reflexiones más a las que haremos referencia antes de dirigirnos al texto de Las Casas. Estas reflexiones muestran que, junto con los intentos de legitimación de la esclavitud por vía de la guerra justa declarada en nombre de la cristianización, aparecen en este momento reflexiones que, de un lado, comienzan a estrechar el vínculo entre África, la piel negra y la esclavitud y otras que, de otro lado, comienzan a plantear críticas cada vez más profundas al proceso de la esclavización.

5.5 DOS COMENTARIOS DE LÓPEZ DE GÓMARA Y DOS CRÍTICAS A LA ESCLAVITUD (1555-1556)

En 1555, Francisco López de Gómara publica su Historia general de Indias. En este texto hace dos consideraciones acerca de los esclavos negros sobre las cuales vale la pena llamar la atención. En primer lugar, López de Gómara señala la distinción de color que existe entre los

blancos, los indios y los negros, desligando esta distinción de las condiciones climáticas y adjudicándola a la omnipotencia y sabiduría divinas. En el capítulo ccxvii de su texto afirma:

Capitulo ccxvii. De las consideraciones del color de los indios y de los otros hombres.
Una de las maravillas que Dios vio en la composicion del hombre, es el color: y alli pone muy grande admiracion y gana de contemplarlo, viendo un hombre blanco y otro negro, que son del todo contrarios colores: pues si meten un bermejo entre el negro y el blanco, que divisada librea parece. Quanto es de maravilliar por estos colores tan diferentes, tanto es de considerar como se van diferenciando unos de otros, casi por grados: porque hay hombres blancos de muchas maneras de blancura, y bermejos de muchas maneras de bermejura, y negros de muchas maneras de negrura: y de blanco va a bermejo por descolorido y rubio, y a negro por cenizoso, moreno, loro y leonado como nuestros indios. Los cuales son en general todos como leonados, o membrillos cochos, o tiriciados, o castaños; y este color es por naturaleza y no por desnudez, como pensaban muchos: aunque algo les ayuda a ellos yr desnudos, de suerte que assi como en Europa son comunmente blancos, y en Africa negros, assi tambien son leonados en nuestra indias. Donde tanto se maravillan de ver hombres blancos como negros. Es tambien de considerar que son blancos en Sevilla, negros en el cabo de Buenaesperança, y castaños en el rio de la Plata, estando en iguales grados de la Equinocial: y que los hombres de Africa y de Asia que viven so la torrida zona sean negros, y no lo sean los que viven debaxo mesma zona en Mexico, Yucatan, Quauhtemallan, Nicaragua, Panama, Santo Domingo, Paria, cabo de Santagustin, Lima, Quito y otra tierras del Peru que tocan en la misma Equinocial. Solamente se hallaron ciertos negros en Quareca, quando Vasco Nuñez de Balboa descubrio la mar del Sur. Por lo qual es opinion, que va en los hombres, y no en la tierra, que bien puede ser, aunque todos seamos nacidos de Adam y Eva. Bien que no sabemos la causa, porque Dios assi lo ordeno

y lo diferencio, mas de pensar que por mostrar su omnipotencia y sabiduria, en tan diversa variedad de colores que tienen los hombres. Tambien dizen, que es otro notable, y pocos calvos, que dara cuidado a los filosofos, para rastrear los secretos de natura, y novedades del mundo nuevo y las complices del hombre” (xcvi-xcvii).

En el texto de López de Gómara, África se ha convertido principalmente en la tierra de los negros, Europa en la tierra de los blancos y las Indias en la tierra de los leonados. Esto no quiere decir, como veremos a continuación, que el elemento religioso desaparezca en la representación de los africanos. Sin embargo, dicho elemento queda supeditado a la cuestión del color de la piel. Esta representación según la cual África es la tierra de los negros tiene una temprana referencia en el mundo hispánico en la Semeiança del mundo (1223), texto redactado en la corte de Alfonso X el Sabio y que Bull y Williams consideran como el más antiguo texto de geografía escrito en lengua castellana (1). La Semeiança presenta una descripción de África que abarca lo que hoy conocemos como la parte norte del continente africano. Según dicha descripción, esta parte de la tierra se divide en trece partes que son Libia, Cirenea, Pentepolys, Tynpolis, Bysançem, Cartago, Getulia, Mauritania, Estyfansys, Çesarea, Mauritania Tyrgyntania, Etiopía y Etiopía de Saba (89-93). Además, continúa el autor de la Semeiança, se encuentran en África la fuente de Trestán, que hierve de noche y se congela de día, la tierra de los trogodizes, el desierto, la tierra de Gades y el monte Atalante (93-95). Ahora bien, el autor de la Semeiança sólo hace tres anotaciones sobre las poblaciones que habitan estas regiones: en primer lugar, Mauritania “es la tierra de los negros”, en segundo lugar, Etiopia de Saba está habitada por “unas gentes que dizen gramantes” y, finalmente, existe un parte habitada por los trogodizes, “gentes [que] son asy ligeras de pies que alcançan a las bestias en los montes e prenden dellas quales se pagan” (93).

Lo que importa resaltar de esta caracterización temprana de África es la significativa diferencia que existe entre ella y la caracterización ofrecida por el texto de López de Gómara. Para la Semeiança, sólo Mauritania, una de las trece partes en las que se encuentra dividida África, es tierra de negros. En contraste, López de Gómara considera que África en su conjunto es la tierra de los negros. Esta expansión que hace López de Gómara de la presencia de la población negra a toda África incluye un rasgo adicional que es la expansión del concepto mismo de África a la zona tórrida y al cabo de Buena Esperanza. En otras palabras, cuando López de Gómara está diciendo que África es la tierra de los negros está pensando no sólo en el norte de lo que conocemos actualmente por el norte del continente africano sino que, además, está incluyendo dentro de ese nombre la costa occidental de África hasta llegar al cabo de Buena Esperanza.

Además, López de Gómara atribuye la diferencia en el color de las pieles, como lo hemos señalado más arriba, a la omnipotencia y sabiduría divinas. Con esta explicación intenta tomar distancia con respecto a otra interpretación según la cual la diferencia en el color de las pieles se debe a las diferencias climáticas. El cronista considera que dicha explicación es insuficiente a la hora de dar razón de la diferencia en el color de piel entre pueblos distantes que, sin embargo, comparten la misma línea equinoccial. La explicación que propone López de Gómara, por general e inexacta que parezca a nuestros ojos, responde a una comprensión del mundo que está muy alejada de aquella que subyace a la Semeiança. Para López de Gómara el mundo ha adquirido una configuración global que le permite hacer comparaciones regionales y poblacionales que eran impensables en el momento en que aparece la Semeiança. Sin embargo, dicha capacidad comparativa revierte en una generalización que superpone casi completamente cada color de piel con cada continente.

Ahora bien, podemos preguntarnos qué es lo que hace que la caracterización ofrecida por la Semeiança, según la cual los negros son la población que habita una de las trece partes en la que se halla dividida esa región de la tierra, se transforme al punto de que los negros se conviertan en la población que habita no sólo la parte norte del continente africano sino todo lo que se conoce de él hasta mediados del siglo XVI. La respuesta a esa pregunta se halla en la existencia de la esclavitud en las Indias y la forma en que ella promueve una nueva representación de los africanos. Tal como es percibida por López de Gómara, África no es la tierra que está más allá del Mediterráneo y que está habitada más que nada por moros. Para él, África se presenta como el lugar de donde salen los esclavos negros que vienen hacia las Indias. Más allá de la simplificación e inexactitud en el comentario que propone López de Gómara al superponer los colores de las pieles con los continentes, podemos reconocer en dicho comentario una transformación en la forma de representar a los pueblos que no es posible sino en el contexto de la conquista de las Indias y la introducción de esclavos africanos en ellas.

Más adelante, el mismo López de Gómara hace algunas observaciones sobre la libertad de los indios. El cronista acepta esta libertad más porque el rey así lo ha decidido, mostrando su magnanimidad como soberano, que por tener una opinión favorable hacia los indios. López de Gómara hace un recuento del compromiso que tuvieron algunos frailes con la esclavización indígena hasta que Ojinaya y Las Casas comenzaron a hacer denuncias que promovieron nuevas legislaciones por parte del emperador. La representación que propone López de Gómara de los indios y que, según él, es fruto de sus conversaciones principalmente con fray Pedro de Córdova, contradice completamente la representación ofrecida de ellos por Las Casas. Desde la perspectiva de López de Gómara, no existe un solo comportamiento de los indios que permita creer razonablemente que ellos puedan ser considerados como hombres que merecen tener

libertad.⁵⁸ Ahora bien, para lo que nos interesa en nuestro trabajo, vale la pena llamar la atención sobre una consideración que hace López de Gómara al final del capítulo ccxviii.

Capitulo. Ccxviii. Justo es que los hombres que nacen libres no sean esclavos de otros hombres, especialmente saliendo de la servidumbre del diablo por el santo bautismo: y aunque la servidumbre y cautiverio por culpa y por pena es del pecado, segun declaran los doctores Augustin y Chrisostomo: y Dios quiça permitio la servidumbre y trabajos destas gentes para su castigo: ca menos peco Cam contra su padre Noe, que estos indios contra Dios, y fueron sus hijos y descendientes esclavos por maldición.

En este pasaje López de Gómara expresa su profundo desprecio por las poblaciones indígenas. No obstante toda la campaña liderada por Las Casas y la corona española en contra de la esclavización indígena, el cronista se empeña en utilizar el argumento según el cual los pecados de los indígenas les hacen merecedores de la servidumbre como castigo, enfatizando que

⁵⁸ Según López de Gómara “los hombres de tierra firme de Indias comen carne humana, y son sodometicos mas que generacion alguna: ninguna justicia hay entrellos, andan desnudos, no tienen amo, ni verguença: son como asnos, abovados, alocados, insensatos, no tienen en nada matarse, ni matar, no guardan verdad, sino es en su provecho: son inconstantes, no sabe que consejo sea consejo: son ingratisimos, y amigos de novedades: precianse de borrachos, ca tiene vinos de diversas yerbas, frutas, rayzes, y grano: emborrachanse tambien con humo y con ciertas yervas, que los saca de seso, son bestiales en los vicios, ninguna obediencia, ni cortesia, tienen moços a viejos, ni hijos a padres. No son capaces de doctrina, ni castigo; son traydores, crueles y vengativos, que nunca perdonan, inimicisimos de religión, haraganes, ladrones, mentirosos, y de juicios bajos y apocados. No guardan fe ni orden, no se guardan lealtad maridos a mugeres, ni mugeres a maridos. Son hechizeros, agoreros, nigromanticos, son cobardes como liebres, sucios como puercos. Comen piojos, arañas y gusanos crudos, do quiera que los hallan, no tienen arte ni maña de hombres. Quando se olvidan de las cosas de la fe que aprendieron, dizen que aquellas cosas son para Castilla, y no para ellos, y que no quieren mudar costumbres, ni dioses. Son sin barvas y si algunas les nacen se las arrancan. Con los enfermos no vsan piedad ninguna. Y aunque sean vezinos y parientes, los desamparan al tiempo de la muerte, o los llevan a los montes a morir con sendos pocos de pan y agua. Quanto más crezen se hazen peores, hasta diez, o doce años parece que han de salir con alguna criança y virtud: de alli en adelante, se tornan como brutos animales. En fin digo, que nunca crió Dios tan cozida gente en vicios y bestialidades, sin mezcla de bondad, o policia. Juzquen agora las gentes, para que puede ser cepa de tan malas mañas y artes” (xcvi-xcii)

ellos son mucho más pecadores que los hijos de Cam quienes, por pecados menores a los de los indios, fueron hechos esclavos por maldición. En otras palabras, a pesar de que López de Gómara acepta las leyes reales que impiden la esclavización de los indígenas, considera que éstos tienen merecida la servidumbre mucho más que los esclavos negros.

Sin embargo, para lo que nos interesa en nuestra investigación, hay que notar que López de Gómara asume en su comparación entre los indios y los esclavos africanos la postura cristiana agustiniana que rechaza la existencia de la esclavitud natural y reconoce que la esclavitud surge a causa del pecado (Garnsey 213-219). Todo hombre es creado libre. Sin embargo, el pecado lo hace esclavo de tal modo que sólo el bautismo puede liberarlo. Ahora bien, siguiendo una tradición que viene desde el medioevo y que tiene una de sus más antiguas formulaciones en el mundo hispánico en la General Estoria de Alfonso X el sabio, escrita a finales del siglo XIII (49-50), López de Gómara retoma la creencia según la cual el origen concreto de la esclavización de los habitantes de África se halla en la maldición que profirió Noé contra su hijo Cam por haberlo visto ebrio, dormido y desnudo (Génesis 9:18-27). Además, el cronista retoma el otro vínculo que recorre gran parte del imaginario medieval y que consiste en afirmar que los descendientes de Cam son los habitantes de África (Medeiros 125-128, Macedo 101-132).⁵⁹

En la comparación que establece López de Gómara entre los indios y los descendientes de Cam llaman la atención dos aspectos. En primer lugar, el cronista enfatiza la justificación bíblica que tiene la esclavitud, supeditando a ella cualquier consideración sobre las

⁵⁹ La General Estoria de Alfonso X introduce un elemento adicional a esta representación que consiste en identificar a los descendientes de Cam con los moros. En consecuencia, la maldición de Noé establece un privilegio para los cristianos habitantes de Europa y los gentiles habitantes de Asia sobre los moros habitantes de África. Dicho privilegio les permite a aquellos, sin que sea considerado pecado, asaltar, tomar las tierras y esclavizar a los moros que habitan África ya que éstos últimos son descendientes de Cam (72-74).

circunstancias que permiten la esclavización y que para la época, como hemos visto, ya son motivo de discusión. Más aún, el cronista deja de lado cualquier referencia explícita a los moros. Tal como lo expresa en el texto, la esclavitud proviene primordialmente de la maldición proferida por Noé sobre Cam. Esto es llamativo en un texto que, como hemos señalado en el comentario al primer pasaje del texto al que hemos hecho referencia, hace alarde de un conocimiento de diferentes pueblos y regiones. Dicho conocimiento podría haberle permitido problematizar o al menos dejar de lado una aseveración como esta. Sin embargo, la ampliación en el conocimiento de las regiones y los pueblos que López de Gómara esgrime queda recapturada dentro de un marco de representación que sigue considerando la esclavitud una consecuencia directa de una maldición bíblica.⁶⁰

En segundo lugar, el cronista hace de la maldición de Noé sobre Cam no sólo la razón que justifica la esclavización de los habitantes de África sino, más aún, la referencia que atenúa la existencia de la servidumbre de los indios. El pecado de Cam, que hace que su descendencia sea condenada a la esclavitud, es poco comparado con los pecados de los indios. López de Gómara ha convertido la esclavitud de los hijos de Cam en la razón que de lejos hace tolerable la servidumbre indígena. Los hijos de Cam han devenido el modelo de los habitantes de Indias. En este sentido, el cronista propone una legitimación de la esclavitud que está distante de los interrogantes que se comienzan a plantear en estos momentos con respecto a las prácticas de esclavización. Sin embargo, el uso que hace de esta referencia bíblica muestra que desde muy temprano en las Indias la maldición de Noé a Cam se convirtió en una referencia que explicaba

⁶⁰ Alonso de Sandoval hará también alusión a esta referencia en su Naturaleza, policia sagrada y profana, costumbres y ritos, disciplina y catecismo evangelico de todos Etiopes más conocida como la Instauranda Aethiopum Salute (1627). Dicha referencia le servirá al jesuita para explicar a qué se debe la tez negra de los habitantes de África (74-75).

la existencia de los esclavos negros, los siervos indios y, desde luego, los amos españoles. En ese punto, si bien Lopez de Gómara se inspiró en alguna referencia hispánica a este pasaje, la adaptó pronto a la situación particular de las Indias.

En fuerte contraste con las posiciones esgrimidas por López de Gómara, en el mismo año 1555, aparecen las opiniones de un extraño y fascinante personaje. Se trata de un fraile dominico portugués llamado Fernando Oliveyra quien fue tutor de los hijos del cronista portugués João Barros, escribió la primera gramática portuguesa, estuvo al servicio del rey Enrique VIII de Inglaterra y Francisco I de Francia, fue prisionero de los moros en el norte de África y tuvo algunos problemas con la inquisición por sus puntos de vista (Boxer 1978: 32-33). En el capítulo cuarto de su Arte do Guerra do Mar, Oliveyra hace una severa condena de la esclavización que viene siendo practicada por los portugueses. Oliveyra considera que es inaceptable hacer la guerra sin justicia, es decir, guerra a gentes que no han blasfemado, ni han abandonado la fe cristiana, ni impedido la predicación de la fe, ni tampoco perseguido a los que se han convertido (23). Según él, no se debe hacer guerra justa a los infieles que nunca fueron cristianos, como son los moros, los judíos y los gentiles que quieren tener paz con los cristianos, no han tomado sus tierras ni han perjudicado a la cristiandad. Antes bien, los cristianos deben darles un ejemplo de paz (23-24).

Tomar las tierras, quitarles la libertad, hacer cautivas personas que no han blasfemado a Jesucristo, no han resistido la predicación de la fe cuando ésta ha sido predicado con modestia, es una tiranía manifiesta. Y no es una buena excusa decir que ellos se venden unos a otros, pues no deja de tener culpa quien compra lo mal vendido y las leyes humanas de esta tierra y de otras lo condenan, porque si no hubiese compradores, no habría vendedores, ni los ladrones robarían para vender (24 la traducción del portugués es nuestra).

Como puede notarse, Oliveyra considera inválido el argumento aceptado por otros, incluido Vitoria, según el cual el que ha sido esclavizado en guerras entre bárbaros puede ser comprado sin problema por el cristiano. Para Oliveyra, esas guerras entre bárbaros, que parecen anteceder en el tiempo y ser independientes con respecto a las compras de esclavos realizadas por los cristianos, son producidas precisamente por la demanda de esclavos por parte de los cristianos. Radicalizando su argumento, Oliveyra señala que los portugueses son los culpables de la invención de un tráfico “nunca usado ni oído entre los humanos” que vende hombres libres y pacíficos como animales, bueyes, caballos o semejantes (24). Oliveyra denuncia los maltratos recibidos por los cautivos y la condición hereditaria de su cautiverio. Sin embargo, lo que más critica es que todo ello se haga so pretexto de la cristianización de los infieles cuando en realidad la captura, el trato que reciben los esclavos y las actividades que son obligados a desempeñar están muy lejos de ser cristianos.

De tan injusto cautiverio como este, dice San Juan en el Apocalipsis, quien hace cautivos será el también cautivo. No confíe nadie en la prosperidad presente, obtenida a través de las injusticias que unos hombres hacen a otros, porque Dios mueve los reinos de unas tierras a otras y los que fueron señores se tornan esclavos. A propósito de lo cual dice Jeremías, los esclavos serán nuestros amos y no habrá quien nos rescate de su poder (25).

Los argumentos de Oliveyra van mucho más allá del tiempo en el cual son publicados. Según Boxer, aunque su libro fue aprobado por la inquisición, tuvo muy poca difusión (1969: 263-264 y 1978: 33). Su posición parece ser bien la de un lascasiano (aunque no sabemos si conoce la obra de Las Casas) que toma los argumentos utilizados en la defensa de los indios para defender a los hombres esclavizados por los portugueses en la costa occidental de África. Sin embargo, Oliveyra radicaliza los argumentos contra la esclavitud presentes en su tiempo al

menos en tres direcciones. En primer lugar, Oliveria va mucho más allá de autores como Fernández de Oviedo, Sepúlveda, Barros y López de Gómara quienes consideran que la cristianización sirve para legitimar la guerra justa contra todos los infieles y, en consecuencia, su esclavización. Para Oliveyra, la cristianización no legitima la guerra ni mucho menos la esclavización. En segundo lugar, Oliveyra va mucho más allá de Vitoria quien considera que la forma cómo los portugueses llevan a cabo la esclavización en la costa occidental de África no interroga significativamente los principios que rigen la esclavización. Oliveyra considera que la esclavización practicada por los portugueses es injusta e inaceptable no sólo en sus detalles sino en su conjunto. Finalmente, Oliveyra va más allá de Las Casas quien hasta ahora ha hecho uso de los conceptos infiel y bárbaro para favorecer una evangelización pacífica en el caso de los indios. Oliveyra hace uso del concepto gentes, implicando en dicho concepto a todos aquellos que no han recibido la predicación del evangelio y no han atacado a los cristianos, incluidos los moros y los judíos. Del uso de dicho concepto, Oliveyra deriva una crítica radical a cualquier forma de esclavización aplicada contra infieles que no han atacado a los cristianos o usurpado sus tierras.

Ahora bien, la clave de su radicalidad radica en su temprana representación de los habitantes de la costa occidental de África como gentes que no pueden ser equiparadas desde ningún punto de vista con infieles a los que es legítimo declarar la guerra justa. Como lo acabamos de decir, Oliveyra considera que dentro de este concepto de gentes se encuentran todos aquellos que no han recibido la predicación del evangelio, incluidos los moros y los judíos que no han hecho nunca guerra a los cristianos ni han intentado usurpar sus tierras. Su posición antiesclavista se sustenta en una representación de aquellos que no han recibido la predicación del evangelio que difiere significativamente de aquella que ofrecen las crónicas y reflexiones

portuguesas de la época y, desde luego, la reflexiones propuestas por López de Gómara. Según esta representación los no-cristianos y, en particular, los habitantes de la costa occidental de África, no son infieles sino gentes que no pueden ser esclavizados bajo ninguna circunstancia so pretexto de que no conocen el evangelio.

Siguiendo una línea de argumentación similar, tal vez no tan radical pero sí con mayor posibilidad de difusión entre los círculos doctrinales de la época, encontramos la crítica de la esclavización portuguesa propuesta por Domingo de Soto, quien publica su De Iustitia et Iure en 1556. En el libro IV de esta obra, Soto confronta la cuestión del dominio, esto es, de la facultad de hacer uso y disfrutar de una cosa pero también de repartirla, donarla, venderla o abandonarla. En la cuestión II de este libro IV, Soto examina las cosas que son objeto del dominio del hombre y, en el artículo II de esta cuestión, se pregunta si un hombre puede tener dominio sobre otro hombre. En otras palabras, se pregunta si un hombre puede ser propiedad de otro (288-291).

Soto comienza afirmando que, de un lado, de acuerdo con el derecho natural, el hombre nace libre y, por ende, la servidumbre es contra la naturaleza. De otro lado, Soto afirma que entre los cristianos es claro que Cristo dio la libertad a todos los hombres al hacerlos hijos de Dios. Sin embargo, continúa Soto, en diversos autores, Aristóteles entre ellos, se distinguen y aprueban muchas especies de servidumbre. La argumentación de Soto intenta articular, de un lado, la creencia fundamental del cristianismo según la cual todo hombre nace libre, deviene esclavo por el pecado y recobra su libertad por el bautismo y, de otro lado, la tradición greco-latina iniciada por Aristóteles según la cual la esclavitud existe y puede ser justificada en ciertos casos.⁶¹

⁶¹ El intento de responder a esta cuestión bien puede ser entendido como uno de los ejes básicos que articula el debate doctrinal sobre la esclavitud en la península el siglo XVI. Según Cortés López, ya desde comienzos de ese siglo el intento de compatibilizar la creencia cristiana en la libertad de todo hombre con la existencia efectiva de la esclavitud aparece como una inquietud

Soto propone cuatro conclusiones a este asunto. La primera es que “un hombre puede tener dominio sobre otro tanto por derecho natural como por derecho de gentes” (288). Basta recordar los argumentos sobre la esclavitud natural y legal esgrimidos por Aristóteles. En el caso de la esclavitud natural, Soto recuerda que según el filósofo, los hombres ingeniosos mandan naturalmente sobre los más rudos. En el caso de la esclavitud legal, Soto recuerda que, en primer lugar, entre los hebreos algunos se contrataban para ser siervos de otro por un tiempo definido. Esto a diferencia de los gentiles que podían ser tenidos como siervos perpetuamente. Al decir esto, Soto está admitiendo la existencia de la esclavitud. Si bien por derecho divino todo hombre nace libre, desde la perspectiva del derecho natural y de gentes la esclavitud es admisible. No hay, en consecuencia, una crítica de la esclavitud como tal en la argumentación de Soto.

Soto considera, y esta es su segunda conclusión, que esta forma de servidumbre temporal es lícita pues es una forma de supervivencia y, además, se cuenta en el libro del Levítico que algunos padres vendieron a sus hijos como esclavos. Sin embargo, en este mismo punto, Soto incluye un llamativo comentario sobre la esclavización en Etiopía.

Pero se dice todavía que rige esta costumbre entre los etíopes, a donde acuden con sus naves los Portugueses a comprarlos. Y si los venden libremente, no hay razón para que se tache de criminal este comercio. Pero si es verdad lo que ya se corre, es menester opinar de otra manera. Hay, efectivamente quienes afirman que la gente desgraciada es seducida con mentiras y engaños y atraída y llevada hacia el puerto no sé con qué dádivas y juego, y algunas veces obligada por la fuerza y así sin darse cuenta, ni saber lo que se ha de hacer con ella, es

a la que se intenta dar respuesta (1989: 37-38). La exposición más elaborada de ese debate en la península se encontrará en la obra de Luis de Molina De Iustitia et Iure (1595). En la América ibérica este debate será retomado por Diego de Avendaño en su Thesaurus Indicus (1668-1686) y Epifanio de Moirans en su Servi Liberi Seu Naturalis Mancipiorum Libertatis Iusta Defensio (1682).

embarcada y vendida. Si esto es verdad, ni los que se apoderan de ellos, ni los que los compran, ni los que los poseen pueden tener tranquila su conciencia, mientras no los pongan en libertad, aunque no puedan recuperar su precio. Porque si quien retiene una cosa ajena, aunque la hubiere adquirido en el mercado, o mediante algún otro título justo, tan pronto como sepa que no puede ser suya, está obligado a devolverla a su dueño, aún con menoscabo de lo que le haya costado, ¿cuánto más obligado estará a devolver la libertad a un hombre que ha nacido libre y que fue injustamente hecho esclavo? Y si alguno pensase alegar como pretexto que se les hace muy grande beneficio pagándoles su esclavitud, convirtiéndoles al cristianismo, crea que hace injuria a la fe, la cual ha de enseñarse y persuadirse con suma libertad. Tan lejos está de que Dios acepte su excusa (289).

En primer lugar, Soto utiliza el nombre etíopes para referirse a los esclavos capturados por los portugueses. Vitoria utiliza el nombre Guinea y, en general, los textos sobre la esclavitud producidos en Portugal a mediados del siglo XVI hacen uso del nombre África. Al hacer uso del nombre etíopes, Soto parece estar interesado en resaltar tres características ligadas a este nombre. En primera instancia, el uso de este nombre le permite distinguir a los habitantes de esta región con respecto a los moros que habitan lo que se designa en ese momento como África, esto es, la parte norte del continente africano. En segunda instancia, el significado de la palabra aithiops en griego es “cara quemada”, lo cual puede indicar que Soto está interesado específicamente en la esclavización de los negros, aspecto que quedará muy enfatizado posteriormente en la obra de Alonso de Sandoval para quien etíope y negro son conceptos casi intercambiables (Un tratado sobre la esclavitud 69).⁶² Finalmente, la tradición cristiana medieval liga estrechamente la

⁶² Este vínculo entre el nombre etíope y la piel negra es explícito en uno de los Emblemas de Alciato, publicados por primera vez en 1531. La sentencia que acompaña el emblema LIX,

palabra Etiopía al lugar que fue habitado por la descendencia de Cam. Por ende, Soto también estaría interesado en recalcar este origen bíblico del término, reinscribiendo a los etíopes dentro de una visión cristiana del mundo. En pocas palabras, Soto parece interesado en establecer, mediante el uso del nombre etíopes, una distinción entre los cautivos capturados por los portugueses en la costa occidental de África y los moros capturados en guerra con los cristianos en el norte de África.

En segundo lugar, Soto establece una crítica muy temprana de la esclavitud que Las Casas debió conocer en sus trazos fundamentales a través de sus conversaciones con Soto quien, como recordamos, fue quien organizó las sesiones en las que Las Casas se enfrentó a Sepúlveda. En la crítica que Soto propone, la esclavitud voluntaria es aceptable, no así la esclavitud hecha por medio de engaños. En consecuencia, una vez reconocido el engaño que está a la base de la esclavización, el cautivo debe ser liberado sin importar el daño económico que ello implique para aquel que pretende ser su dueño. Esta liberación es la única forma como la conciencia del poseedor del cautivo puede quedar tranquila. Además, la cristianización no es pretexto de ningún modo para la esclavización. El evangelio se predica para liberar a los hombres y no puede ser excusa para la esclavización de ninguno de ellos.

Más adelante, Soto hablará de la esclavitud que surge de la guerra como forma de mantener vivos a los prisioneros. A partir de ella formulará su tercera conclusión que consiste en afirmar que esta forma de esclavitud no sólo es lícita sino que también es fruto de la

titulado “Impossibile” y en el cual dos hombres aparecen bañando un hombre negro, reza: “Abluis Aethiopem quid frustra? Ah desine: noctis Illustrare nigrae nemo potest tenebras” [¿Por qué bañas en vano al etíope? Desiste, nadie puede iluminar las tinieblas de la negra noche]. No sabemos si Soto tiene conocimiento de los emblemas. Sin embargo, entre su caracterización de los etíopes y el grabado y la sentencia de Alciato existen significativas resonancias.

misericordia. Sin embargo, no hará ninguna referencia particular a los etíopes en esta tercera conclusión.

Podemos decir, en consecuencia que, mientras que Las Casas sigue manteniendo en gran medida hasta este momento su representación de los esclavos negros como mercancía necesaria en la colonización de las Indias, ya comienzan a aparecer en la península inquietudes con respecto a la forma cómo la esclavización en África es llevada a cabo. A mediados de la década de 1550 el debate sobre la esclavitud comienza a extenderse proponiendo dos cuestiones: la legitimidad de los procedimientos por medio de los cuales los portugueses esclavizan y la posibilidad de seguir considerando a los habitantes de la costa occidental de África como un grupo equiparable a los moros que habitan la parte norte del continente africano y con los que los cristianos han venido sosteniendo conflictos desde el medioevo. Sin embargo, estas cuestiones intentan ser respondidas, como hemos visto, por autores que consideran que la esclavización de los habitantes de la costa occidental de África puede seguir siendo cobijada bajo categorías inspiradas en fuentes bíblicas, particularmente el relato de la maldición de Cam, y las cruzadas cristianas contra los moros o que los problemas en la esclavización no afectan de manera decisiva la práctica de la esclavización como tal. Dado que estas respuestas no parecen satisfacer a los críticos de la esclavización portuguesa, comienza a generarse una discusión que si bien no tiene mucho impacto a nivel de las prácticas esclavistas, sí alcanza a permear ciertos círculos doctrinales de la época. Baste recordar que Vitoria, Oliveyra y Soto son dominicos como Las Casas. Probablemente, Las Casas conoce este debate y encuentra necesario introducir dentro de su proyecto de escritura de la Historia de Indias una consideración específica sobre las esclavizaciones en África. Ahora bien, la pregunta que hemos de hacernos es cuáles son las razones concretas que llevan a Las Casas a considerar necesaria esa introducción.

Podemos proponer dos razones. En primer lugar, las reflexiones y críticas contra la esclavitud africana aparecen en círculos dominicos y utilizan argumentos similares a los utilizados por Las Casas para defender a los indios. De hecho, Pérez Fernández considera que estas reflexiones y críticas están motivadas en gran medida por los alegatos de Las Casas. En este sentido, podríamos afirmar que la decisión de Las Casas de introducir una reflexión sobre las expediciones portuguesas radica en la consonancia que él encuentra entre sus críticas contra los desmanes cometidos contra los indios y las críticas que se hacen a las expediciones portuguesas. Sin embargo, esto no explica por qué Las Casas decide elaborar una reflexión específica sobre el asunto.

Por ello, nos parece necesario proponer una segunda razón de la inclusión de esta sección. Nos parece más sostenible en términos textuales proponer que Las Casas introduce esta sección porque reconoce que ella es necesaria para entender el proceso de expansión de Castilla hacia las Indias y, más que nada, el origen de muchas de las injusticias que se han cometido a lo largo de dicho proceso. Recordemos que la primera parte de la Historia de Indias es concebida por Las Casas como una historia que comienza con la expansión marítima y territorial de Castilla hacia Las Indias. El obispo considera que la figura de Colón es fundamental en esa expansión. Sin embargo, para entender a Colón es necesario conocer lo que él aprende de los portugueses en términos de navegación y de exploración de nuevas tierras. De hecho, Las Casas afirma que Colón participó en algunas de las expediciones portuguesas a la costa occidental de África. Probablemente interesado en este asunto, Las Casas comienza a trabajar sobre las crónicas portuguesas y los incipientes debates sobre la esclavitud.

Sin embargo, dado que Las Casas está no sólo interesado en recopilar unos hechos sino en proponer una explicación sobre el origen de las injusticias cometidas en las Indias, encontrará

necesario hacer una reinterpretación de la información que esas crónicas ofrecen. Esa reinterpretación estará basada en las experiencias y conceptos que ha recogido y elaborado en su defensa de los indios. Queremos enfatizar en el hecho de que se trata de una reinterpretación porque, a diferencia de la relación directa que mantiene con las Indias y que le permite confrontar las crónicas de sus contendores con la información que ha obtenido por sí mismo, Las Casas sólo conoce lo sucedido en la costa occidental de África a través de las crónicas portuguesas. Estas crónicas serán a la vez su fuente de información y su objeto de crítica. El obispo tendrá que construir su crítica sobre una estrategia de lectura en la que intenta separar los hechos que las crónicas narran de la interpretación que ellas mismas ofrecen de esos hechos. Las Casas tendrá que subvertir la perspectiva del narrador, asumiendo el punto de vista de éste en lo que se refiere a la narración de los hechos pero interrogando la valoración que éste hace de los hechos que viene narrando. En otras palabras, retomará los datos que ofrecen estas crónicas pero interrogará, basado en todo el arsenal de experiencias y conceptos que ha recogido y elaborado en sus esfuerzos de defensa de los indios, la interpretación que ellas hacen de éstas e introducirá su propia interpretación.

Por ello, si bien concordamos con Pérez Fernández en que como consecuencia de esta reinterpretación Las Casas termina mostrando que lo sucedido en África es un preámbulo de lo sucedido en las Indias, consideramos que lo más relevante es que para Las Casas lo sucedido en las Indias se convierte en un criterio de reinterpretación de lo sucedido en África. Las Indias se convierten en el marco conceptual y narrativo desde el cual Las Casas propone una nueva aproximación a la relación de Portugal con África. Esto tendrá, como veremos a continuación, importantes consecuencias.

Llegamos de este modo al momento en el cual Las Casas incluye por primera vez a los habitantes de Canarias, Puerto Santo, Madera y la costa occidental de África dentro de su categoría de infieles o bárbaros que deben ser evangelizados pacíficamente. Como lo hemos dicho al comienzo de esta presentación, esta inclusión no implica simplemente una extensión en el uso de conceptos previamente contruidos por Las Casas sino una transformación en la representación de ciertos grupos que hasta este momento el obispo no había considerado de manera particular. Esta transformación de la representación será nuestro énfasis en lo que sigue. Ella mostrará que, al igual que en el caso de las Indias, la representación de los habitantes de las islas atlánticas y de la costa occidental de África que Las Casas ofrece está enmarcada dentro de su concepción del territorio y del tipo de señorío que los príncipes cristianos están llamados a ejercer sobre él.

6.0 LA ‘BREVÍSIMA RELACIÓN DE LA DESTRUCCIÓN DE ÁFRICA’, LA DISCUSIÓN CON LAS CRÓNICAS PORTUGUESAS Y LA TRANSFORMACIÓN DE LA REPRESENTACIÓN DE LOS ESCLAVOS AFRICANOS (1555-1556)

Entre los años 1555 y 1556, Las Casas redacta e introduce dentro de un borrador previo que tiene del libro primero de su Historia de Indias, los capítulos 17 a 27. En estos capítulos, Las Casas expone la conquista portuguesa de las islas Canarias (capítulos 17-21), las islas de Puerto Santo, Madera (capítulo 22) y la costa occidental de África (capítulos 23-27). Introduciendo tanto las reflexiones que ha elaborado sobre los diversos tipos de infieles y bárbaros como la información que obtiene de los cronistas portugueses, Las Casas denuncia las injusticias cometidas por los portugueses en sus expediciones motivadas, según dichos cronistas, por un deseo de cristianización de los infieles.

Estos once capítulos conformarán lo que Pérez Fernández titula la Brevísima relación de la destrucción de África. En ellos, Las Casas deja de identificar a los cautivos africanos con los moros y los introduce dentro del grupo de infieles que tienen que ser evangelizados de una manera pacífica. Lo que vamos a encontrar en el texto es, como lo hemos dicho al final del capítulo anterior, una composición hecha sobre la base de una reinterpretación de la información que los portugueses presentan sobre la conquista de las islas Canarias, Madera, Puerto Santo y la costa occidental de África.

La hipótesis de Pérez Fernández es que Las Casas intenta mostrar que las regiones descubiertas por los portugueses están pobladas por hombres que, como los nativos americanos, no han hecho ningún daño a los europeos ni han invadido sus tierras y que, por lo tanto, no pueden ser esclavizados dentro de una pretendida guerra justa. El nuevo mundo geográfico y humano que es las Indias servirá a Las Casas como modelo para enjuiciar la presencia y acción de los portugueses en un mundo que, como el africano, era parcialmente conocido por los europeos antes de los avances marítimos de los portugueses desde mediados del siglo XV. Gracias a dichos avances, arguye Pérez Fernández, el mundo africano queda rápidamente incorporado dentro del mundo ya conocido. Sin embargo, Las Casas mostrará que en ese mundo incorporado a partir de los descubrimientos portugueses existen poblaciones que son nuevas a la manera en que lo son las poblaciones encontradas en las Indias. A diferencia de los portugueses, quienes vieron en las nuevas poblaciones que encontraron en sus viajes una extensión de las mismas poblaciones infieles que ya conocían y que eran consideradas como enemigas de los cristianos, y por ello susceptibles de ser combatidas en guerras justas y esclavizadas, Las Casas ve en ellas nuevas poblaciones que han de ser cristianizadas pacíficamente (Pérez Fernández 1995: 133-146).

Esta hipótesis de lectura que propone Pérez Fernández es plausible. Sin embargo, en nuestra exposición trataremos de mostrar que el esfuerzo de Las Casas no se reduce meramente a un intento de introducción de las nuevas poblaciones dentro de la idea de humanidad que ha construido para el caso de las Indias. La propuesta de Las Casas va mucho más allá hacia una comprensión del mundo como orbe que ha de ser cristianizado siguiendo el modelo de la colonización y evangelización pacíficas. La inclusión de los guanches —habitantes de Canaria— y los africanos dentro del modelo de la evangelización pacífica no es sólo una expansión del

concepto humanidad sino, más que nada, una ampliación de idea según la cual Castilla está llamada a imponer el modelo de una cristianización pacífica sobre todos los nuevos territorios.

Ahora bien, el título que otorga Pérez Fernández otorga a estos capítulos de la Historia de Indias, ‘Brevísima relación de la destrucción de África’, es sugerente pero puede llevar a creer que Las Casas está haciendo solamente una réplica o extensión de su Brevísima relación de la destrucción de Indias al caso de los habitantes de las islas atlánticas y la costa occidental de África. Como esperamos poder mostrarlo en la exposición que haremos a continuación, si bien existen claras resonancias entre los dos textos, las circunstancias, propósitos y, más que nada, estrategias de construcción de la representación de los africanos esclavizados son diferentes en cada uno de los textos.

En primer lugar, mientras que en la Brevísima relación de la destrucción de Indias Las Casas construye su representación de los indígenas sobre la base de su experiencia en las Indias “como hombre que por cincuenta años y más de experiencia, siendo en aquellas tierras [las Indias]” (Brevísima relación de la destrucción de Indias 72), en el caso de la “Brevísima destrucción de África” está construyendo la representación de los habitantes de las islas del Atlántico y de la costa occidental de África sobre la base de representaciones que ya han sido elaboradas por otros. Las Casas combina estas representaciones con los conceptos que él mismo ha elaborado como parte de su defensa de los nativos americanos.

En segundo lugar, como hemos afirmado al final del capítulo cuarto, la escritura de la Historia de Indias está regida por un motivo que si bien no niega, rebasa los objetivos que mueven la escritura de la Brevísima relación de la destrucción de Indias. Ya no se trata solamente de defender a los nativos americanos sino de ofrecer una explicación de las injusticias cometidas en Indias a partir de la denuncia del desconocimiento por parte de los conquistadores

tanto del designio divino para las nuevas tierras como de la condición racional de aquellos que las habitaban.

Finalmente, la redacción de la Brevísima relación de la destrucción de Indias no ha pasado por las discusiones conceptuales que Las Casas ha sostenido entre 1547 y 1556 a propósito de las categorías bárbaro e infiel ni mucho menos por la compleja discusión que se da durante de la década de 1550 acerca de la legitimidad de las esclavizaciones llevadas a cabo por los portugueses en la costa occidental de África. Estas discusiones introducen, como hemos visto, una comprensión más compleja y, por qué no decirlo, ambiciosa de la cristianización de los infieles que, sin dudar, determinan la exposición que hace Las Casas en su Historia de Indias.

El libro primero de la Historia de Indias comienza con una breve presentación de la creación del mundo y del linaje humano (capítulo 1: 21-24), después se dirige hacia la figura de Colón (capítulos 2-3: 25-32) y su viaje a Portugal, lugar donde adquiere muchos de los conocimientos necesarios para concebir su viaje hacia las Indias (capítulos 5-14: 33-74). Llegado a este punto de su relato, Las Casas desea enfatizar que antes de Colón no hay certeza de que se haya tenido conocimiento de las islas del Nuevo Mundo y, para demostrar su posición, hace un particular énfasis en refutar la hipótesis según la cual las islas descubiertas por Colón son las mismas conocidas en la antigüedad como las islas Hespérides, bautizadas con ese nombre en honor al rey español Hespero XII. Las Casas afirma que estas islas son en realidad las ahora denominadas islas de Cabo Verde o las islas Puerto Santo, Madera y que son llamadas así (Hesperionceras) por estar hacia el occidente (capítulos 15-16: 75-91).

En ese punto, Las Casas considera que es necesario introducir una exposición sobre el cabo de Buena Esperanza, las islas Canarias, Cabo Verde y las Azores. Las razones de esta introducción son dos: en primer lugar, afirma Las Casas, “dellas muchas veces hemos de tocar en

la historia siguiente” (92) y, en segundo lugar, muchos no saben ni sabrán “cuándo, ni como, ni por quién fue celebrado su descubrimiento” (ibid.). Las Casas agrega a estas dos razones que la exposición que hará servirá para mostrar “cuán moderno [es] el conocimiento que de los secretos que en el mar Océano había tenemos, y cuántos siglos de diuturnidad de tiempos la Divina Providencia tuvo por bien los tener encubiertos” (ibid.). En otras palabras, Las Casas intenta enfatizar que el descubrimiento de estas islas responde más a un favor otorgado por la Providencia divina que al resultado del deseo humano de ir hacia lo desconocido. Sin embargo, el tono de la exposición se dirige más, de un lado, a mostrar la legitimidad del dominio de España sobre estas regiones a pesar de los ataques llevados a cabo por los portugueses contra los habitantes de estas islas y, de otro lado, impugnar la validez de las razones esgrimidas por los cronistas portugueses para justificar la conquista de la costa occidental de África.

En lo que sigue, haremos un recorrido por los capítulos que dedica Las Casas a la conquista portuguesa de las islas Canarias, Madera, Puerto Santo y la costa occidental de África. Además, exploraremos las resonancias que tiene esta exposición en el resto del libro primero de la Historia de Indias. Sobre esta conquista existen abundantes estudios históricos (Boxer 1969, Blake 1977, Russell-Wood 1992). En consecuencia, no perseguimos con nuestra exposición contrastar o verificar la presentación que hace Las Casas en relación con dichos estudios sino perseguir la forma cómo el construye a lo largo de su exposición una representación de los habitantes de estas regiones desde la perspectiva de lo que él considera la necesidad de una denuncia de los desmanes cometidos por los portugueses.⁶³

⁶³ No obstante que reconocemos el valor de los diversos estudios históricos sobre la conquista portuguesa de la costa occidental de África, vale la pena recalcar que las fuentes utilizadas por Las Casas y, en algunos casos, el texto mismo de la Historia de Indias son fuentes primarias de dichos estudios.

Tres son las fuentes portuguesas que Las Casas sigue más de cerca en su exposición: en primer lugar, las Décadas de Ásia de João Barros, en segundo lugar, la Chronica do descobrimento e conquista de Guiné de Gomes Eanes de Zurara y, en tercer lugar, algunos apartados de la Historia do Descubrimiento do India pelos Portugueses de Fernão Lopes de Castanheda. Las Casas también utiliza algunas fuentes castellanas. En particular, hace uso de algunas cartas que Juan II de Castilla envía a Alonso V de Portugal y la Crónica de d. Juan II, escrita por Alvar García de Santa María. Las Casas traduce, parafrasea y hace referencia a todos estos textos para constuir su propia perspectiva sobre los hechos. En consecuencia, nos interesará en nuestra exposición llamar la atención sobre los pasajes en los cuales Las Casas hace explícita su propia visión de lo sucedido en África y la representación que va construyendo a través de ellos de los cautivos esclavizados por los portugueses.

6.1 LAS ISLAS CANARIAS: EL INICIO DE LA ESCLAVITUD ATLÁNTICA EN EL CONTEXTO DE UNA DISPUTA POR EL DOMINIO TERRITORIAL

En su artículo titulado “Sugar Islands. The Sugar Economy of Madeira and the Canaries, 1450-1650” (2004), Alberto Vieira afirma que lo sucedido en las islas de Madeira y las Canarias desde mediados del siglo XVI en torno a la producción del azúcar, la distribución del agua y la tierra, lo mismo que la esclavitud resultó ser decisivo para el posterior desarrollo de la producción de azúcar en el Atlántico (42). No obstante la distancia en el tiempo y la diferente pretensión expositiva, Bartolomé de Las Casas parece suscribir esta misma posición. Para el obispo, lo sucedido en estas islas es el preámbulo de lo que habrá de suceder después en la costa occidental de África y las Indias. En consecuencia, el obispo dedicará el comienzo de su excurso sobre las

islas del Atlántico y la costa occidental de África a exponer la compleja disputa territorial que se da entre Portugal y Castilla por el dominio de estas islas, llamando la atención sobre los diversos intentos de colonización que ambos reinos desarrollan sobre estos territorios y, más que nada, los asaltos practicados por los portugueses con el fin de obtener bienes y esclavos en ellos.

La exposición de Las Casas llamará la atención sobre la estrecha relación que existe entre el intento de obtener el dominio de estas tierras y la esclavización de sus habitantes a los que caracterizará, utilizando el vocabulario que ha producido anteriormente para defender a los indios americanos, como gentes pacíficas. La exposición de Las Casas no pretende ofrecer una visión imparcial de lo sucedido sino defender la legitimidad del dominio castellano sobre las islas Canarias, desvirtuando los argumentos expuestos por Barros para reivindicar el dominio portugués sobre dichas islas. En particular, Las Casas intentará convertir a las islas Canarias en tierras que se semejan en diversos sentidos a las Indias.

El capítulo 17 de la Historia de Indias comienza (1) presentando el descubrimiento de las islas Canarias, (2) el primer intento de posesión de ellas que hace el infante Don Luis de la Cerda, cuando Clemente VI le otorga, mediante una bula de 1344, el señorío sobre estas islas junto con el título de Príncipe de la Fortuna y (3) la guerra hecha por Juan de Betancor con el fin de asumir control sobre ellas.

El relato comienza con el descubrimiento fortuito que se hace una nave francesa o inglesa de estas islas y la coronación que hace Clemente VI como rey de ellas del capitán español Juan de la Cerda en 1342. Esta coronación se da como reconocimiento a su papel en las guerras entre España y Francia. Dicho esto, Las Casas va hacia el año 1400 y, siguiendo muy de cerca el relato que presenta João Barros en sus Décadas de Asia (Barros 46), relata la expedición que el caballero francés Juan de Betancor organiza con el permiso de Enrique III de Castilla (1379-

1406, reinado: 1390-1406). Según el relato de Las Casas, esta misión surge debido a que Betancor tiene noticia en Francia de que estas islas se hallan habitadas por “gente pagana” y debido a ello decide organizar un viaje para “conquistarlas y señorearlas”. Con el propósito de obtener la aprobación y apoyo logístico para su viaje, Betancor se hace vasallo del rey de Castilla (93). Entre 1404 y 1406, su expedición logra el sometimiento de tres islas que son Lanzarote, Fuerte Ventura e Hierro. Ahora bien, lo que resulta interesante es la forma cómo Las Casas caracteriza la expedición de Betancur:

haciendo guerra cruel a los vecinos naturales dellas, sin otra razón ni causa más de por su voluntad o, por mejor decir, ambición y querer ser señor de quien no le debía nada, sojuzgándolos. Esto hizo el dicho mosior Juan Betancor con grandes trabajos y gastos, según dice un coronista portugués, llamado Juan de Barros, en sus Décadas de Asia, década 1, cap. 12, el cual, entre otras cosas, dice deste Betancor, que vino a Castilla y que de allí se proveyó de gente y de otras cosas que le faltaban. También es de creer que aquellas islas tomó con muerte de hartos de los que consigo llevaba, y no serían menos, sino muchos más, de los canarios naturales, como gente de pocas armas y que estaban en sus casas seguros, sin hacer mal a nadie (93 el subrayado es nuestro).

Como lo hemos mencionado anteriormente, Las Casas sigue el relato de Barros en lo que se refiere al contenido. Sin embargo, el obispo introduce una valoración distinta a la del cronista con respecto a lo relatado. Para él, no se trata de volver a contar la historia de la conquista de las islas Canarias sino de hacer un juicio sobre lo implicado en esa conquista, a saber, una guerra injusta practicada contra “gente de pocas armas y que estaban en sus casas seguros sin hacer mal a nadie”. Las Casas seguirá explorando este argumento, enfatizando que ello es totalmente contrario al mandato cristiano según el cual la evangelización debe

convidar y atraer y ganar por amor, paz y mansedumbre y ejemplos de virtud a la fe y cultura de obediencia y devoción del verdadero Dios y Redentor del mundo, a los infieles, sin alguna diferencia de cualquier secta o religión que sean, y pecados y costumbres corruptas que tengan (94).

Al decir esto de su exposición, Las Casas está introduciendo a los habitantes de las islas Canarias dentro del grupo de debe ser evangelizado de manera pacífica y al que pertenecen los nativos americanos. De hecho, el obispo enfatizará en que estos infieles tienen almas racionales y que por lo tanto han de ser tratados como prójimos. En consecuencia, Las Casas utiliza su narrativa de denuncia de lo acontecido en las Indias para recontar hechos sucedidos mucho antes del descubrimiento de dichas tierras. Lo sucedido en las Indias deviene un modelo desde el cual se reconstruye lo sucedido en las islas Canarias.

Una vez que ha hecho referencia y juzgado la expedición de Betancur, Las Casas continúa relatando que éste regresa a Francia y deja a su sobrino Maciot Betancur encargado de todo lo concerniente a las islas. Después de la muerte de Enrique III de Castilla en 1407, Maciot se declara vasallo del nuevo rey Juan II (1405-1454, reinado: 1419-1454). Sin embargo, dado que el nuevo rey es apenas un niño, quienes efectivamente están a cargo de dar licencia a Maciot para continuar sus empresas conquistadoras son Catalina, la madre del rey, y Fernando, tío del rey y futuro rey de Aragón. Entre 1406 y 1418, Maciot conquista Gomera pero debido a la falta de recursos para continuar sus conquistas, decide concertar con el infante don Enrique de Portugal (1394-1460) en 1418, el traspaso todo lo que tiene en las islas a éste último y se va a vivir a la próspera isla de Madera donde muere en 1425.

Aparece por primera vez en el relato de Las Casas el infante Enrique de Portugal, también conocido como Enrique el Navegante, quien será la figura central de las crónicas

portuguesas en lo que concierne a la conquista de la costa occidental de África. En estas crónicas el infante aparecerá como el cristiano que, impulsado por el celo por la evangelización de todos los infieles, promoverá las expediciones portuguesas (Zurara 9-15). En contraste, Las Casas enfatizará, cada vez que tenga la oportunidad dentro de su relato, en que no es el celo por la evangelización sino la codicia lo que motiva principalmente al infante.

En el capítulo 18, Las Casas discute el señorío que João Barros adjudica en sus Décadas de Asia a Portugal con respecto a las islas Canarias. La exposición de Las Casas intenta demostrar que dicho señorío es contra la justicia y el derecho las cuales están del lado de los reyes de Castilla. Las Casas confronta la información que Barros presenta en el capítulo XII del libro primero de su Primera década. Según Barros, lo que movió al infante a conquistar las islas canarias fue la evangelización de sus habitantes: “e porque de doze jlhas fam, ajnda ficauam por coquistar eftas, gram Canárea, Palma, Graciofa, Inferno, Alegrança, Santa Clara, Roque & a dos lóbos: determinou o infante dom Anrique por Louro de deos de as mandar conquistar & trazer ao baptismo os feus moradores” (Barros 47).⁶⁴ Sin embargo, Las Casas considera que lo que movió al infante fue la codicia por las tierras y poblaciones que se encontraban en dichas regiones (96). Movidó por ella, el infante pidió en varias ocasiones al rey Juan de Castilla que le entregase o vendiese algunas de estas tierras al tiempo que los portugueses lanzaban ataques sobre estas tierras habitadas por castellanos y canarios y “robaban a todos los que podían como si fueran turcos o moros” (97).

Las Casas continúa su narración afirmando que el infante don Enrique, dado que no pudo obtener del rey de Castilla el señorío que suponía tener sobre estas islas (a causa de la venta que

⁶⁴ “Y porque de doce islas que habían, aún quedaban por conquistar estas Gran Canárea, Palma, Graciosa, Infierno, Alegranza, Santa, Clara, Roque y Dos Lobos, determinó el infante Don Enrique, para la gloria de Dios, mandarlas a conquistar y traer al bautismo a sus moradores.”

le había hecho Maciot Betancur de los derechos que tenía sobre ellas), “acordó entrar en ellas como tirano y no como pastor legítimo” (97) con una gran armada en 1424. De nuevo, Las Casas sigue a Barros en los datos históricos pero lo desmiente en la valoración que el cronista portugués hace de ellos. Mientras que Barros afirma que el infante tenía como su intención al conquistar estas islas salvar las almas paganas y no apropiarse de las riquezas que podría encontrar allí (Barros 48-49), Las Casas considera que esta sólo es una forma de hermostrar y colorear lo que no es otra cosa que ofender a Dios, transgrediendo el derecho que la corona de Castilla tenía sobre estas tierras y, lo que es más importante para nuestra exposición, “inflamando la ley sin mácula, pacífica y justa y suave de Jesucristo, y echando infinitas animas al infierno, haciendo guerras crueles y matanzas, sin causa ni razón alguna que fuese justa en las gentes pacíficas, que no le habían ofendido de aquellas islas” (97).

Las Casas enfatiza la condición de estas gentes pacíficas como argumento que invalida la pretendida legitimidad de la razón esgrimida por Barros en la conquista de las Islas Canarias por parte del infante don Enrique. Las Casas introduce de este modo, una discusión sobre la legitimidad territorial que va acompañada con una discusión sobre la forma adecuada de apropiarse la tierra. Mientras que los castellanos son legítimos poseedores en tanto que han llegado primero Canarias y han decidido colonizar las tierras descubiertas, los portugueses son ilegítimos poseedores ya que han intentado usurpar los derechos obtenidos por los castellanos mediante asaltos y robos perpetrados sobre la población de las islas. En el marco de esta discusión Las Casas introduce las cartas intercambiadas por Juan II de Castilla y Alonso V de Portugal a propósito de los ataques contra las islas Canarias ordenados por el infante don Enrique. Una aproximación a estas cartas es relevante porque muestra que no es la discusión acerca de la humanidad de los habitantes de las tierras conquistadas sino la legitimidad para

colonizar nuevas tierras y cristianizar a quienes habitan en ellas lo que mueve el discurso tanto de Castilla como de Portugal y, desde luego, la exposición de Las Casas.

Como reacción a los ataques dirigidos por el infante don Enrique contra las islas Canarias, el rey de Castilla, don Juan II (reinado 1419-1454), requiere al rey de Portugal, Alonso V (1432-1481, reinado 1448-1477). Según Las Casas, Juan II hace un listado de los agravios cometidos por las expediciones de don Enrique en las islas Canarias y pide al rey de Portugal que prohíba dichas expediciones, repare los daños realizados a los habitantes castellanos de las islas y remita a Castilla a los culpables de los agravios para que allí sean juzgados. Para Las Casas es claro que el culpable inicial de esta situación es Maciot Betancur quien no tenía la potestad para vender a los portugueses ni la jurisdicción o el señorío sobre las islas, ni haciendas, muebles o raíces sobre los cuales no tenía jurisdicción (98).

Para enfatizar aún más su argumento contra el pretendido señorío de los portugueses sobre las islas Canarias, Las Casas afirma que, según la información de la cual dispone, ninguna de las dos expediciones organizadas por el infante pudo haber llevado a cabo bautismos con la preparación adecuada. En otras palabras, la razón según la cual las expediciones estaban justificadas, esto es, la cristianización de los habitantes de las islas Canarias, es insostenible dado que los bautismos que se realizaron durante ellas fueron hechos “sin doctrina precedente, sin saber lo que recibían y por medio de los que les guerreaban, porque todos eran robos, violencias y matanzas, en aquel poco tiempo que aquella armada por allí estuvo” (98).

La tiranía de los portugueses, nombre que Las Casas da a la presencia de los portugueses en las islas Canarias, dura bastante años y, como prueba de ello, el obispo cita largos trozos de dos cartas que el rey Juan II de Castilla dirige a Alonso V de Portugal en 1452 y en 1454 (Las Casas 98-105). Estas cartas son escritas casi treinta años después del ataque comandado por don

Enrique en 1424. En la primera carta, suscrita el 25 de mayo de 1452, Juan II hace un breve recuento de las expediciones portuguesas a Canarias comandadas por don Enrique. Enfatiza que éstas son inadmisibles por los ataques que han hecho a los súbditos de Castilla que viven allí, a los que van a negociar y a los que van en nombre del rey de a tratar de reestablecer el señorío de Castilla en ellas (Las Casas 100). Ahora bien, para lo que nos interesa, es notable que la carta hace referencia al hecho de que la expedición que el rey de Castilla había mandado bajo el mando de Juan Iñiguez con el fin de restablecer el señorío de Castilla en las islas fue asaltada por los portugueses quienes, aduciendo que don Enrique consideraba ello un acto de buena guerra, robaron sus provisiones y sus esclavos e incluso esclavizaron algunos de los mismos españoles para venderlos a los moros. Además, los portugueses les advirtieron a los españoles que cualquiera que fuese con el mismo propósito recibiría el mismo trato (101).

Ante esta situación, el rey de Castilla pide al rey de Portugal que prohíba al infante continuar con estas expediciones y remita a los culpables de los ataques a Castilla. El rey de Portugal le responde que antes de tomar cualquier decisión, él tiene que escuchar a don Enrique, su tío, y conocer la documentación en la que Castilla sustenta su querrela. Esto provoca una segunda carta de Juan II suscrita el 10 de abril de 1454, la cual también es citada por Las Casas. En esta carta, el rey de Castilla muestra su extrañeza con respecto a la respuesta de Alonso V ya que éste último parece estar tomando el rol de mediador en una situación en la cual no hay duda de que la posesión de las islas pertenece a Castilla desde tiempos del rey Enrique III (1379-1406, reinado 1390-1406), y en la que el problema consiste en el intento de posesión ilegítima de las islas por parte del infante don Enrique. En pocas palabras, no se trata para Juan II de que el rey de Portugal haga de mediador en un litigio sino de que responda a un requerimiento ante las injusticias cometidas por el infante don Enrique.

En el capítulo 19, Las Casas continúa relatando esta disputa y tratando de demostrar el legítimo derecho que Castilla posee sobre las islas Canarias. Cuenta que después de la muerte de Juan II de Castilla, el 24 de julio de 1454, y del matrimonio de su sucesor Enrique IV de Castilla (1425-1474, reinado 1454-1474) con la hermana de Alonso V de Portugal la disputa por estas islas se calma debido a que Enrique IV de Castilla entrega en donación las islas a Martín de Taide, conde de Tauguía, como premio por traerle a su prometida desde Portugal. Según la Historia Portuguesa, nombre con el que Las Casas comienza a caracterizar el relato de João de Barros (Barros 48), Taide vende las tierras al marqués Pedro de Meneses y éste último las vende al infante don Pedro, hermano de Alonso V de Portugal, quien envía a Diego de Silva para que “conquistase algunos rebeldes dellas” (Las Casas 106). Esta es una de las pocas alusiones que hace Las Casas a la resistencia que ofrecieron los habitantes nativos de Canaria a las invasiones europeas.

Las Casas continúa haciendo su recuento basado en Barros y señala que, por este mismo tiempo, un caballero castellano llamado Fernán Peraza pide a Alonso V de Portugal y al infante don Pedro que le permitan restituir su posesión de estas tierras pues él las ha comprado al caballero sevillano Guillén de las Casas, quien las ha comprado a Enrique de Guzmán, conde de Niebla, quien a su vez las ha recibido por donación de Maciot Betancur con la aquiescencia de su tío Juan de Betancur. Peraza presenta “suficientes y auténticas escrituras y provisiones de los reyes de Castilla” (Barros 48, Las Casas 107), razón por la cual el Alonso V y don Pedro le conceden lo que pide.

A la muerte de Fernán Peraza, las islas son heredadas por su hija Inés Peraza quien se casa con García de Herrera. Una de las hijas de este matrimonio, María de Ayala, se casa con Diego de Silva quien, como lo acabamos de decir, ha sido enviado por el infante don Pedro a

conquistar o gobernar las islas. El hijo de ellos, Juan de Silva, hereda las islas de Fuerte Ventura y Lanzarote. Las islas de Gomera y del Hierro son heredadas por mayorazgo⁶⁵ por Guillén de Peraza, hijo de Inés Peraza. En todo este relato, Las Casas sigue a la letra, aún en las alusiones que hace de sí mismo como narrador, a Barros.

Sin embargo, llegado a este punto de su exposición, Las Casas toma distancia con respecto a Barros para llamar la atención sobre la contradicción que encuentra en la narración que presenta Barros. De un lado, Barros asegura que Maciot Betancor traspasa o vende las tierras al infante don Enrique. Sin embargo, de otro lado, Barros afirma que el mismo Maciot las traspasa al conde de Niebla. Las Casas considera que Barros no ve la contradicción o simplemente no intenta solucionarla, es decir, no nota que él mismo está reconociendo que su versión según la cual Maciot Betancur traspasa las tierras al infante don Enrique se contradice con la versión según la cual, con aquiescencia de su tío Juan de Betancour, Maciot Betancur las traspasa al conde de Niebla. El obispo está empeñado en mostrar las inconsistencias de la crónica de Barros.

Las Casas se dirige ahora hacia el 1 de marzo de 1476, momento en el cual los reyes católicos, Fernando e Isabel, derrotan a Alonso V de Portugal, quien pretende reinar en Castilla, y le hacen firmar un tratado de paz entre cuyos capítulos queda consignado, de un lado, el señorío de Castilla sobre las islas Canarias y la conquista del reino de Granada y, de otro lado, el señorío de Portugal sobre los reinos de Fez —constituido aproximadamente por lo que hoy conocemos como Marruecos y las ciudades de Ceuta y Algeciras— y de Guinea (107). Las Casas está haciendo referencia al Tratado de Alcaçovas, firmado en 1479 por el rey de Portugal y en

⁶⁵ Figura del derecho castellano según la cual un conjunto de bienes no podían ser separados y usualmente eran entregados al hijo mayor.

1480 por los reyes de Castilla y que pone fin a los conflictos entre los dos reinos estableciendo una clara separación entre las dos coronas y distribuyendo los territorios descubiertos. Las Casas aclara que el tratado de paz da a entender que antes de este tratado Guinea pertenecía a Castilla y que el dominio comercial de Portugal sobre esta parte de África sólo duraría durante el reinado de Alonso V y de su sucesor Juan II de Portugal (1455-1495, reinado 1481-1495). Las Casas concluye diciendo que el señorío sobre las cuatro islas Canarias ha sido siempre de Castilla “el cual mucho trabajan de usurpar los de Portugal” (107).

Una vez que Las Casas presenta la versión de João de Barros sobre la historia de las islas Canarias, introduciendo sus críticas a ella basado en las cartas enviadas por el rey Juan II de Castilla al rey Alonso V de Portugal, pasa a confrontar la versión del cronista portugués con la información presente en la Crónica de D. Juan II escrita por Alvar García de Santa María (1370-1460) la cual narra los hechos ocurridos entre 1407 y 1453.⁶⁶ Las Casas otorga mayor credibilidad a esta crónica dado que su autor “se halló presente en aquel tiempo, que no Juan de Barros, que escribió atinando, cien años o cerca dellos después” (108).

Las Casas introduce una larga cita de García de Santa María según la cual la conquista de las islas Canarias comienza en la natividad de 1417 cuando Rubín de Bracamonte llega a la corte de Castilla y pide permiso a los que están encargados en ese momento del reino, Doña Catalina, la madre de Juan II, y el infante don Hernando de Aragón, tío del rey y quien ya es rey de

⁶⁶ Esta crónica ha sido usualmente atribuida a Fernán Pérez de Guzmán. Sin embargo, se reconoce que lo que éste hizo en el caso de la Crónica de Juan II fue editar los materiales escritos mayoritariamente por García de Santa María. Esta crónica es publicada por primera vez en 1517 por Lorenzo Galindez de Carvajal. El título inicial de la crónica es “Comienza la crónica del serenísimo príncipe Don Juan, segundo rey de este nombre en Castilla y León.”

Aragón, para que su sobrino Juan de Betancur pueda conquistar las islas.⁶⁷ Según el relato de García de Santa María, citado por Las Casas: “a la reina plugo de le dar la conquista con título de rey” (108).⁶⁸ Betancur parte de Sevilla y encuentra que son cinco las islas Canarias: Hierro, Palma, Infierno, Lanzarote y la Gran Canaria. Conquista las tres primeras pero no puede con la Gran Canaria porque encuentra resistencia por parte de los habitantes de ella.

Sin embargo, para el punto que nos interesa, el relato de García de Santa María llama la atención sobre el hecho de que Betancur “trajo destas islas muchos cautivos que vendió en Castilla y en Portugal, e aún llevó algunos en Francia” y agrega que “este hizo en la isla de Lanzarote un castillo muy fuerte, aunque era de piedra seca y de barro, y desde aquel castillo el señoreaba las islas que ganó, y desde allí enviaba en Sevilla muchos cuero y sebo y esclavos, de que hobo mucho dinero” (108). El relato de García de Santa María muestra que ya en las expediciones de los Betancures se consolida no sólo el comercio de esclavos sino también una incipiente colonización militar de las islas que facilita dicho comercio.

Cuando Betancur muere, continúa García de Santa María, deja como encargado a un pariente suyo llamado Menaute. Éste continúa con las actividades de su tío pero es confrontado por fray Mendo, recién nombrado obispo de Canaria y quien, debido a las conversiones que comienzan a darse entre los habitantes de las islas al cristianismo, comienza a criticar a Menaute por enviar como esclavos a Sevilla algunos habitantes de las islas que ya han sido bautizados

⁶⁷ Después de la muerte de Enrique III de Castilla (1379-1406, reinado 1390-1406), su esposa, Catalina de Lancaster (1373-1418), y su hermano, Fernando I (1380-1416, rey de Aragón 1412-1416), ejercen la regencia en el reino de Castilla entre 1406 y 1418, esto debido a la corta edad del heredero al trono, Juan II (1405-1454, reinado 1419-1454). Sin embargo, Fernando I muere en abril de 1416. En consecuencia, Rubín de Bracamonte no pudo haber solicitado la licencia a ambos en 1417. No obstante estar más cercano a los hechos, García de Santa María parece tener aquí una imprecisión.

⁶⁸ Las Casas sigue textualmente el capítulo IV del año undécimo de la crónica de García de Santa María (374).

como cristianos (108). Nótese que para la crónica de García de Santa María el hecho de vender cristianos como esclavos parece ser una cuestión en extremo problemática. Además, esta confrontación entre el obispo y Menaute tiene una consecuencia política consistente en que el obispo escribe una carta al rey diciendo que los habitantes de las islas se harán sus súbditos si echa a Menaute de aquellas islas pues no es querido por sus habitantes. La carta llega al rey Juan II de Castilla por medio de un hermano del obispo. El rey decide, en consecuencia, enviar una flota con tres naves al mando de Pero Barba de Campos para expulsar a Menaute. Barba de Campos y Menaute debaten y deciden, con el consentimiento de la reina, que éste venda a aquellas islas. Después, Barba de Campos vende las islas a Hernán Peraza.

Como puede notarse, el relato de García de Santa María propone una cronología distinta a la propuesta por Barros para la conquista de las islas Canarias y hace referencia a nombres y hechos que la crónica del portugués no menciona. En primer lugar, a diferencia de Barros, quien afirma que la conquista de estas islas comienza en 1406 con autorización de Enrique III de Castilla, García de Santa María afirma que esta conquista comienza en 1417 con autorización de Catalina de Lancaster. En segundo lugar, mientras que Barros afirma que cuando Juan de Betancur regresa a Francia deja encargado de estas islas a su sobrino Maciot Betancur, quien se hace vasallo del rey de Castilla en 1408 y traspa las islas al infante Enrique de Portugal en 1418, García de Santa María afirma que cuando Juan de Betancur muere deja encargado a su pariente Menaute quien continúa con las esclavizaciones que ha iniciado Juan de Betancur y por ello enfrenta un pleito que le obliga a vender las tierras a Barba Campos, el enviado del rey. En tercer lugar, en tanto que Barros afirma que Hernán Peraza ha recibido las islas de manos de Guillén de Las Casas, quien las ha comprado a Enrique de Guzmán, el cual a su vez las ha recibido por donación de Maciot Betancur con aquiescencia de su tío Juan de Betancur, García

de Santa María afirma que las tierras son compradas por Peraza a Barba Campos, quien a su vez las ha comprado a Menaute como parte del pleito suscitado por las quejas del obispo fray Mendo en torno al envío a Sevilla de habitantes de las islas Canarias como esclavos.

Las Casas es consciente de estas diferencias y omisiones en la crónica de Barros con respecto al relato de García de Santa María y las utiliza para mostrar no sólo que dicha crónica falla en el intento de mostrar la legitimidad de la presencia de los portugueses en las islas Canarias, sino principalmente, que dicha presencia está asociada no con la cristianización de los infieles sino con el negocio predatorio de gentes que ha sido comenzado por las expediciones de los Betancures.

En consecuencia, el obispo afirma, en primer lugar, que la crónica de Barros omite muchas cosas porque no las supo o porque no quiso incluirlas y, en segundo lugar, que la crónica de García de Santa María permite suponer que hubo una venida anterior de los Betancures con fines de conquista antes de la relatada en la crónica misma y que lo que estaba proponiendo Rubín de Bracamonte a doña Catalina y don Hernando era la continuación de un proceso de conquista que ya había comenzado antes. Las Casas considera que la información acerca de la primera conquista de los Betancures debe hacer parte de la Historia del rey D. Enrique III (1379-1406, reinado 1390-1406) pero que sólo tiene sino partes de ella por lo cual no puede saber más al respecto.⁶⁹ Finalmente, en tercer lugar, y este es un punto que nos interesa de manera particular, Las Casas hace un juicio de estas expediciones de los Betancures a las islas Canarias:

⁶⁹ En este punto Las Casas hace una conjetura acerca de la Crónica de Enrique III escrita por Pero López de Ayala y que no cubre de manera pormenorizada los últimos años del reinado de Enrique III de Castilla. Según este cronista, en 1393 se tuvo noticia en la corte de que algunas gentes de Sevilla y de las costas de Vizcaya y Guipuzcoa partieron de Sevilla hacia las islas Canarias y pudieron identificar ocho islas (Lançarote, Graciosa, Forteventura, Canaria la Grande, Infierno, Gomera, Hierro y Palma). Además, continúa el cronista, “los marineros

¿Qué causa legítima o que justicia tuvieron estos Betancores de ir a inquietar, guerrear, matar y hacer esclavos a aquellos canarios, estando en sus tierras seguros y pacíficos, sin ir a Francia ni venir a Castilla no a otra parte a molestar ni hacer injuria, violencia ni daño a viviente persona del mundo? ¿Qué ley natural o divina o humana hobo entonces ni hay hoy en el mundo, por cuya autoridad pudiesen aquéllos hacer tantos males a aquellas inocentes gentes?
(Las Casas 109)

La pregunta tiene, evidentemente, una función retórica dentro del texto y le sirve a Las Casas para introducir su crítica a lo que considera una radical injusticia contra gentes esclavizadas por el sólo hecho de ser infieles. A diferencia del obispo fray Mendo, quien considera inicua la esclavización de los ya convertidos, Las Casas considera inaceptable, “contra la fe y contra toda ley razonable y natural, contra justicia y contra caridad” (110) la esclavización de los que no han sido convertidos aún so pretexto de su evangelización. Para él, esto sólo es “cudicia y diabólica ambición por señorear tierras y gentes libres, señoras de sí mismas” (110). Las Casas avanza más en su argumento y señala que los ataques sobre los habitantes de Canarias se acrecientan cuando los portugueses comienzan a realizar expediciones poco exitosas a las costas de África. Las islas se convierten entonces en una suerte de botín con el que se intentan

salieron en la isla de Lançarote, e tomaron el rey é la Reyna de la isla, con ciento é sesenta personas, en un lugar, é trajeron muchos otros de los moradores de la dicha isla, é muchos cueros de cabrones, é cera, é ovieron muy grand pro los que allá fueron. E enviaron á decir al Rey lo que allí fallaron, é como eran aquellas islas ligeras de conquistar, si la su merced fuese, é á pequeña costa” (214). Sin embargo, no hay mención alguna a los Betancores en este texto, en el cual parece claro que los líderes de la expedición son Sevillanos. De otro lado, Las Casas mismo, basado en la crónica de Barros, ha dicho en el capítulo 17 de este libro I de la Historia de Indias la primera conquista que los Betancures dirigieron contra las Islas Canarias fue en tiempos del rey Enrique III (1390-1406) (Barros 46, Las Casas 93). Sin embargo, no hace ninguna alusión a este hecho en esta parte de su exposición. En consecuencia, no sabemos si Las Casas está infiriendo la existencia de un episodio diferente a los registrados por Barros o por García de Santa María.

recuperar las pérdidas en la costa de Guinea. Además, los portugueses comienzan a establecer complicidades con los habitantes de unas islas para poder asaltar otras.

Para ilustrar esta situación, Las Casas vuelve al texto de Barros para extraer de dicho texto la narración de un pacto que hacen los portugueses con los habitantes de la isla de Gomera para asaltar a los habitantes de la isla de Palma (Barros 45-46). Con la ayuda de algunos de Gomera, los portugueses asaltan esta isla obteniendo diecisiete cautivos. Sin embargo, no obstante la ayuda que reciben, traicionan a los habitantes de Gomera tomando veintiuno de ellos como cautivos. Según Barros, enterado el infante don Enrique de esta situación, siente mucho lo sucedido e intenta reparar la ofensa. Sin embargo, Las Casas desmiente esa opinión de Barros y afirma “pero desto poco sentía el infante y los portugueses en aquellos tiempos, pues creían, y así lo cometían, que por traerlos a la fe, guerrearlos y escandalizarlos y sojuzgarlos podían” (111). Con toda esta reconstrucción histórica, Las Casas está mostrando que desde su mismo comienzo la conquista europea de las islas Canarias está marcada por la injusta esclavización de gentes pacíficas so pretexto de una pretendida evangelización de los paganos. El vínculo entre el intento de poseer las islas y la injusta esclavización quienes las habitan es el aspecto que el obispo enfatiza de manera más persistente en su exposición.

En el capítulo 20, Las Casas hace una presentación de la geografía, las riquezas y las bondades de las islas Canarias explicando porqué llegaron a ser llamadas las Fortunadas y a ser concebidas por los antiguos como los campos Elíseos, a saber, el lugar donde llegaban a morar como premio las almas justas (112-116). Es interesante notar que Las Casas señala que son siete islas y no doce como afirma Barros: Lanzarote, Fuerte Ventura, Gran Canaria, Tenerife (Infierno), Gomera, Palma e Hierro (112). Cada vez que encuentra la oportunidad, Las Casas llama la atención sobre las imprecisiones en la crónica del autor portugués.

En el capítulo 21, hace una breve presentación de los habitantes de Canarias. En ello vuelve y sigue la información que ofrece Barros en sus décadas (Barros 49-50). La presentación de Las Casas expone la forma de gobierno de cada isla, su religión y algunas costumbres asociadas con el matrimonio. Llama la atención el hecho de que Las Casas considera que la procedencia de los habitantes de las islas es africana, que tanto en la Gran Canaria como en la isla de la Palma existía comercio de esclavos y que los habitantes de estas islas no pueden ser considerados como gente tan bestial como los describió Petrarca (Las Casas 118-119).

Las Casas parece interesado en esta última parte en hacer una redescrición de las Canarias y de sus habitantes siguiendo el modelo que había utilizado para describir a las Indias años atrás. El tema de las gentes pacíficas que viven en una tierra paradisíaca y que injustamente han sido atacadas por los codiciosos europeos vuelve a aparecer aquí como marco narrativo dentro del cual Las Casas introduce y juzga los datos presentados principalmente por las Décadas de Barros pero también por algunas crónicas castellanas y algunas cartas.

Ahora bien, hemos querido detenernos en estos capítulos porque ellos muestran en qué sentido Las Casas está haciendo uso del mismo marco conceptual que ha utilizado en su defensa de los nativos americanos para escribir su versión de la historia de la conquista de Canaria. En este texto de Las Casas, las Indias se han convertido en el modelo con base en el cual se puede describir la historia de las islas Canarias no obstante que los hechos referentes a ellas anteceden en el tiempo los hechos referentes a las Indias. En este sentido, podemos decir que el parafraseo que hace Las Casas de las Décadas de Barros hace mucho más que repetir y criticar su versión de lo sucedido. Más radicalmente, Las Casas introduce una nueva forma de ver la historia de las islas Canarias. De una versión que ve en esa historia un paso más en la expansión del evangelio liderada por los portugueses, Las Casas se mueve hacia una versión en la cual la historia de

Canarias es básicamente un episodio en el que los portugueses anteceden lo hecho por los españoles en Indias un siglo después. Ahora bien, el procedimiento que permite que la historia de las Indias se haga modelo de la historia de las islas Canarias es, según la hipótesis que estamos defendiendo aquí, la inclusión de los habitantes de las islas Canarias en el mismo tipo de representación en el que habían sido colocados los nativos americanos: “gentes pacíficas”. Dicha inclusión implica no sólo la reivindicación de los grupos que habitan las islas como gentes pacíficas injustamente atacadas, sino de manera mucho más amplia, una impugnación de los procedimientos por medio de los cuales Portugal se ha querido apropiarse de estos territorios y de la narrativa gracias a la cual ha pretendido legitimar sus intentos de apropiación territorial. A través de los meandros en los que entra en su narración, confrontado a Barros con otras fuentes o tratando de hacer patentes sus inconsistencias, Las Casas está mostrando el vínculo que existe entre las injusticias cometidas por los portugueses y el relato histórico con el que intentan legitimarlas.⁷⁰ Esto se tornará más radical cuando entremos al caso de la conquista de las islas del Atlántico y la costa occidental de África.

⁷⁰ No obstante que la Historia de Indias no es publicada sino hasta más de dos siglos más tarde, este esfuerzo de Las Casas por interpretar lo sucedido en las islas Canarias desde lo que sucede en las Indias y de proponer una crítica a las esclavizaciones tiene tempranas resonancias. En su estudio sobre Del Origen y Milagros de la Santa Imagen de Nuestra Señora de Candelaria de Alonso de Espinosa (1594), Eyda Merediz afirma: “Espinosa’s effort to review *Canarian History* as it has been told before his times was the conscious work of someone whose living experience had flourished within the colonial and missionary world of Central America and whose intellectual training had been marked by the evangelical and political struggles of Bartolomé de las Casas. Such experiential and intellectual backgrounds resulted in the writing of a work that challenged both historiographical practices and historical truths.” (2004: 41)

6.2 LAS ISLAS DEL ATLÁNTICO Y LA COSTA OCCIDENTAL DE ÁFRICA: EL FIN DE LA ÉPICA Y EL INICIO DE LA HISTORIA

En el capítulo 22, Las Casas comienza su exposición de la conquista portuguesa de las islas del atlántico y la costa occidental de África por parte de los portugueses. De nuevo, Las Casas tomará como guía de su narración principalmente las Décadas de Asia de Barros y la Chronica do Descobrimento e Conquista de Guiné de Zurara. Sin embargo, nuevamente hará comentarios con los que introducirá una perspectiva diferente en la narración de lo sucedido.

Lo primero que hay que decir es que el uso de los nombres para referirse a las islas del atlántico y, en particular, la costa occidental de África delata que Las Casas ha obtenido un conocimiento mucho más amplio con respecto a esta región que el que tenía en sus escritos anteriores. Este conocimiento es obtenido a partir de las crónicas portuguesas las cuales están basadas principalmente en la información obtenida por los navegantes en sus viajes. Además, el obispo es consciente de que esta exposición versa sobre regiones que están bajo el control de los portugueses. De ahí que la discusión acerca de la legitimidad sobre la posesión de estas tierras deje de ser planteada por Las Casas en términos de una disputa territorial con Castilla y se dirija a hacer un juicio acerca del modo en que los portugueses han adquirido y mantenido el control sobre estas tierras. Para construir su argumento, el obispo llamará la estrecha relación que existe entre los avances marítimos de los portugueses, la explotación de las nuevas tierras conquistadas y, más que nada, la esclavizaciones que ellos mismos realizan o promueven en las nuevas tierras a las que llegan.

Ahora bien, es necesario enfatizar que Las Casas no es un narrador neutral no sólo en lo que concierne a su interés por mostrar los que él considera como inaceptables desmanes cometidos por los portugueses en las islas del Atlántico y en la costa occidental de África sino

también en lo que refiere a las disputas que existen entre Portugal y Castilla con respecto al monopolio que los portugueses obtienen de hecho y de derecho sobre las tierras a las que llegan en dicha región. Como lo ha mostrado el pormenorizado estudio de John W. Blake (1977), los avances de los portugueses desde mediados del siglo XV y las riquezas obtenidas en sus viajes llegan muy pronto a ser noticia y causa de inquietud en el reino de Castilla. En consecuencia, varias expediciones, algunas de ellas con respaldo de la corona de Castilla, intentan llegar y obtener provecho de estas tierras generando un conflicto que alcanza su máxima tensión entre 1475 y 1480. Al mismo tiempo, la corona castellana intenta impugnar la validez de las bulas papales concedidas a favor de los portugueses entre 1455 y 1456 (Blake 41-56). Como lo hemos dicho en el capítulo anterior, el conflicto termina con la firma del tratado de Alcaçovas en 1480, el cual propicia la consolidación del dominio de Portugal sobre la región entre 1480 y 1578. Este dominio estará basado en un comercio progresivamente centrado en la venta de esclavos (Blake 57-105).

Con el descubrimiento de las Indias, las tensiones territoriales entre España y Portugal vuelven a surgir. Las bulas papales de Alejandro VI y la firma del Tratado de Tordesillas en 1494 logran establecer límites territoriales para la colonización de las tierras de Indias. Sin embargo, el dominio portugués sobre la la costa occidental de África comienza de nuevo a ser puesto en tela de juicio cuando, desde mediados de la década de 1550, los mercaderes ingleses comienzan a tener éxito en sus viajes a la región. A partir de ese momento Juan III de Portugal comienza a llevar a cabo gestiones diplomáticas para protestar ante la reina de María I de Inglaterra (1516-1558, reinado 1553-1558) por lo que él considera como asaltos injustificados. Igualmente, intentará obtener apoyo del recién posesionado Felipe II de España para controlar los viajes de los navegantes ingleses. Estas gestiones tendrán poca eficacia ya que, a pesar de

algunos acuerdos pactados entre las coronas inglesa y portuguesa, los navegantes ingleses seguirán viajando a las costas africanas logrando obtener y transportar tanto mercancías como esclavos (Blake 147-160). La temprana muerte de Sebastián I de Portugal en 1578 y la unificación de los dos reinos bajo Felipe II en 1580 cerrarán a favor de España e Inglaterra este capítulo de tensiones durante el siglo XVI.

Como hemos visto en el capítulo anterior, la producción de textos doctrinales y crónicas en Portugal que tratan de legitimar el dominio portugués sobre África puede estar asociada a la impugnación del monopolio portugués sobre las costas de África a mediados del siglo XVI. Estos textos serían parte del intento de la corona portuguesa de demostrar la legitimidad de dicho monopolio haciendo de la cristianización de los infieles el principal argumento esgrimido. Probablemente, Las Casas tiene algún conocimiento de los problemas que está teniendo el monopolio portugués y de las eventuales ventajas que puede tener para la corona española el debilitamiento de dicho monopolio, más aún, en un momento en que los deseos de expansión so pretexto de la cristianización por parte de Felipe II son evidentes. En este sentido, como veremos a continuación, sus críticas a las prácticas esclavizadoras portuguesas no sólo estarían buscando criticar el comercio de esclavos como tal sino, más ampliamente, impugnar el monopolio que los portugueses tienen sobre esta región.

En el capítulo 22, Las Casas comienza señalando que, del mismo modo que introdujo sus consideraciones sobre las islas Canarias porque ellas serán de utilidad para entender lo que pasa en el descubrimiento de las Indias, va a escribir algo sobre las islas de Madera, Puerto Santo, Azores y Cabo Verde y sobre la manera en que los portugueses descubrieron la costa de Guinea y el cabo de Buena Esperanza (120). Según el obispo, hasta tiempos de Juan I de Portugal (1357-1433, reinado 1385-1433) y de Juan II de Castilla (1405-1454, reinado 1419-1454) la costa de

África sólo ha sido descubierta hasta lo que se nombra como el cabo de No. Las Casas describe este cabo como un promontorio en la costa de África que queda casi a la misma latitud de la isla de Lanzarote y a partir del cual la navegación con tierra a la vista se hace difícil lo cual produce temor entre los navegantes (120).⁷¹ A pesar de que ya se tiene noticia en ese momento por los mapas de Ptolomeo de la existencia del Cabo de Buena Esperanza, se duda de que la tierra de la costa occidental de África recorrida hasta ese momento esté conectada con ese lugar.

Sin embargo, por “divino decreto”, se da la circunstancia de que el rey Juan I de Portugal decide atacar a los moros más allá del mar y toma la ciudad de Cepta llevando consigo a su hijo don Enrique “el cual, según las historias portuguesas, era muy virtuoso, buen cristiano y aún virgen, según dicen celoso de la dilatación de la fe y culto divino, aficionado mucho a hacer guerra a los moros” (Barros 11-12 y Las Casas 121). El infante don Enrique comienza a inquirir a los moros sobre la existencia de más tierras hacia el sur y ellos le dicen que más allá de los desiertos están los alárabes, los acenegues y, este punto es de radical importancia en nuestra exposición, los negros de Jolof donde comienza la región de Guinea, “a la cual nombraban los moros Guinauha, del cual tomaron los portugueses y comenzaron a llamar la tierra de los negros” (Barros 12-13 y Las Casas 121). Esta información hace que el infante decida mandar cada año unos cuantos navíos que intenten ir más allá del cabo de No y, como fruto de estas expediciones, los portugueses descubren el cabo de Bojador, distante unas setenta millas del cabo de No.⁷²

Llegados a este punto geográfico, los portugueses tienen dificultades para seguir adelante dados los peligros asociados con las corrientes y los vientos, lo mismo que el temor que les

⁷¹ Probablemente, el Cabo de No está ubicado en lo que se conoce hoy como Tarfaya en Marruecos.

⁷² Una milla castellana equivale a 5.5 a 5.9 kilómetros, en consecuencia, estamos hablando de unos 400 kilómetros. El cabo de Bojador se encuentra al noroccidente de lo que hoy conocemos como Sahara del Oeste.

produce alejarse de tierra con la poca experiencia que tienen ya que la costa se curva significativamente en ese punto y los arrecifes pueden hacer chocar o encallar sus naves dado el bajo nivel de las aguas en algunos lugares. En este punto, Las Casas sigue la crónica de Gomes Eanes de Zurara (Zurara 50-55). Durante doce años, ninguna de las expediciones portuguesas enviadas por don Enrique se atreve a pasar este límite. Sin embargo, y para lo que nos interesa, estas expediciones, según Las Casas:

Hacían muchos saltos en los moros que vivían en aquella costa; otras veces rescataban negros de los mismos moros; otras, y las que podían, los hacían, como arriba se dijo, en las Canarias, de lo cual dicen el infante recibía mucho enojo, porque siempre mandaba que a las tierras y gentes que llegasen no hiciesen daños ni escándalos, pero ellos no lo hacían así, por la mayor parte (122).

Las Casas enfatiza el hecho de que, dado el poco éxito que tienen las expediciones en términos de avance hacia nuevas costas, los portugueses asaltan las costas que ya conocen para rescatar esclavos que compensen en algo el fracaso de sus expediciones. Gomes Eanes de Zurara dice que dado que no pueden cumplir la misión encomendada por el príncipe, es decir, ir más allá del cabo de Bojador, van por diversas regiones y capturaban “grossas presas dos infiees, com que se tornavam honradamente pera o regno” (Zurara 54-55). Las Casas cuestiona la idea según la cual sólo se trata de una justificada captura de infieles. Para él, más bien se trata de una esclavización de moros, negros y canarios. De hecho, radicalizando su argumento, Las Casas tildará como una ceguedad

creer que por ser infieles los que no son bautizados, luego les es lícito salteallos, roballos, captivallos y matallos; ciertamente, aunque aquello eran moros, no los habían de

captivar, ni robar ni saltear, pues no eran de los que por las partes de la Berbería y Levante infestan y hacen daño a la cristiandad (122).

Las Casas introduce, en consecuencia, la problematización de la categoría infiel que ha hecho en su Apología mostrando, en primer lugar, que al interior de ella se tienen que reconocer diferentes grupos y, en consecuencia, diferentes modos de actuar ante ellos. Infiel no quiere decir necesariamente objeto de guerra sino que puede indicar alguien que no ha sido bautizado y que ha de ser evangelizado de forma pacífica. Más aún, llega a decir que no por ser moro un infiel merece ser esclavizado. Ello depende de si ha atacado o no tierra de cristianos. En segundo lugar, Las Casas llama la atención, en consonancia con lo expresado por Fernando de Olyveira en su Arte do guerra do mar, sobre el hecho de que la esclavización por parte de los portugueses propicia el incremento de la esclavización practicada por los moros:

Tampoco miraban los portugueses, que por cognocer los moros la codicia suya de saber negros por esclavos, les daban la ocasión de que les hiciesen guerra o los salteasen con más cuidado, sin justa causa, para se los vender por esclavos; y éste es un peligroso negocio y granjería en que se debe ser muy advertido y temeroso, cuando contrattare y tuviere comercio con algún infiel, cualquier cristiano” (122).

En tercer lugar, Las Casas introduce las primeras alusiones a las esclavizaciones de negros practicadas por los moros primero a causa de sus conflictos con ellos y después debido a la demanda de esclavos por parte de los portugueses. En particular, Las Casas llama afirma que la demanda de esclavos por parte de los portugueses produce un escisión entre los habitantes de la costa de África. Los moros comienzan a intensificar sus asaltos sobre las poblaciones de negros con el fin de obtener esclavos para los portugueses. Desde la perspectiva del obispo, las

distinciones entre cristianos, moros y negros comienzan a rearticularse y radicalizarse gracias a la presencia de las prácticas esclavistas.

Hecha esta digresión, Las Casas regresa a la narración histórica y relata la expedición que Juan González y Tristán Váz y la manera como en 1417 o 18, a causa de un temporal, quedan a la deriva y arriban a una isla desconocida que nombran Puerto Santo. Según Barros, esta isla no está poblada de gente tan fiera como la que los expedicionarios encontraron en las islas Canarias. Las Casas ironiza esta observación de Barros diciendo: “quisieran ellos que fueran gatos que no rasguñaran, por tener más lugar de roballos y captivallos” (Barros 15-16, Las Casas 122-123).

Llenos de alegría, regresan donde el infante don Enrique quien ve en el descubrimiento un regalo de Dios para los portugueses en aras de la expansión del evangelio y manda a los caballeros, ellos mismos ofreciéndose, junto con Bartolomé Perestrello a poblar estas islas.⁷³ González y Váz descubren entonces la isla de Madera. Regresan a Portugal con la noticia del descubrimiento y el infante divide la isla entre ellos para que la pueblen como efectivamente lo comienzan a hacer a partir de 1420 quemando los árboles durante siete años hasta que casi acaban con todos los que hay allí. Ante esta situación, el infante, conociendo la necesidad que hay de mucha madera para mantener los ingenios de azúcar, decide ordenar la reforestación de ella para poder reparar en algo el daño y seguir aprovechando la gran fertilidad de la isla (Barros 19, Las Casas 123). Las Casas comenta que ha sido el descubrimiento de esta isla lo mismo que las de Puerto Santo, Madera y Cabo Verde, debido a la producción de azúcar y la explotación de la madera, lo que propicia la prosperidad de Portugal. Con esta alusión, Las Casas está

⁷³ Como hecho curioso, Bartolomé recoge del texto de Barros la historia de la coneja que Perestrello lleva y que termina convirtiéndose en una plaga dentro de la nave y de la isla dado que no para de reproducirse, lo cual provoca que Perestrello abandone la isla y sus compañeros comiencen a buscar nuevas tierras (Barros 16-17 y Las Casas 123).

introduciendo un segundo elemento que será decisivo posteriormente en la colonización de Indias, a saber, la aparición de los ingenios de azúcar en el Atlántico (Vieira 2004).

En el capítulo 23, Las Casas relata el descubrimiento de la costa de África más allá del Cabo de Bojador. El capítulo comienza narrando las murmuraciones que comienzan a darse contra el infante en Portugal por el despilfarro que hace en expediciones que sólo traen costos y pérdidas de vidas por estar dirigidas a tierras “que Dios no había criado sino para bestias” (Barros 20 y Las Casas 125). Sin embargo, entre 1418 y 1432, el infante persiste en su propósito arguyendo que no será por su industria sino por su voluntad y la ayuda divina que podrán tener éxito en estas expediciones. Sigue enviando expediciones que, si bien no tienen éxito al no poder traspasar el cabo de Bojador, se dedican a tomar esclavos de entre los moros y los canarios lo mismo que en las costas de Granada.

En 1433, el infante manda armar una barca al mando de un escudero suyo llamado Gilianes quien va hasta las islas Canarias para asaltarlas y tomar algunos cautivos, lo cual no le gusta al infante (Barros 22 y Las Casas 125). Al parecer, debido a este descontento el tal Gilianes decide embarcarse en una nueva expedición en 1434 (Barros 22, Zurara 56-59 y Las Casas 125). El infante le promete grandes recompensas si logra ir más allá del cabo de Bojador. Ayudado por el buen tiempo pero con muchos trabajos, Gilianes logra pasar el cabo y descubre que, a diferencia de lo que suelen decir los marinos portugueses hasta ese momento, hay tierras, todas ellas muy fértiles y despobladas, después de dicho punto. Regresa a Portugal con algunas de las hierbas de dicha región lo cual produce gran gozo en tanto en el infante como en el rey de Portugal quien entrega las rentas de las islas de Madera y Puerto Santo a Gilianes y da al infante jurisdicción civil y criminal sobre ellas.

En una segunda expedición en 1434 (Barros 23-25), Gilianes y Alonso González vuelven a sobrepasar el cabo de Bojador y avanzan unas treinta leguas más allá de él, descubriendo hombres y camellos y explorando la disposición de la tierra pero sin hacer nada más. En una tercera expedición en 1435, avanzan doce leguas más buscando, por mandato del infante, tierra poblada y alguna lengua allí. Llegados a un lugar plano llamado por Eanes de Zurara Ryo de Ouro (60-65), envían dos jóvenes a caballo con lanzas y espadas con el fin de encontrar alguien a quien prender para traerlo a la nave. Los jóvenes súbitamente se encuentran con diecinueve hombres moros con los que se traban, por temor a ser tenidos por cobardes si no lo hacen, en un combate en el que hieren a varios de los moros y uno de ellos queda herido. Aquí de nuevo Las Casas introduce su perspectiva para afirmar que este es

el primer escándalo e injusticia que se hicieron en aquella costa, nuevamente descubierta, a gente que nunca les había ofendido, los portugueses, para que con justa razón toda la tierra se pusiese en aborrecimiento de los cristianos, y desde en adelante por su defensa con justicia matasen a cuantos cristianos pudiesen (127).

Mientras que Eanes de Zurara y Barros ven en el comportamiento de los jóvenes una actitud valerosa contra gente bárbara (Zurara 61-63, Barros 24), Las Casas no ve allí otra cosa que un asalto a gentes pacíficas. De nuevo, el intento de Las Casas es retomar el contenido de las crónicas portuguesas con el fin de proponer una interpretación diferente a las que ofrecen estas crónicas con respecto a la conquista de África. Ya no se trata de exaltar las acciones como parte de una épica cristiana sino de denunciar en ellas la presencia de una injusticia cometida sobre gentes que no merecen ser atacadas de ese modo. Como lo hemos venido argumentando, la clave de este desplazamiento consiste en la diferente representación que Las Casas propone de aquellos a quienes los portugueses encuentran en los nuevos territorios. Donde las crónicas

portuguesas ven cristianos combatiendo infieles, el texto de Las Casas ve asaltantes atacando injustificadamente gentes pacíficas.

Entre 1436 y 1440, debido a la muerte del rey, hay grandes conflictos internos en el reino de Portugal lo cual detiene las expediciones del infante don Enrique.⁷⁴ En 1541, el infante envía a Antón González, capitán y guardarropa suyo, con el fin de que vaya a la costa de África y capture alguna persona que sirva como lengua. Recordemos que desde la primera misión a esta región el infante está interesado en capturar alguien que cumpla tal función.⁷⁵ En caso de que no puedan hacer eso, el infante pide a los expedicionarios que consigan algunos cueros y aceite de lobos marinos los cuales son abundantes en esa región. Los expedicionarios capturan dos moros y luego, en otra misión, no sólo capturan diez moros más sino que matan a tres avanzando ciento diez leguas hasta llegar hasta cabo Blanco.⁷⁶ Las Casas irónicamente comenta

y volviéronse a los navíos muy gloriosos y triunfantes, dando gracias a Dios por haberles predicado el evangelio a lanzadas. Y es cosa de ver, los historiadores portugueses cuanto encarecen por ilustres estas nefandas hazañas, ofreciéndolas todas por grandes sacrificios a Dios. Era, según cuentan, maravilla, ver cuando llegaron a los brazos los portogueses con los moros, cómo se defendían los moros con los dientes y con las uñas con grandísico coraje (127).

En este punto, Las Casas ironiza el relato del combate entre los portugueses y los moros tal como lo presenta Barros (27-28). Mientras que Barros busca enfatizar que todas estas expediciones son avances en el anuncio del evangelio logrados gracias al ingenio y la valentía de los portugueses que vencen sobre naciones bárbaras, Las Casas llama la atención sobre el hecho

⁷⁴ Eduardo I muere en 1438 y su hermano Pedro, duque de Coimbra, asume el poder mientras que Alonso, el sucesor, llega a la mayoría de edad (Zurara 66-69).

⁷⁵ Aquí Las Casas esta siguiendo los capítulos XII a XIV de Eanes de Zurara (70-88) y el capítulo VI de la primera parte, del libro primero de la primera década de Barros (25-29).

⁷⁶ Lo que hoy se conoce como Nouadhibou en los límites entre Sahara del Oeste y Mauritania.

de que se trata de “escándalos y daños” (127) que no son reparados como es debido por el infante quien sólo ve en ellos un motivo de alegría y otorgamiento de mercedes (Zurara 87-88). La retórica épica en la cual los historiadores portugueses enmarcan la conquista de las costas de África es impugnada por Las Casas quien ve en esa épica sólo la máscara de una provocación y avasallamiento a todas luces injustificado.

En este sentido, podemos decir que hay una significativa transformación con respecto a la forma cómo Las Casas hace sus denuncias sobre la opresión indígena en la Brevísima Relación de la Destrucción de Indias. Mientras que en dicho texto el obispo denuncia primordialmente lo sucedido en las Indias, ahora él intenta denunciar no sólo lo sucedido en África sino también la forma narrativa de una épica cristiana que busca encajar la expansión conquistadora en las costas de África occidental dentro del mismo modelo de la conquista tardo-medieval de la península ibérica por parte de los cristianos. Ahora bien, ello es posible gracias a la transformación conceptual que introduce Las Casas en sus debates desde 1542 hasta 1556 la cual, si bien mantiene la idea de que los moros del norte de África son susceptibles de ser combatidos, muestra que existen otros tipos de moros y de infieles que no pueden recibir el mismo tratamiento y que se encuentran en las islas del Atlántico y en la costa occidental de África. En consecuencia, la narración de la primera captura de moros de África traídos como esclavos a Portugal, que tanto Zurara como Barros consideran un acto heroico que permite la expansión del evangelio, es reinterpretada por Las Casas como la instauración de un comercio injusto basado en la predación de gentes pacíficas.

En el capítulo 24, Las Casas relata que el infante don Enrique, dado el avance de los descubrimientos y los beneficios económicos que el tráfico de esclavos moros traen para Portugal, decide suplicar al Papa Martín V⁷⁷ para que

hiciese gracia a la Corona Real de Portugal de los reinos y señoríos que había y que hobiese desde el cabo de Bojador adelante, hacia el Oriente y la India inclusive; y así se los concedió según dicen las historias portuguesas, con todas las tierras, puertos, islas, tractos, resgates, pesquerías y cosas a esto pertenecientes, poniendo penas y censuras a todos los reyes cristianos, príncipes, señores y comunidades que a esto le perturbasen (128).

Los sucesores de Martín V ratifican esta concesión a los portugueses.⁷⁸ Las Casas está haciendo referencia aquí a Zurara (89-92) y Barros (29-30) quienes enfatizan que estas tierras fueron otorgadas a los portugueses como reconocimiento a sus esfuerzos por traer “las naciones bárbaras al yugo de Cristo” (Zurara 89-90, Barros 29). Sin embargo, el obispo cuestiona los cristianos propósitos que supuestamente mueven a los portugueses a pedir la concesión papal sobre las nuevas tierras. Como prueba de ellos, Las Casas afirma que una vez que obtiene del Papa la jurisdicción sobre estas tierras, el infante incrementa sus expediciones en una de las cuales envía al capitán Antón González

porque entre los cautivos que habían traído trajeron tres que prometieron dar muchos esclavos negros por su rescate. Llegados a tierra, por dos moros de los tres, que eran hijos de los más principales della, trajeron por rescate más de cien personas negras, y cada diez, de

⁷⁷ Martín V había sido elegido el 11 de noviembre de 1417 en el Concilio de Constancia para zanjar el cisma entre Avignon y Roma por la sucesión papal. Su papado se extiende hasta 1431.

⁷⁸ Según John W. Blake (1977: 21), no existe documento alguno que certifique la existencia de estas concesiones a los portugueses. Sin embargo, Las Casas sigue la información que brindan los cronistas portugueses al dedillo.

diversas tierras, una buena cantidad de oro en polvo, el cual fue el primero oro que en toda aquella costa se hobo; por lo cual llamaron desde entonces aquel lugar el Río del Oro (128).

Este es el primer texto en el que Las Casas describe la captura de esclavos negros como un propósito explícito de las expediciones portuguesas. Hasta ahora había hablado sólo de la esclavización de moros o de unos cuantos negros comprados a los moros. En este sentido, vale la pena resaltar dos elementos. En primer lugar, el hecho de que la captura de los esclavos negros es lograda por medio, podría decirse mejor, con la complicidad de los moros quienes buscan recuperar su libertad ayudando a los portugueses a capturar a otros. En segundo lugar, existe una significativa transformación entre el poco número de moros que han sido capturados, no más de veinte hasta ahora, y la gran cantidad de negros que son capturados en esta primera expedición realizada específicamente con ese propósito. El punto que nos interesa enfatizar es la distinción entre moro y negro que Las Casas enfatiza y que, desde luego, se encuentra ya hecha en las crónicas portuguesas mismas: mientras que Eanes de Zurara enfatiza que había una distinción estamental entre los moros y los moros negros debida, según él, a que éstos últimos eran herederos de la maldición de Noé sobre Cam (93-94), Barros declara que la distinción se debe a que los moros capturados eran nobles y por eso se pagó con tantos negros su rescate (31).

Dado el gran éxito de la misión, en términos de personas y oro, el infante decide enviar a Nuño Tristán, quien ha llegado hasta cabo Blanco y avanza en esta expedición diez leguas más hasta Adeget (Arguim). Allí se encuentran con algunas personas que van en embarcaciones en las que reman con los pies, a las cuales capturan al tiempo que matan las garzas que hay en la isla. Capturan todas las personas que pueden hasta que generan tal conmoción en la región que los que no han sido capturados huyen (Barros 31-32). Los expedicionarios regresan a Portugal en 1443. Con respecto a esta expedición Las Casas comenta:

De aquí se verá qué disposición tenían aquellas gentes, y con qué animo y voluntad oirían la predicación de la fe y con qué amor acogerían a los predicadores della. Con esta hermosa presa y muy bien ganada, a su parecer, se volvió al reino de Portugal, dejando descubiertas, delante de las otras, veinte y tantas leguas más, donde fue graciosamente del infante recibido, y con alegría de todo el reino, porque cuando la ceguedad cae en los corazones de los que rigen, mayormente de los príncipes, necesaria cosa es que se cieguen y no vean lo que debrían ver los pueblos (129).

En esta cita de Las Casas vale la pena resaltar, en primer lugar, que él considera que las injustificadas agresiones de los portugueses cierran la posibilidad de una predicación pacífica del evangelio. En segundo lugar, Las Casas ironiza de nuevo a los cronistas portugueses que ven en la captura un motivo de honra para los que dirigen las expediciones, en este caso Nuño Tristán, y de alegría para el príncipe (Barros 32). Sin embargo, el punto que vale la pena resaltar más en la cita es el comentario que introduce Las Casas sobre la ceguedad de los gobernantes. Ya no se trata sólo de criticar e ironizar la narrativa épica que articula las crónicas portuguesas sino, además, indicar que ella está asociada a una ceguera que inicialmente afecta al gobernante pero, finalmente, se contagia a los pueblos que ellos gobiernan. En pocas palabras, la ceguera del gobernante se convierte tarde que temprano en ceguera de los pueblos.

Esta crítica al gobernante y, en concreto, al infante don Enrique, adquiere particular relevancia cuando Las Casas afirma que, no obstante recibir la aceptación por parte del pueblo, el infante “infamaba su fe y ponía en aborrecimiento de aquellos infieles la religión cristiana” (129) de manera inexcusable pues, a pesar de afirmar su desacuerdo con respecto a ciertas acciones de los expedicionarios, él es quien los envía, reparte las ganancias con ellos y los premia cuando regresan de sus expediciones, mostrando que los daños infringidos a los

habitantes del África son poca cosa frente a las ventajas que se obtienen a partir de ellos para él y los expedicionarios. En este sentido, Las Casas está desenmascarando la retórica del gobernante y su articulación en las crónicas portuguesas. Está mostrando que la ganancia obtenida por las expediciones no es el justo premio a los esfuerzos evangelizadores sino que estos esfuerzos son el pretexto sobre la base del cual los portugueses obtienen ganancias por medio de agresiones injustificadas. Sin embargo, más allá de eso está mostrando que la épica cristiana es una retórica que sirve al gobernante para justificar sus excesos.

Con el fin de ilustrar esta retórica de los gobernantes y su celebración por parte de las crónicas portuguesas, Las Casas se acerca a uno de los episodios más emblemáticos dentro de la conquista de la costa de África por parte de los portugueses. Se trata del episodio narrado tanto por Barros (32-34) y, más ampliamente, por Eanes de Zurara (103-106) y que tiene lugar en el año 1444. Se trata de la expedición dirigida por Lanzarote, la cual pasa por la isla de las Garzas y llega a la isla de Nar donde, según Las Casas:

las gentes asombradas de tan grande y tan nuevo sobresalto y súbita maldad, los padres desamparaban los hijos, y los maridos las mujeres; las madres escondían a los niños entre los herbazales y las matas, andando todos atónitos y fuera de sí (130).

Es interesante notar la forma cómo el cronista portugués narra el mismo hecho, viendo en él una victoria bendecida por Dios sobre el enemigo y gracias a la cual capturan ciento cincuenta y cinco almas. Las Casas no ve en ello sino la insensibilidad del cronista que ve algo digno de celebrar en lo que no ha sido otra que una injusta intromisión en la que los portugueses tomaron ventaja del hecho de que la gente que estaba allí eran “pacíficos y sin armas” (130).

La expedición de Lanzarote continúa en la isla de Tider donde, al no encontrar gente, deciden torturar “a algunos de aquellos moros o lo que eran” (131) con el fin de que les digan

donde hay más gente para capturar. Gracias a ello logran capturar cuarenta y cinco personas más en dicha isla y, en el camino de regreso a Portugal, capturan quince pescadores y una mujer.

Al regresar a Portugal, Lanzarote pide al infante sacar los esclavos de las carabelas con el fin de recibir la quinta parte que se les ha prometido por la expedición. Más en concreto, pide que los cautivos sean sacados pronto de las naves y repartidos dado que el viaje y el encierro los está enfermando y matando. Las Casas retoma el relato que hace Eanes de Zurara con respecto a la petición que Lanzarote hizo al príncipe enfatizando las razones que arguye Lanzarote para sacar a los cautivos de las naves (Zurara 129-131):

por el luengo el viaje y tiempo que ha andamos por la mar vienen fatigados (los cautivos) y más por el enojo y angustia, que por verse así fuera de su tierra y traer cautivos y por no saber cual será su fin, según podéis considerar, en sus corazones traen, mayormente que vienen muchos enfermos y asaz maltratados (Las Casas 131).

Recordemos que lo que viene haciendo Las Casas es parafrasear los cronistas portugueses, en este caso a Gomes Eanes de Zurara, llamando la atención sobre los pasajes en los cuales estos cronistas no sólo presentan los hechos sino que tratan de presentarlos como acciones heroicas y cristianas. En este caso los argumentos muestran el estado en el que se encuentran los cautivos pero, al mismo tiempo, la insensibilidad tanto de Lanzarote como del infante al pensar en la precaria situación de éstos no movidos por la compasión o la solidaridad sino por el eventual daño que pueden sufrir como botín de guerra.

El príncipe concede lo que pide Lanzarote y ordena que todos los cautivos sean sacados a un descampado en la villa de Lagos, de dónde son provenientes los expedicionarios. Desde luego, Las Casas no ve en ello la repartición de los bienes recibidos por servir a Dios sino la distribución de un botín injustamente obtenido por un conjunto de salteadores. En ese momento,

Las Casas decide introducir y traducir el largo texto en el cual Eanes de Zurara narra la forma cómo los cautivos son repartidos al tiempo que (el cronista) presenta una compasiva visión de su situación. Se trata del capítulo del capítulo XXV de la Chronica do Descobrimento e Conquista de Guiné, el cual Las Casas traduce e introduce completamente dentro de su Historia de Indias.⁷⁹

Este capítulo de su Chronica, Zurara presenta una descripción de la situación de los cautivos y, en particular, de la penosa situación en la que ellos se encuentran. Dicha descripción es posible, según el mismo, gracias a su capacidad de identificación con los cautivos en tanto que seres humanos hijos de Adán. Ahora bien, esto no quiere decir que Zurara considere que los cautivos se encuentren en situación de igualdad frente a él o los demás portugueses. Las expresiones que el cronista portugués utiliza con respecto a los cautivos colocan a éstos últimos en clara posición de inferioridad con respecto a los cristianos portugueses. Zurara se refiere a ellos como “miserable compañía”, “disformes” y “aquella gente miserable”. Dichas expresiones contrastan con la presentación del infante como señor compasivo que, montado en su caballo, asume la tarea de distribuir los cautivos con una clara conciencia de que su esclavización permitirá la salvación cristiana de éstos. Así, lo que hace posible la compasión con los cautivos pero, al mismo tiempo, su distribución como botín es la creencia según la cual la cristianización es el mayor bien que ellos pueden recibir no obstante las circunstancias en las que acceden a ese pretendido bien. En pocas palabras, el dolor del cautiverio queda justificado por la cristianización. Ese es precisamente el punto en el cual Bartolomé de Las Casas introduce su

⁷⁹ Hay que notar que este es uno de los capítulos más frecuentemente citados como una muy temprana representación de los cautivos africanos desde una perspectiva europea (Verlinden 618-619). Dado su valor como referente histórico para nuestra investigación, lo hemos introducido como apéndice.

crítica. Para él, la cristianización no justifica ninguno de los daños infringidos sobre los cautivos. Según Las Casas, Zurara no advierte que

la buena intención del infante, ni los bienes que después sucedían, no excusaban los pecados de violencia, las muertes y la damnación de los muertos que sin fe y sin sacramentos parecieron, y el cautiverio de aquellos presentes, ni justificaban grande injusticia (134).

Al decir esto, Las Casas impugna uno de los ejes de la narrativa épica cristiana según la cual el sufrimiento del cautivo puede encontrar su justificación y alivio en su conversión al cristianismo. Para Las Casas, el dolor causado en aras de una pretendida cristianización no hace otra cosa que imposibilitar cualquier evangelización. En consecuencia, del mismo modo en que ya había cuestionado la idea según la cual las acciones de los portugueses en la costa de África podían ser consideradas como heroicas en tanto que promovían la cristianización de los infieles, Las Casas ahora cuestiona la valoración del cautiverio como modo de alcanzar la salvación. Desde la perspectiva del obispo, la esclavitud no es una posibilidad de redención sino un impedimento a cualquier posibilidad de redención cristiana.

Esto le permite entrar a Las Casas a formular en el Capítulo 25 de su exposición los argumentos fundamentales contra las esclavizaciones que han llevado a cabo los portugueses en la costa de África desde mediados del siglo XV. Para él, la actividad de los portugueses en África ha dejado como principal consecuencia el rechazo de la fe entre gentes “que vivían en sus casas pacíficos y seguros, como idóneos apóstoles” (135). Este rechazo y, más aún, los ataques que algunos habitantes de la costa de África lanzaron contra los portugueses están justificados ya que

a ningún infiel, sea moro, alárabe, turco, tártaro o indio o de cualquiera otra especie, ley o secta que fuere, no se le puede ni es lícito al pueblo cristiano hacelle guerra, ni molestalle, ni

agraviale con daño alguno en su persona ni en cosa suya, sin cometer grandísimos pecados mortales, y ser obligados el cristiano o cristianos que lo hicieren, a restitución de lo que les robaren y daños que les hicieren (136).

Los habitantes de la costa occidental de África no han atacado a los reinos cristianos ni se puede comprobar que hayan usurpado bienes ni tierras a los cristianos. Además, si han atacado en algunas ocasiones a los cristianos, lo han hecho como respuesta a las agresiones de los portugueses en sus propias tierras. En consecuencia, la acciones de los portugueses sólo pueden ser caracterizadas como “guerras crueles, matanzas, cautiverios, totales destrucciones y anihilaciones de muchos pueblos de gentes seguras en sus casas y pacíficas” (137).

Hecha esta digresión, Las Casas entrará en la última parte de su exposición para relatar el inicio del tráfico de esclavos negros desde la costa de África y denunciar la injusticia implicada en él. Según Las Casas, la primera captura de negros se lleva a cabo en 1446 cuando la expedición de Dinís Fernández pasa el río de Saiaga para internarse en tierra de los “primeros negros de Guinea, llamados Jolofos” hasta llegar a Cabo Verde (138). Sólo hasta aquí Las Casas comienza a utilizar el concepto negro de un modo constante para referirse a los cautivos. Allí, los portugueses capturan cuatro negros que son los que primero llegan a Portugal en condición de esclavos sin ser capturados por mediación de los moros sino directamente en sus tierras. Es importante notar que los negros aparecen como un grupo que se distingue de los moros. Sin embargo, la distinción que parece relevante para él, parece no ser hecha por los expedicionarios portugueses quienes, según Las Casas,

no hacían diferencia de los negros a los moros, ni la hicieran en cualquiera nación que hallaran; todos los robaban y cautivaban, porque no llevaban otro fin sino su interés propio y hacerse ricos a costa de las angustias ajenas y sangre humana (138).

La representación del bozal como cautivo que, indistintamente de su origen, queda reducido por la esclavitud a la condición de una mano de obra disponible para los proyectos de colonización europea parece tener su origen en estos primeros asaltos de los europeos. Las Casas termina este capítulo ironizando la posición del infante quien, según las crónicas portuguesas, pedía a los expedicionarios tratar bien a los cautivos no obstante que aceptaba sin ningún resquemor los beneficios económicos que producía la esclavización de éstos.

En el capítulo 26, Las Casas se adentra aún más en la presentación y crítica de la forma cómo los portugueses han capturado negros para hacerlos esclavos. El estilo de Las Casas se torna en este capítulo más radical afirmando que las expediciones llevadas a cabo por los portugueses desde 1446 más allá de cabo Verde sólo son “grandes estragos, escándalos, robos y captiverios y destrucciones de pueblos, también en los negros, porque no había moros de cabo Verde en adelante” (139). Los avances del infante don Enrique por la costa de África se extienden por más de cuarenta años hasta llegar a lo que desde entonces se conoce como Sierra Leona, logrando traer por esta costa la especia llamada malagueta, la cual era comercializada anteriormente por los moros, quienes la llevaban hasta Italia atravesando los desiertos del norte de África.

En 1449, el rey Alonso V de Portugal da licencia al infante para poblar las islas Puerto Santo, Madera, las islas de Cabo Verde, éstas últimas en una expedición comandada por los genoveses Bartolomé de Nolle y Rafael de Nolle y que, según Las Casas, son islas malsanas que Barros en el segundo libro de su década primera ha confundido con las islas Fortunadas. Finalmente, durante el reinado de Alonso V se descubre la isla de San Tomé.

Una vez ha enumerado este conjunto de expediciones, Las Casas introduce una historia interesante para nuestro tema de representaciones de los africanos esclavizados. Se trata de la

historia de un moro viejo quien decide ir a Portugal para conocer las costumbres de los europeos y de un portugués llamado Juan Fernández quien decide quedarse por curiosidad con los moros para aprender acerca de la vida y costumbres de éstos. El infante don Enrique recibe con beneplácito ambas decisiones por los beneficios que el conocimiento del moro y la experiencia del portugués le pueden traer para sus proyectos expedicionarios. El infante recibe amablemente al moro en Portugal y manda por el portugués después de poco menos de un año de estadía de éste en África para que sea recogido. Los moros, según el relato, se han encariñado con él y por ello deciden acompañarlo a la nave en la que regresará a Portugal. De ida hacia la nave, Fernández y sus acompañantes capturan nueve negros y cierta cantidad de oro para él. A su regreso a Portugal, Fernández cuenta que cuando llegó a la tierra de los moros, éstos le quitaron toda la ropa y, a diferencia de la manera como el infante ha tratado al moro en tierra portuguesa, le dieron ropas viejas y rotas y le alimentaron con la mala comida que ellos comían: granos, hierbas amargas, alimañas lo mismo que leche y queso en tiempos de sequía.

Según Fernández, los moros comen poca carne, sólo alguna que pueden obtener de vez en cuando en las tierras interiores cazando animales pequeños y aves, o pescado secado al sol y sin sal. En cuanto a la tierra, Fernández afirma que ésta es estéril y con poca vegetación y que la única manera de guiarse dentro de ella era a través de las aves carroñeras, los vientos y las estrellas. Los habitantes de esta región viven en pequeñas chozas, se visten con cueros de ganados, algunas capas y, en el mejor de los casos, paños. Su principal actividad es el pastoreo. Su lengua es diferente a la de los castellanos, los portugueses y los habitantes de la Berbería. Se organizan y gobiernan en clanes familiares que algunas veces pelean entre sí por las pasturas. Finalmente, Fernández cuenta que en la última parte de su estancia se encontró con “un moro muy honrado y principal de aquellos azenegues” (142), quien lo trató muy bien y le entregó los

hombres gracias a los cuales pudo regresar a la nave portuguesa “muy gordo y muy fresco”, afirma irónicamente Las Casas, “habiendo comido aquellos flacos manjares con leche” (142).⁸⁰

El punto que vale la pena anotar es que mientras que para Barros se trata de describir las tristes condiciones en las que viven los habitantes de estas tierras, enfatizando la barbarie de éstos, el propósito de Las Casas parece más bien mostrar la vida sencilla y tranquila que llevan los habitantes de estas tierras, enfatizando su condición de gentes pacíficas con una vida sencilla. De nuevo, Las Casas está tomando las informaciones que ofrecen las crónicas portuguesas pero con el propósito de introducir una valoración diferente a la que las mismas crónicas hacen de la información que ofrecen. Mientras que Barros está interesado en enfatizar la barbarie de estas gentes y regiones, Las Casas busca llamar la atención sobre la condición natural y simple en la que estas personas viven. Recordemos que este es uno de los argumentos fundamentales en la crítica que hace Las Casas de las esclavizaciones llevadas a cabo por los portugueses en África.

En el capítulo 27, último capítulo que Las Casas dedica a su relación crítica acerca de las expediciones realizadas por los portugueses a la costa de África, afirma que el deseo de conocer nuevos territorios y riquezas impulsa a muchos portugueses a lanzarse a expediciones que avanzan cada vez más a lo largo de la costa de África con la esperanza de llegar en algún momento a las Indias.⁸¹ Sin embargo, en 1471 el infante ordena a los expedicionarios que “ya no salteasen por la tierra, sino que por vía de comercio y rescate se tratase con aquellas gentes; pues nunca cesaron violencias y robos y engaños y fraudes, que siempre los portugueses en aquellas tierras y gentes habían hecho” (143).

⁸⁰ Las Casas en toda esta sección está parafraseando algunas partes del capítulo X, del libro primero de la primera década de Barros (38-39).

⁸¹ Las Casas se está refiriendo aquí a la India.

La forma cómo Barros presenta este cambio de estrategia en el comercio en las costas de África es bastante diferente (Barros 65). En consonancia con lo expuesto por el texto portugués acerca de las causas de la guerra justa al que hemos hecho referencia en el capítulo 5 de nuestra exposición (189-197), Barros considera que este comercio ha venido después de una guerra justificada hecha a gente agreste y bárbara tanto en leyes como en costumbres. Gracias a la presencia de los portugueses, estas gentes han llegado a ser domésticas y proclives a intercambiar mercaderías por almas que, según sus propias palabras, “venían a recibir más salvación que cautiverio” (Barros 65). De ahora en adelante, la captura de esclavos ya no se realiza mediante incursiones directas de los portugueses en tierra firme sino por negociación con habitantes de estas regiones quienes traen cautivos hasta las costas para intercambiarlos por mercaderías que traen los portugueses. Esta será una transformación decisiva para el mantenimiento del comercio de esclavos en las costas africanas. De un lado, grupos de africanos se dedicarán a la captura de esclavos en las regiones interiores de África. De otro lado, los portugueses se dedicarán a crear fuertes en las costas que servirán para agrupar las mercancías y los esclavos que les son vendidos y mantener la supremacía militar sobre la región (Blake 79-105).

En 1481, el nuevo rey de Portugal, Juan II, decide no sólo continuar las expediciones de su antecesor con el fin de llegar a la India sino consolidar su señorío sobre las tierras de Guinea. Con la aprobación del Papa, decide enviar una expedición con el fin de construir una fortaleza en el río San Jorge en lo que hoy conocemos como Ghana. Esta será la primera fortaleza esclavista en África. Ahora bien, la construcción de esta fortaleza constituye un episodio relevante dentro de lo que hemos querido perseguir en esta presentación como el intento de Las Casas de tomar los contenidos de la crónica de Barros pero con el fin de proponer una valoración diferente de

ellos. Se trata de un proceso de negociación que se lleva a cabo entre el representante del rey de Portugal, el capitán Diego Dazambuja, nombre que Las Casas no menciona en su relato, y un rey negro llamado Caramansa a propósito de la construcción de una fortaleza en sus tierras.⁸²

Según Barros, el propósito principal de la fortaleza es la cristianización de los habitantes que viven en esa región y con los cuales los portugueses vienen teniendo negocios de manera consistente. Las Casas es de la opinión, sin embargo, que lo que está en juego para los portugueses era la consolidación de un dominio territorial que facilite la extracción de oro y cautivos de las costas africanas. Según Las Casas, cuando Dazambuja llega al lugar donde quiere construir la fortaleza, le explica al rey por medio de un intérprete qué es lo que quiere hacer y las ventajas de permitir la construcción de la fortaleza en sus dominios.

Es interesante notar que el relato de Barros propone una descripción de la ceremonia del encuentro entre el rey y el capitán en la que resalta el uso del vestido y los sonidos como forma de exhibición del poder de cada uno (Barros 73). Una vez escuchada la propuesta, Caramansa contesta, muy astutamente, que no considera necesaria la construcción de una fortaleza para mejorar la relación entre los habitantes de su reino y los portugueses, puesto que la relación sostenida principalmente a través del comercio y del recate de esclavos está marchando muy bien. Antes bien, Caramansa considera que construir una fortaleza puede dar pie para pleitos y enemistades que dañen la buena relación que han tenido hasta ahora.

Dazambuja argumenta muchas más razones y, finalmente, Caramansa cede a la idea de construir la fortaleza, según Barros, por las buenas razones que aduce el portugués (Barros 77) pero, según Las Casas (144), por el miedo que produce la presencia de un grupo de entre

⁸² Barros presenta este relato en los capítulos I y II, del libro tercero, de la primera década: 71-79.

quinientos y seiscientos hombres armados que son reconocidos por sus ataques a moros y negros vecinos de su reino. Una vez cede, lo único que pide el rey africano al capitán portugués es el cumplimiento de todo aquello que había prometido.

Sin embargo, una vez que los portugueses comienzan a colocar los cimientos de la nueva edificación son atacados por varios negros “como perros rabiosos, sin temor alguno” (145). Estos atacantes no alcanzan a producir heridas en los portugueses pero, según Las Casas, sí los portugueses en ellos. Poco después, los portugueses destruyen aquel lugar para edificar el fuerte. La amistad concluye de este modo y los portugueses comienzan a tener un constante comercio desde aquel lugar tratando en algunos casos de negociar pacíficamente con los negros y sobreviviendo a las malsanas condiciones del terreno. Una vez informado de la construcción del castillo, el rey de Portugal añade estos territorios a la corona portuguesa y se proclama como rey de esta región (145).

Después, Las Casas cuenta brevemente la manera cómo es conquistado el reino del Congo y algunas regiones más al sur de la costa africana en 1484. Lo interesante de esta reseña radica en que Las Casas enfatiza su distancia con respecto a la crónica portuguesa, la cual enfatiza el hecho de que gracias al avance de los portugueses a través de estas costas se ha logrado la cristianización de muchos negros (Barros 79-83), mientras que Las Casas está interesado en enfatizar insistentemente que “cada día creemos que hacen grandes daños en el captivar esclavos, y dan motivo los portugueses a que ellos a sí mismos se cautiven por codicia y se vendan, y este daño y ofensas que se hacen a Dios no fácilmente serán recompensables” (145). Es interesante notar el giro que introduce Las Casas al afirmar que las secuelas de lo hecho por los portugueses en ese momento se continúan hasta el momento mismo en el cual él se halla escribiendo.

Además, esta afirmación de Las Casas explora uno de los puntos que más estamos interesados en explorar en esta investigación, a saber, la manera cómo la esclavización de los africanos genera la esclavización de los portugueses mismos por vía de la codicia. No sabemos si Las Casas esté hablando de ciertas esclavizaciones de portugueses que se llevan a cabo en el contexto de la negociación de los cautivos africanos o si se trata de una expresión por medio de la cual Las Casas está expresando el daño que implica para la cristiandad de los portugueses el hecho de involucrarse en la trata de esclavos. Sea cual sea la interpretación que asumamos, es claro que Las Casas está enfatizando que la esclavitud implica no sólo un daño para los cautivos africanos sino para los portugueses mismos.

A continuación, Las Casas afirma que Cristóbal y Bartolomé Colón pudieron haber estado presentes en estas expediciones: “En estos viajes y descubrimientos, o algunos dellos, se halló el Almirante D. Cristóbal Colón y su hermano D. Bartolomé Colón según lo que yo puedo colegir de cartas y cosas escritas que tengo de sus manos” (145).⁸³ Hecha esta referencia a los hermanos Colón, Las Casas regresa a su juicio sobre las expediciones llevadas a cabo bajo los reinados de Juan II (1455-1495, reinado 1477/81-1495) y Manuel I (1469-1521, reinado 1495-1521). De ellos dice,

hobo grandísimas corrupciones en los portugueses con el rescate que tuvieron de los esclavos negros, resgatándolos en el reino de Benii y en otras partes de aquella costa, llevándolos a trocar por oro en la mina donde se hizo el castillo de San Jorge; porque la gente

⁸³ Probablemente, Las Casas está haciendo referencia al viaje que Colón hizo con los portugueses a las costas de lo que hoy conocemos como Ghana entre los años de 1481 y 1482. Recordemos que Colón se radicó en Portugal entre 1474 y 1485 y que allí participó en las expediciones que iban a las islas Canarias, Madeira y Puerto Santo, Madera. De hecho, parece que fueron estos viajes los que le dieron la oportunidad de pensar en la posibilidad de explorar una nueva ruta hacia la India.

de allí, aunque negros también, todos holgaban de comprar esclavos negros de otras partes por oro, para sus comercios que tenían con otros negros, sus vecinos, ellos o los otros con los moros (145).⁸⁴

De nuevo, la particularidad de la aproximación de Las Casas a los hechos narrados por Barros radica en mostrar que en ellos no se muestra más que la corrupción de los portugueses en el mercadeo de esclavos y la complicidad de los mismos negros y de los moros dentro de dicho mercadeo. Confrontado por la conciencia de los daños implicados en el mercadeo de esclavos debido a que varios de los cautivos son entregados a los moros, el rey Juan III de Portugal (1502-1557, reinado 1521-1557) prohíbe el comercio de esclavos con los moros (Barros 83). Sin embargo, Las Casas agrega que

quitó el trato que no se vendan a los moros, más no quitó el rescate y mil pecados mortales que se cometen en ello, hinchando el mundo de negros esclavos, al menos España, y [hasta] hacer rebosar nuestras Indias dellos; y que de cien mil no se cree ser diez legítimamente hechos esclavos como, si Dios quisiere, más largo de dirá. Porque como ven los negros que los portugueses tanta ansia tienen por esclavos, por codicia de lo que por ellos les dan, como también carezcan de fe y temor de Dios, cuantos pueden roban y captivan, como quiera que sea, y sus mismos debdos no perdonan, y así no es otra cosa sino aprobarles sus tiranías y maldades y guerras injustas, que por esto unos a otros hacen (145-46).

En este pasaje puede notarse que Las Casas presenta la configuración que adquirirá el tráfico de cautivos africanos durante la primera parte del siglo XVI. En primer lugar, el mismo Barros hace referencia al hecho de que, movido por cristianas motivaciones, el rey prohibió la venta de esclavos a los moros. Sin embargo, esto no quiere decir que haya prohibido el tráfico de

⁸⁴ Las Casas está haciendo referencia a las Décadas de Barros 82-83.

esclavos hacia las Indias y que, de hecho, éste se haya acrecentado significativamente. En segundo lugar, la referencia al rey Juan III trae el texto hacia el momento mismo en el cual es escrito. Como lo hemos dicho en el capítulo anterior, Juan III es el rey de Portugal en el momento en que Barros publica sus décadas y Las Casas escribe esta sección de su Historia de Indias. Por ende, la crítica de Bartolomé de Las Casas se está dirigiendo a la persistencia de una posición que legitima el tráfico de cautivos africanos sobre la base de una pretendida evangelización de ellos. Según dicha posición, la esclavización practicada por los cristianos evita la caída de los cautivos africanos en manos de los moros. Las Casas considera que esta pretendida preocupación por la cristianización de los cautivos en nada atenúa la injusticia que está a la base del tráfico. En tercer lugar, Las Casas llama la atención sobre la complicidad de los mismos africanos en el tráfico y el incremento de esta complicidad a lo largo del tiempo.

Hechas estas aclaraciones, Las Casas retorna a su exposición histórica, como siempre siguiendo a Barros (83-88), y relata la expedición que el rey Juan II envía con el fin de encontrar al Preste Juan de las Indias. En esta expedición, el rey envía negros que ya tenían en Portugal y, en especial, mujeres negras “como las más libres y aparejadas para no recibir mal” (146). La expedición va al mando de Bartolomé Díaz y parte de Lisboa en agosto de 1486. Pasando por tormentas y con la pérdida de la nave que trae parte de las provisiones, la expedición avanza hasta llegar a una isla cercana a tierra firme en la cual la tripulación expresa su deseo de regresar ya que han llegado más allá de lo que ha llegado expedición alguna y no parece haber más tierra hacia el sur sino hacia el este. Según Las Casas, los expedicionarios están en “la parte equinoccial treinta y tres grados y tres cuartos” (146).⁸⁵

⁸⁵ De hecho, la expedición de Díaz quedó perdida en una tormenta que le hizo ir, perdiendo de vista la tierra por varios días, hacia el sureste, bordeando el extremo sur de África.

No obstante estas prevenciones, al darse cuenta que la costa sigue hacia el este, los portugueses recobran la esperanza de que están próximos a descubrir un nuevo camino hacia la India, el cual es el propósito inicial que mueve estas expediciones. Díaz acepta con dolor regresar a Portugal y, durante el viaje de regreso, descubren el cabo de las Hesperionceras que después es rebautizado como el Cabo de la Buena Esperanza ya que se considera que es la puerta de entrada para el descubrimiento de otro mundo (Barros 86-87). Haciendo alusión a Fernão Lopes de Castanheda y su Historia, Las Casas afirma que Díaz y sus compañeros bautizan este cabo como Cabo Tormentoso, pero que, llegados a Portugal, el rey lo rebautiza como el cabo de la Buena de Esperanza, dado que a través él se abre el camino para la conquista de India. Por último, Las Casas afirma que Bartolomé Colón hace parte de esta expedición.

Dadas las posibilidades abiertas por el descubrimiento del cabo de la Buena Esperanza el rey promueve el arte de navegar y encomienda a dos médicos, uno cristiano y otro judío, y un bohemio el desarrollo de estas artes basados en la observación del sol (Barros 127-128). Las Casas reconoce el desarrollo que hacen los portugueses de esta forma de navegación y afirma que gracias a ella los hermanos Colón pueden aprender y avanzar en sus descubrimientos. De hecho, Las Casas conjetura que posiblemente Cristóbal Colón hace parte de las expediciones al sur de África ya que conoce unas cartas que parecen estar escritas por Bartolomé Colón pero probablemente dictadas por su hermano Cristóbal. En un pasaje de dichas cartas, el cual Las Casas introduce dentro de su exposición, Bartolomé Colón afirma que la expedición que descubre el cabo de Buena Esperanza regresa a Portugal en 1488 en tanto que Barros afirma que fue en 1487. Sin embargo, Las Casas considera que no hay necesariamente una contradicción en

esto sino que depende del momento en el que se comienza a contar el nuevo año.⁸⁶ Esto se confirma más por el hecho de que ambas fuentes afirman que la expedición partió de Lisboa en agosto de 1486 y que se extendió por espacio de dieciséis meses.

Las Casas termina este capítulo relatando el episodio según el cual en el camino de regreso hacia Portugal, la expedición de Díaz encuentra la nave con las provisiones que habían perdido durante la tormenta. Para lo que nos interesa, de los nueve hombres que conformaban inicialmente la tripulación sólo quedaban tres “porque los negros los habían muerto, fiándose dellos, por codicia de los rescates que tenían” (Barros 87-88 y Las Casas 148). Es tal la emoción de uno de los sobrevivientes llamado Fernán Cozalo por reencontrar a quienes creyó que nunca más volvería a ver que cae inmediatamente muerto. “De manera que —comenta Las Casas basado en Valerio Máximo y Plutarco— de mucho placer excesivo, así como de mucho pesar, suelen morir los hombres, por el gran exceso de alteración que sobre su corazón los tales reciben” (148).

Así termina la exposición de Las Casas sobre la intervención de los portugueses en la costa occidental africana, antes del descubrimiento de América. Son varias las consideraciones que podemos hacer de cara a nuestros intereses. En primer lugar, es necesario decir que la representación que ofrece Las Casas de los africanos en la primera parte de su Historia de Indias está enmarcada dentro de su intento por mostrar que la conquista de Indias por los castellanos en cierto sentido estuvo antecedida por la conquista de las islas Canarias, las islas Puerto Santo, Madera y la costa occidental de África por parte de los portugueses. Los portugueses hicieron en estos lugares lo que los castellanos habrían de hacer después de Indias, a saber, un sometimiento

⁸⁶ Algunos comienzan a contar el año nuevo desde la fiesta de navidad, en tanto que otros comienzan a contarlo desde enero.

de la población y un saqueo de las riquezas pretendidamente justificado por el impulso evangelizador. Ahora bien, como lo hemos reiterado en diversas ocasiones, lo que hace posible que Las Casas haga esta crítica es su representación de los habitantes de las islas Canarias, Puerto Santo, Madera y la costa occidental de África como infieles a la manera de los nativos americanos. En este sentido es que afirmamos que Las Casas hace del caso de las Indias, el cual le había exigido no sólo una descripción de ciertos hechos sino la formulación de una categoría de infiel y bárbaro que no puede ser objeto de guerra justa, el modelo desde el cual puede hacer una relectura de las crónicas portuguesas. Ese infiel no será ya el moro sino un infiel que puede tener relación con el moro pero se distingue de él. Ese nuevo infiel será todo aquel que, no siendo cristiano, sin embargo, no ha agredido a los cristianos antes de que ellos lo hayan agredido, no ha usurpado sus tierras y, en consecuencia, no puede ser objeto de guerra justa y de esclavización pero sí de cristianización pacífica.

Bajo esta categoría, Las Casas cobija grupos cuya diferencia alcanza a señalar pero que también borra bajo la idea de que todos ellos tienen una procedencia geográfica que les impide ser agresores o amenaza para los cristianos. En este sentido, podemos decir que la definición de Las Casas propone de los infieles y bajo la cual quedarán cobijados los habitantes de las islas Canarias, Puerto Santo, Madera y la costa occidental de África surge a partir de una partición geográfica en la que, de un lado, están los cristianos castellanos y portugueses cristianos y, del otro, los infieles de Canaria, Puerto Santo, Madera y la costa occidental de África. Estos infieles, a pesar de ser algunos de ellos moros, se distinguen de los infieles moros que proceden del norte de África y que sí representan una amenaza para los reinos cristianos.

En este contexto, los análisis de Schmitt en el Nomos de la tierra adquieren particular valor cuando él afirma que, a partir del siglo XVI, la definición de los territorios no se hace no

sobre la base de una expansión territorial obtenida a partir de guerras específicas sino de una comprensión global en la que todo el mundo deviene cristianizable (80-82). Los bárbaros no son ya más lo inhumano sino lo cristianizable. Esa es la gran diferencia entre la perspectiva de las crónicas portuguesas que veían en el infiel al enemigo y la aproximación lascasiana que ve en él un hombre llamado a ser cristianizado. En este sentido, los infieles serán considerados por Las Casas como “gente pacífica” que no ha agredido a los portugueses y que, en consecuencia, no puede ser esclavizada, pero sí evangelizada. En pocas palabras, lo que gana Las Casas con su relectura de la historia de la conquista de las Canarias, Puerto Santo, Madera y la costa occidental de África es la inclusión de todos los habitantes de estas regiones dentro de una cartografía que él había creado para las Indias y que ahora busca extender a estas regiones. En adelante, no es el descubrimiento sino la cristianización lo que legitima la presencia de los europeos en estas tierras. Esta relectura de las crónicas portuguesas, sustentada en una transformación de la representación portuguesa del infiel, tiene varias consecuencias.

La primera de ellas es que la narrativa épica dentro de la cual las acciones de los portugueses son valoradas como hechos heroicos contra los infieles es desvirtuada al punto de que sólo ve en las acciones de los portugueses expresión de la codicia que halla en el discurso evangelizador un pretexto. En este sentido, Las Casas muestra que la épica cristiana medieval en la cual las acciones de los cristianos contra los infieles son consideradas como actos heroicos es un modelo inadecuado para entender y plantear las relaciones con los nuevos pueblos conocidos. Más aún, Las Casas enfatiza que si esa narrativa persiste, sólo lo hace como máscara bajo la cual se buscan justificar acciones injustas. En la Historia de Indias la épica ha dado paso a la historia que ve en la crónica portuguesa un discurso que pretende legitimar las injusticias cometidas sobre los habitantes de las Canarias, Puerto Santo, Madera y la costa occidental de África. Las

Casas propondrá como alternativa a dicha épica una historia en la que el relato de las luchas entre cristianos e infieles es remplazado por la persistente reivindicación de gentes pacíficas y cristianizables.

En segundo lugar, y como resultado de esa perspectiva, los habitantes de Canarias, Puerto Santo, Madera y la costa occidental de África son asemejados a los naturales de Indias. Las caracterizaciones que ofrece Las Casas de los habitantes de Canarias, Puerto Santo, Madera y África mantienen similitud con las caracterizaciones que ofrece de los naturales americanos en su Brevísima relación de la destrucción de Indias. Sin embargo, esto no debe llevarnos a la conclusión apresurada según la cual la narración que hace Las Casas de la conquista portuguesa de Canarias, Puerto Santo, Madera y la costa occidental de África es una mera réplica de su relación de la destrucción de Indias. En su relación de la conquista de África, Las Casas propone una reflexión sobre el papel de la crónica misma dentro de la valoración de los hechos. Ya no se trata sólo de hacer relación de unos hechos para mostrar unas injusticias que han quedado ocultas sino de mostrar que las injusticias cometidas por los portugueses están tratando de ser justificadas por relatos de cuño épico. De lo que se trata ahora es de interrogar la validez de ese relato como forma de registro de esos hechos. La lucha ahora no es entre los hechos sino entre las narrativas que se proponen de ellos y, más que nada, en las representaciones que se hacen de los habitantes de las tierras conquistadas por los portugueses. El infiel pacífico se ha convertido para Las Casas ahora en un concepto que no sólo describe a los habitantes de Indias sino a los habitantes de otras regiones con las que los europeos tenían relación antes del descubrimiento de Las Indias. La historia de Indias se ha convertido para Las Casas en una herramienta para repensar la presencia de los portugueses en África. En este sentido, podemos decir que Las Casas extiende una abstracción que había generado en su discusión sobre la legitimidad de la presencia

de Castilla en Las Indias al caso de África. Esta abstracción consiste en la formulación de los habitantes de África como infieles que han de ser evangelizados de forma pacífica. Ahora bien, enfatizamos que, no obstante afirmar que tienen que ser cristianizados de forma pacífica, Las Casas no abandona la creencia en ese imperativo de cristianización como criterio de inclusión de las diferencias. La forma como ese imperativo es sostenible es a través de la naturalización de todos los no-cristianos. La idea de gente pacífica evoca la posibilidad de una cristianización siempre posible aunque no esté efectivamente realizada. En otras palabras, utilizando la idea de Schmitt en el Nomos de la tierra, la idea de un espacio libre por estar siempre dispuesto a la acción del europeo en él (64). África se ha tornado ahora también parte del nuevo mundo por cristianizar. La vieja África, vista como una fuente de esclavos por la crónicas portuguesas, se convierte para Las Casas en la nueva África, lista para ser evangelizada pacíficamente.

En tercer lugar, Las Casas mostrará desde entonces, basado en la representación que ofrece de los habitantes de las islas atlánticas y de las costas de África occidental la ilegitimidad de las esclavizaciones llevadas a cabo por los portugueses. De la misma manera que la esclavización de los nativos americanos está injustificada, lo está la esclavización de los habitantes de África. En pocas palabras, Las Casas muestra, basado en la representación que ofrece de los habitantes de África, que ellos no pueden ser sujetos de guerra justa y, por ende, de esclavización justificada en este tipo de guerra. Como consecuencia de lo anterior, no se tratará para Las Casas de justificar sino de explicar por qué existe esclavitud. Su explicación se sustentará en tres elementos: la codicia de los europeos, el miedo de los habitantes de las islas y la complicidad de algunos de ellos en el tráfico de esclavos. La esclavitud deviene en, consecuencia, la expresión de una naturaleza que ha quedado perdida y que sólo puede ser recuperada por vía de la cristianización pacífica. La esclavitud es una pérdida de la libertad que

sólo puede ser subsanada y evitada por medio de la cristianización del natural. No cristianizar no es una opción para esta perspectiva. Cristianizar es la respuesta necesaria al mal implicado en la esclavización y, más que nada, en las complicidades que la hacen posible.

6.3 LA VENA PORTUGUESA DE COLÓN: UNA EXPLICACIÓN LASCASIANA DEL COMIENZO DE LA ESCLAVITUD AFRICANA EN LAS INDIAS

Una vez que Las Casas termina su exposición crítica acerca de la conquista portuguesa de las islas del Atlántico y la costa occidental de África, continúa con su relato concentrándose básicamente en la figura de Colón. Sin embargo, podemos encontrar algunas referencias a África y a los esclavos africanos que bien pueden ser entendidas como desarrollos de lo que ha expuesto en la sección que acabamos de presentar. Más aún, podemos decir que estas referencias transforman a Cristóbal Colón en uno de los eslabones fundamentales para entender el inicio del tráfico de cautivos africanos hacia las Indias.

En el capítulo 136 del libro I de su Historia de Indias, hablando del tercer viaje de Colón, Las Casas cita una carta que Colón envía a los reyes pidiendo apoyo para continuar sus exploraciones y no dejarse engañar por las habladurías que hay acerca de ellas. En uno de los apartados citados por Las Casas, Colón afirma:

Y bien que ahora no se conozca esto que yo digo, vendrá tiempo que se contará por grande excelencia y a grande vituperio a las personas que a Vuestras Altezas son contra esto, que bien que hayan gastado algo en ello, ha sido en cosa más noble y de mayor estado que haya sido cosa de otro príncipe hasta ahora, ni era de se quitar della secamente, salvo proceder y darme ayuda y favor, porque los reyes de Portugal gastaron y tuvieron corazón para gastar en

Guinea, hasta cuatro o cinco años, dineros y gente, primero que recibiesen provecho, y después les deparó Dios ganancias y oro. Que, cierto, si se cuenta la gente del reino de Portugal y las personas de los que son muertos en esta empresa de Guinea, se hallaría que son más de la mitad del reino (547).

Al citar este pasaje, Las Casas está mostrando que Colón tenía en mente las expediciones y conquistas portuguesas como modelo de lo que estaba tratando de hacer en las Indias. Sin embargo, más adelante en el mismo capítulo Las Casas comenta acerca de estas palabras de Colón: “El ejemplo que trae de los reyes de Portugal, que gastaron muchos dineros y gente en el descubrimiento y trato de Guinea, antes que della tuviesen provecho, verdad es; pero de las ganancias que de allí han habido y hoy hay, ruego yo a Dios que no tenga yo parte ni quien bien o mal me quiera” (549). La referencia a Colón se transforma ahora en una forma de denunciar lo que Las Casas considera como una forma inaceptable de adquirir riquezas de la cual Las Casas no quiere hacer parte no obstante que ha sugerido en repetidas ocasiones la importación de esclavos negros hacia las Indias.

Volviendo a recabar sobre este vínculo entre la conquista portuguesa y las expediciones de Colón, en el capítulo 150, Las Casas denuncia duramente la manera como, además de los tributos que imponían a los gobernantes de las Indias para la corte de Castilla, los hermanos Colón –Cristóbal Colón (el Almirante), antes de regresar en marzo de 1496 a Castilla, y Bartolomé Colón (su hermano, el Adelantado), desde cuando el Almirante regresó a Castilla– impusieron como principal tributo el trabajo forzado para su mantenimiento y servicio personal haciendo de ello la principal granjería con la que Colón quería, a los ojos de los reyes hacer sostenible la colonización de Indias y hacer atractivo para los mercaderes venir a estas tierras. La segunda granjería era el brasil. En este contexto, Colón despacha una carta en la que propone

mandar un cargamento de 4.000 esclavos indios y 4.000 quintales de madera brasil, llamando la atención sobre las ganancias que se pueden obtener con estas mercancías (entre 40 y 20 cuentos).⁸⁷ La carta de Colón, citada por Las Casas, dice lo siguiente:

De acá se pueden, con el nombre de la Santa Trinidad, enviar todos los esclavos que se pudieren vender, y brasil, de los cuales, si la información que yo tengo es cierta, me dicen que se podrán vender 4.000, y que, a poco valer, valdrán 20 cuentos, y 4.000 quintales de brasil, que pueden valer otro tanto, y el gasto pueden ser aquí seis cuentos. Así que a prima haz, buenos serían cuarenta cuentos, si esto saliese así. Y cierto, la razón que dan a ello parece auténtica, porque en Castilla y Portugal, Aragón e Italia y Sicilia y las islas de Portugal y de Aragón y las Canarias gastan muchos esclavos, y creo que de Guinea ya no vengan tantos; y que viniesen, uno éstos vale por tres, según se ve. Y yo que estos días fui a las islas de Cabo Verde, de donde las gentes dellas tienen gran trato en los esclavos y de continuo envían navíos a los rescatar y están a la puerta, yo ví que por el más ruin demandaban 8.000 maravedís, y éstos, como dije, para tener en cuenta, y aquello para que no se vean. Del brasil, dicen que en Castilla y Aragón y Génova y Venecia y grande suma en Francia y en Flandes y en Inglaterra. Así que destas dos cosas, según su parecer, se pueden sacar estos 40 cuentos, si no hubiese falta de navíos que viniesen por esto, los cuales, creo, con el ayuda de Nuestro Señor, que no habrá, si una vez se ceban en este viaje (...) Así que aquí hay estos esclavos y brasil, que parece cosa viva, y aún oro, si place a Aquel que lo dio y que lo dará cuando convenga (...) Acá no hace falta para hacer la

⁸⁷ Para tener una idea a qué equivale un cuento en tiempos de Las Casas, podemos remitirnos a Francisco López de Gómara quien en su Historia de Indias (1555) afirma: “Y porque los reyes no tenían dineros para despachar a Colón, les prestó Luis de San Ángel, su escribano de ración, seis cuentos de maravedís, que son, en cuenta más gruesa, diez y seis mil ducados.” En consecuencia, si un ducado equivale a 375 maravedís, podemos inferir que un cuento equivale a 1000 maravedís. Yendo más allá, si un ducado equivale a 3,6 gramos de oro, un cuento equivale a 9,6 kg o, aproximadamente, 338 onzas de oro.

renta que dije encima, salvo que vengan navíos mucho para llevar estas cosas que dije, y yo creo que presto será la gente de la mar cebados en ello, que ahora los maestros y marineros (de los cinco navíos había de decir) van todos ricos y con intención de volver luego y llevar los esclavos a 1500 maravedís la pieza, y darles de comer, y la paga sea dellos mismos, de los primeros dineros que dellos salieren Y bien que mueran ahora así, no será siempre desta manera, que así hacían lo negros y canarios a la primera, y aún aventaje en éstos (quiere decir que los indios hacen ventaja a los negros), que uno que escape no lo venderá el dueño por el dinero que le den (597-598).

Recordemos que Las Casas dice está transcribiendo una carta de Colón que tiene en su poder. De hecho, después de hacer esta larga cita, Las Casas enfatiza que “estas son sus palabras [las del almirante], puesto que defectuosas cuanto a nuestro lenguaje castellano, el cual no sabía bien, pero más insensiblemente dichas” (598). El punto sobre el cual Las Casas desea llamar la atención es la ceguera de Colón, la cual no fue sólo de él sino de muchos incluidos los consejeros del rey, que llega a convertir a los indios en piezas o cabezas de cabras subyugadas con el fin de satisfacer las necesidades de esclavos en varios sitios de Europa. Más aún, la ceguera de Colón llega a ver tan insensiblemente la muerte de indios como la de negros y canarios esclavizados y a concebir la esclavización como una labor respaldada por la Santísima Trinidad. Ahora bien, en lo que parece un intento de exculpación al menos parcial de Colón, Las Casas afirma:

Y muchas veces creí que aquesta ceguera y corrupción aprendió el almirante y se le pegó de la que tuvieron y hoy tienen los portugueses en la negociación, o por decir verdad, execrabilísima tiranía en Guinea, como arriba, hablando della, se vio (599).

El recuerdo de Colón es transformado ahora por Las Casas ahora en una crítica de lo que continúan haciendo los portugueses. Lo hecho por Colón es consecuencia de lo que aprendió

Colón de los portugueses, esto es, de una tiranía que mantienen hasta el momento en que Las Casas escribe. Al establecer esta conexión entre Colón y los portugueses en torno a las actividades esclavistas, Las Casas radicaliza, de un lado, su crítica a los portugueses como iniciadores del tráfico y, de otro lado, su reinterpretación de lo sucedido en África desde lo que ha conocido y construido conceptualmente con anterioridad con respecto a las Indias.

Más adelante, en el capítulo 173 del libro primero de la Historia de Indias, Las Casas relata la expedición que el portugués Pedro Alvarez Cabral comanda en 1500 y que permite el descubrimiento de Brasil. Las Casas está interesado en mostrar que los primeros en llegar a estas tierras son los castellanos y, en particular, Vicente Yáñez y después Diego de Lepe. De hecho, señala que, movido por el interés por llegar a la India, el rey Manuel I de Portugal (1469-1521, reinado 1495-1521) decide enviar la expedición de Alvarez Cabral y que esta expedición por casualidad descubre “las misma tierra que los nuestros ya habían descubierto y bojado” (689). En su exposición de la expedición de Alvarez Cabral, Las Casas vuelve a seguir muy de cerca las Décadas de Asia de João Barros (Barros 169-177).

Esta expedición es organizada con fines militares y religiosos. Ella incluye ocho franciscanos, ocho capellanes y un vicario. Además, una de las directrices dadas a Alvarez Cabral es que “primero que acometiese a los moros y a los idólatras con el cuchillo material y seglar, haciéndoles la guerra, dejase a los religiosos y seglares usar del suyo espiritual”, es decir, que la predicación y el comercio antecedan la acción militar. Sólo si la predicación y el comercio no funcionan y los infieles se muestran reacios a la predicación, se deberá recurrir a la acción militar (Barros 172, Las Casas 689-690). Las Casas sospecha de la legitimidad de estas razones. Considera que lo que los portugueses están defendiendo es que el evangelio puede ser

predicado a golpes y que todo pueblo está obligado a negociar con ellos así no tenga necesidad de ello.

Miedo tengo que los portugueses buscaban achaques, con color de dilatar la religión cristiana, para despojar la India del oro y plata y especiería que tenía y otras riquezas, y usurpar a los reyes naturales sus señoríos y su libertad, como nosotros los castellanos habemos hallado para extirpar y asolar a nuestras Indias. Y todo procede de la grande y espesa ceguedad que, por nuestros pecados, en Portugal y Castilla caer Dios ha permitido. Y es manifiesto que primero comenzó en Portugal que en Castilla, como parece clarísimo en los principios y medios y fines que han tenido los portugueses en la tierra de Guinea, como pareció en los cap. 19, 22, 24 y 25 (690).

En este pasaje es claro el vínculo que Las Casas establece entre lo sucedido en la costa occidental de África a manos de los portugueses y lo sucedido en las Indias a manos de los españoles. Los paralelismos que el obispo establece entre lo hecho por los unos y los otros ponen en evidencia el propósito fundamental que mueve la escritura de la Historia de Indias tal como es formulado en el prólogo del texto, a saber, establecer cuáles fueron las razones que llevaron a que la conquista española de las Indias haya terminado convirtiéndose no en una historia de cristianización sino en una historia de explotación. La respuesta de Las Casas será que, en ambos casos la cristianización, que fue el designio divino que permitió el descubrimiento de las nuevas tierras, ha quedado supeditada a lo que sólo era un medio para ella, esto es, la explotación de los bienes y el trabajo de los habitantes de las tierras colonizadas. Esto puede sonar ingenuo. La creencia en una evangelización en la que los propósitos rigen sobre los medios puede parecer más que nada un ideal sin mayor asidero histórico. Sin embargo, ese criterio de lectura es el que le permite al obispo hacer la crítica tanto de la conquista portuguesa de África como de la

conquista castellana de las Indias. Según el obispo, no existen diferencias significativas en lo que concierne a los procedimientos mediante los cuales ambas conquistas fueron llevadas a cabo. Para establecer el vínculo entre las dos conquistas, Las Casas recurre a la figura de Colón cuyos pecados y excesos atribuye a lo que el navegante genovés aprendió de los portugueses. Más adelante, Las Casas señalará que esta forma de practicar la conquista de otras tierras fue y es fruto de una “perniciosísima y muy palpable insensibilidad” (690).

En conclusión, la exposición que hace Las Casas de la conquista portuguesa de las islas Canarias, las islas del Atlántico y la costa occidental de África y la conexión que establece entre esta conquista y la figura de Cristóbal Colón permite reconocer una perspectiva transatlántica en el trabajo del obispo. Esta perspectiva permite hacer dos trayectos. De un lado, permite ver lo sucedido en las Indias como una continuación de lo sucedido en el Atlántico y África. Sin embargo, de otro lado, permite hacer de las Indias el marco experiencial, narrativo y aún conceptual desde el cual lo sucedido previamente en el Atlántico y África es reinterpretado más allá del modelo de la épica cristiana medieval. Ahora bien, la posibilidad de esta conexión transatlántica de estas dos conquistas es posible gracias a la cartografía que Las Casas propone. En dicha cartografía todos los pueblos no-cristianos son representados como infieles o bárbaros que, salvo en el caso de los moros que atacan directamente a los cristianos o usurpan sus tierras, deben ser evangelizados de manera pacífica. Los infieles se han convertido ahora en gentes pacíficas que viven en lugares paradisiacos asaltados por conquistadores codiciosos.

Esta nueva cartografía abrirá el espacio para que Las Casas formule de manera explícita su arrepentimiento con respecto a sus previas sugerencias de introducir esclavos negros en las Indias. Ahora bien, como veremos en el próximo capítulo, este arrepentimiento está relacionado no sólo con el hecho de haber sugerido esto sino, además, con los problemas que ha traído para

los proyectos de colonización de las Indias la presencia de esclavos negros en ellas. Recordemos que la primera representación que Las Casas tiene de los esclavos negros es que ellos son una mano de obra necesaria para adelantar los procesos de colonización en las nuevas tierras. Esta representación es transformada en su crítica a la conquista portuguesa. En dicha crítica los cautivos africanos devienen gentes pacíficas que han sido injustamente capturadas y esclavizadas. Cuando vuelva de nuevo hacia las Indias con el fin de relatar el proceso de colonización adelantado por los castellanos, Las Casas comenzará, de un lado, a intentar asimilar los esclavos negros con los indios y, de otra parte, a reconocer en los esclavos africanos diferencias con respecto a los indios y una amenaza para el avance de los proyectos de colonización. Esto no quiere decir que las dos representaciones anteriores desaparezcan del todo. Más bien, quiere decir que a dichas representaciones se les agrega una nueva representación según la cual la presencia de esclavos en las Indias puede permitir la asimilación de éstos a los indios, en particular en lo que concierne a su situación de sufrimiento, pero también puede poner en peligro el avance de la evangelización.

Las Casas no es el primero que introduce esta representación. Como lo hemos visto en los primeros capítulos de nuestra investigación, los intentos de asimilación de los esclavos negros a los indios pero también los temores ante la presencia de los éstos últimos en las Indias son expresados desde muy temprano por diversos autores. Sin embargo, Las Casas parece mantenerse durante mucho tiempo ajeno a estos temores. La introducción de esta inquietud dentro de los textos de Las Casas marca una nueva inflexión en sus consideraciones acerca de la evangelización de las Indias. Más precisamente, esta nueva representación introduce una contradicción que recorrerá gran parte del debate sobre la esclavitud en adelante. Dicha contradicción transformará a los esclavos negros en una constante fuente de inquietud dada la

necesidad que se tiene de ellos, el reconocimiento de su sufrimiento y la conciencia de su diferencia con respecto a los indios en lo que refiere a su capacidad de organización y resistencia frente a la subyugación.

7.0 EL LIBRO TERCERO DE LA HISTORIA DE INDIAS, LOS ÚLTIMOS ESCRITOS Y EL ARREPENTIMIENTO (1559-1564): LA VÍCTIMA Y LA PLAGA

En este capítulo nos dedicaremos a perseguir las alusiones que hace Las Casas a los esclavos negros en el libro tercero de su Historia de Indias y en sus últimos escritos. En la etapa final de su vida, el obispo se dedica a gestionar la defensa de los indígenas ante la corte y a escribir el segundo y tercer libros de su Historia. Las Casas escribe el segundo libro de la Historia de Indias entre 1558 y 1559 y el libro tercero entre 1559 y 1561 —hay una indicación expresa de ello en el capítulo 8 del libro tercero (29)—. En este último libro, encontramos referencias a los esclavos africanos en las Indias. Estas referencias son de dos tipos. En primer lugar, encontramos referencias a la relación que tienen los esclavos negros con los indios y, en segundo lugar, referencias al arrepentimiento que experimenta Las Casas con respecto a sus sugerencias de traer esclavos negros a las Indias. La lectura de Pérez Fernández enfatiza en los pasajes donde Las Casas expresa su arrepentimiento. Sin embargo, en nuestra lectura quisiésemos llamar la atención sobre ciertos pasajes en los cuales Las Casas no expresa arrepentimiento frente a su previa sugerencia sino, más que nada, preocupación por las consecuencias que puede tener la presencia de los esclavos africanos en las Indias para el proceso de colonización.

En primer lugar, Las Casas retoma dos representaciones que ya hemos encontrado en obras anteriores y que se refieren a los maltratos infringidos por los esclavos negros a los indios y a la superioridad física de aquellos con respecto a éstos. El obispo escribe con respecto a la

expedición de Vasco Núñez de Balboa 1517 en Panamá: “Y es de saber aquí, que nunca salían los españoles de una parte a otra que no llevasen muchos indios cada uno, que les llevaban las cargas de su ropa en que dormían y sus armas y la comida; y hasta los negros esclavos eran de los indios servidos y llamados perros, aporreados y afligidos” (267). En este pasaje, Las Casas vuelve sobre la consideración que ya hecho en textos anteriores según la cual la situación de los indios durante las conquistas es difícil al extremo de sufrir malos tratos incluso por parte de los esclavos negros. Más adelante, hablando de la madera que tuvieron que subir para hacer la guarida de Balboa en la sierra, Las Casas dice:

Esta madera se cargó sobre los indios que tenían por esclavos y los que iban a saltar cada día, y su parte llevaron los negros, que no eran sino obra de treinta, y también cada uno de los españoles llevaba lo que podía. Los trabajos que aquí llevando y subiendo esta madera y clavazón de herramientas, y después las anclas y la jarcia y todos los demás aparejos necesarios a los bergantines, y después bajándola hasta el río, que por todos se padecieron no pueden ser creídos; pero no se halló que negro ni español muriese dellos, más de los infelices indios no tuvieron número los que perecieron y concluyeron sus tristes días (267-268).

Estos dos pasajes recaban sobre dos de las representaciones más extendidas de los esclavos africanos en las Indias, a saber que ellos agreden a los indios y son más fuertes que ellos. Las Casas retoma estas representaciones y las introduce como parte de su relato. Sin embargo, las abandonará de momento para dirigirse a expresar su arrepentimiento.

Este arrepentimiento aparece en los capítulos 102 y 129. Nos concentraremos ahora en nuestra exposición en estos capítulos. En primer lugar, en el capítulo 102, Las Casas relata los hechos concernientes a su regreso en 1516 como procurador oficial de indios y las gestiones que realiza por medio de los Memoriales con el fin de promover el repoblamiento de La Española.

Para lo que nos interesa, lo primero que vale la pena resaltar es que Las Casas cuenta que en las granjas que eran propiedad del rey habían “indios y algunos negros, aunque pocos negros” (370) que trabajaban allí y que pidió que dichas granjas fueran dadas a los labradores españoles que se fuesen a vivir a las islas “con todo lo que había de valor en ellas salvo los indios” (ibid). Nótese que Las Casas no dice nada acerca de los esclavos negros. Parece incluirlos dentro de las propiedades de las cuales pueden servirse los nuevos habitantes. Más adelante, Las Casas recuerda la primera petición que hace de esclavos negros para Las Indias:

Y porque algunos de los españoles desta isla dijeron al clérigo Casas, viendo lo que pretendía y que los religiosos de Santo Domingo no querían absolver a los que tenían indios, si no los dejaban, que si les traía licencia del rey para que pudiesen traer de Castilla una docena de negros esclavos, que abrirían mano de los indios, acordándose desto el clérigo, dijo en sus memoriales que se hiciese merced a los españoles vecinos dellas de darles licencia para traer de España una docena, más o menos de esclavos negros, porque con ellos se sustentaría en la tierra y dejaría libres los indios. Este aviso de que se diese licencia para traer esclavos negros a estas tierras dio primero el Clérigo Casas, no advirtiendo la injusticia con que los portugueses los toman y hacen esclavos; el cual, después de que cayó en ello, no lo diera por cuanto había en el mundo, porque siempre los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos, porque la misma razón es dellos que de los indios (371 el subrayado es nuestro).

En este párrafo, al que ya habíamos hecho referencia al comienzo de nuestra presentación, Las Casas expresa su arrepentimiento con respecto a su previa sugerencia de introducir esclavos negros a las Indias. Ahora bien, lo que tenemos que preguntarnos ahora es cuál es la razón de ese arrepentimiento y si éste se halla ligado a una transformación en la representación que Las Casas tiene de los esclavos africanos. Lo primero que hay que decir es

que para Las Casas el principal argumento de su arrepentimiento es el conocimiento que tiene de la forma injusta cómo los africanos con esclavizados por los portugueses. La injusticia radica en que “la misma razón es dellos que de los indios” (371). El arrepentimiento de Las Casas se halla sustentado en la asimilación que hace de los negros a los indios. Ahora bien, esta asimilación provoca que Las Casas haga el mismo juicio sobre la esclavización de éstos y que hasta ahora había estado reservado sólo para los indígenas: “siempre los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos” (371). Así, la asimilación de los esclavos negros a los indios implica un reconocimiento de la injusticia de su esclavización que, una vez conocida, la torna inaceptable.

Luego, haciendo alusión a la pregunta que le hicieron entre marzo y abril de 1518, Las Casas relata que se le preguntó cuántos esclavos negros deberían ser traídos a Indias —de hecho, como lo hemos señalado más arriba, la pregunta se la hizo Pierre Barbier quien era el capellán del gran canciller Jean Le Sauvage— y que respondió que no sabía. Debido a ello, se despachó una cédula a la Casa Contratación de Sevilla, la cual consideró que para las cuatro islas Santo Domingo, Jamaica, Cuba y Jamaica, se necesitaban 4.000 esclavos. Una vez se estableció este número, algún español le dio aviso al Gobernador de Bressa, Lorenzo de Gorrevod, quien pidió que le fuese concedida por merced la licencia para importar estos esclavos y luego la vendió a los genoveses por 25.000 ducados y con el compromiso de un monopolio de ocho años en la venta de esclavos. Según Las Casas, esta forma de organizar el tráfico no trajo beneficios ni para los colonos, que no recibieron los esclavos que necesitaban dado el alto costo al que los genoveses revendieron las licencias, ni para los indios, quienes no fueron liberados de sus trabajos y fueron finalmente exterminados. Las Casas afirma que recomendó al rey pagar los 25.000 ducados de la licencia con el fin de que se pudiese acabar con el monopolio pero el Rey no tenía recursos para ello.

Al hacer este recuento sobre la adjudicación y los problemas que trajo el monopolio, Las Casas esclarece un segundo elemento de su arrepentimiento, a saber, la ineffectividad de su sugerencia de introducir esclavos dado que la implementación de ésta finalmente no promovió la protección de los indios. Las Casas reconoce que la adjudicación del monopolio a Gorrevod no sólo permitió la proliferación de una injusta esclavización sino que, además, hizo que esa injusticia no produjera ninguna solución de cara al propósito con el cual fue concebida y que era el alivio de la explotación indígena.

En el capítulo 129, Las Casas recuerda la introducción de la producción de azúcar en 1516 en La Española y cómo la prosperidad que se vislumbró en este negocio movió a los colonos a someter a los indios a más fuertes trabajos. Del mismo modo, recuerda lo que ha dicho en el capítulo 102 sobre todo los problemas que produjo la entrega de la licencia a Gorrevod:

Vendieron después cada licencia los genoveses, por cada negro a ocho ducados a lo menos; por manera que lo que el clérigo de Las Casas hubo alcanzado para que los españoles se socorriesen de quien les ayudase a sustentarse en la tierra, porque dejasen en libertad los indios, se hizo vendible a los mercaderes, que no fue chico el estorbo para el bien y liberación de los indios. Deste aviso que dio el clérigo, no poco después, se halló arrepiso, juzgándose culpado por inadvertente, porque como después vio y averiguó, según parecerá, ser tan injusto el cautiverio de los negros como de los indios, no fue discreto remedio el que aconsejó que se trajesen negros para que se libertasen los indios, aunque él suponía que eran justamente cautivos, aunque no estuvo cierto que la ignorancia que en esto tuvo y buena voluntad lo excusase del juicio divino (474).

Las palabras de Las Casas en esta cita recogen varios momentos de su relación con los esclavos africanos en Las Indias en términos de representación. En primer lugar, Las Casas

retoma su crítica al manejo que se dio a la licencia para la importación de esclavos. Esta crítica implica dos elementos. De un lado, el otorgamiento de la licencia a Gorrevod como parte de un acuerdo al interior de las corte y, de otro lado, la venta y especulación con las licencias por parte de los genoveses. El resultado de este manejo de las licencias es que los esclavos africanos no llegan a quienes los necesitaban. En este sentido, Las Casas muestra que no tuvo reparo en considerar a los cautivos africanos como una mercancía necesaria en el repoblamiento de las islas y que si hizo críticas al tráfico, éstas estuvieron dirigidas a la efectividad de este tráfico de cara a las necesidades de los colonizadores y al intento de liberación de los nativos americanos.

Ahora bien, en un segundo momento, Las Casas afirma que “se halló arrepiso, juzgándose culpado por inadvertente”. En esta sentencia se recoge el arrepentimiento y la razón de dicho arrepentimiento consistente en haber propuesto la introducción de cautivos africanos en Las Indias, sin haber establecido si estos cautivos eran o no justamente capturados. Las Casas no interroga la legitimidad de la esclavitud sino la legitimidad de la forma cómo son capturados los cautivos en África. El arrepentimiento de Las Casas no es acerca de la legitimidad de la esclavitud como tal sino acerca de la legitimidad de la esclavización de los africanos por parte de los portugueses. Ahora bien, un asunto que llama la atención es el duro juicio que el obispo hace sobre su propio arrepentimiento cuando muestra sus dudas acerca de si ese arrepentimiento será suficiente a la hora de ser excusado del juicio divino. La expresión que utiliza es “arrepiso por inadvertente”. Esta es una expresión que implica que el desconocimiento no implica justificación. Las Casas no se siente excusado por no saber sino que se siente culpable por no haber tenido la voluntad de saber antes de sugerir la importación de esclavos. En ello, Las Casas asume una línea agustiniana de pensamiento para la cual el peso del juicio moral recae sobre la voluntad y no sobre el entendimiento del que peca. La ignorancia no es excusa para el pecador ya

que a la base de ella se halla el fallo de la voluntad para establecer las condiciones que hacen adecuada su decisión.

Ahora bien, existe un problema que vale la pena explorar en este pasaje de Las Casas y que concierne al momento en el cual experimenta su arrepentimiento. En el pasaje que hemos citado, podemos reconocer el momento en que la licencia de importación de esclavos es concedida a Gorrevod y vendida por éste a los genoveses en 1518. A continuación, podemos distinguir los problemas que comienzan a surgir casi inmediatamente y que se extienden a lo largo de la década de 1520 por la venta de las licencias y la ineffectividad de esta medida para proveer los esclavos necesarios para la colonización y, por ende, aliviar la situación de los indígenas. El obispo afirma que se dio cuenta de estos problemas poco después de la entrega de la licencia. Como lo hemos visto en el capítulo 3 de nuestra investigación, Las Casas expresa sus críticas al monopolio en un Memorial escrito el 20 de enero de 1531 y llega a decir en dicho Memorial que antes de 1521 —año en el que ingresa a la orden de Santo Domingo— ya había expresado sus críticas al monopolio (79-80).

Tal como la crítica aparece en ese Memorial de 1531 no hay un tono de arrepentimiento sino de condena a la medida tomada por la corona dada su ineffectividad para aliviar la situación de los indios. Además, la conciencia de la injusticia presente en el cautiverio de los negros tampoco aparece en el texto de 1531 y, como lo hemos visto en el capítulo 6 de nuestra investigación, dicha conciencia es expresada por Las Casas sólo hasta 1556 en el libro primero de su Historia de Indias. De hecho, en el pasaje que acabamos de citar del libro tercero de la Historia de Indias Las Casas señala que “no poco después, se halló arrepiso, juzgándose culpado por inadvertente, porque como después vió y averiguó, según parecerá, ser tan injusto el cautiverio de los negros como de los indios” (474 el subrayado es nuestro). El “no poco después”

adquiere una dimensión decisiva en ese pasaje de Las Casas quien reconoce, al hacer uso de esta expresión, que sólo hasta mucho tiempo después de hacer su sugerencia de introducir esclavos en las Indias logra darse cuenta de la injusticia que ha propiciado con dicha sugerencia. Además, es claro que el arrepentimiento lo produce el tener noticia de la forma cómo son llevadas a cabo las esclavizaciones en África. En consecuencia, el arrepentimiento de Las Casas parece producirse sólo hasta mediados de la década de 1550 y, como hemos venido proponiendo a lo largo de nuestra investigación, está estrechamente ligado a su contacto con las crónicas portuguesas en el contexto de la escritura de su Historia de Indias.

Hasta ese momento, la representación lascasiana de los esclavos africanos se ha mantenido consonante con la representación que tienen sus contemporáneos acerca de los esclavos africanos como mercancía necesaria para la colonización de las Indias. Sin embargo, debido a los eventos que suceden particularmente entre 1552 y 1556 y su lectura de las crónicas portuguesas, Las Casas transforma esta representación incluyendo a los esclavos negros dentro del mismo grupo que los indios. Tal como lo expresa en el pasaje que acabamos de citar, a la base de dicha inclusión se halla el reconocimiento de un fallo epistemológico. Se trata no sólo de no haber sabido sino, mucho más radicalmente, de no haber querido saber. Las Casas reconoce que su forma de representar los esclavos ha fallado no sólo porque no tenía información suficiente sobre ellos sino porque no quiso saber más acerca de ellos. Ahora bien, tal vez deberíamos decir que Las Casas sabía lo que muchos otros sabían pero no interrogó estos conocimientos que estaban en su contexto.

Una vez que Las Casas ha declarado su arrepentimiento, llama la atención sobre dos cosas que se siguieron a su recomendación: en primer lugar, el aumento de las importaciones de esclavos que de doce pasó a más de cien mil sin que ello haya evitado la explotación y el

exterminio de los nativos de las islas (474) y, en segundo lugar, el estrecho vínculo entre el crecimiento de los ingenios y el aumento en la importación de esclavos de África. El crecimiento de los ingenios hace, según Las Casas, que el tráfico de esclavos, practicado por los portugueses antes de la aparición de los ingenios en Indias, se incremente.

Siguióse de aquí también que como los portugueses, de muchos años atrás han tenido cargo de robar a Guinea, y hacer esclavos a los negros, harto injustamente, viendo que nosotros mostrábamos tener tanta necesidad dellos y que se los comprábamos bien, diéronse y danse cada día prisa a robar y cautivar dellos, por cuantas vías malas e inicuas cautivarlos pueden; ítem, como los mismos ven con tanta ansia los buscan y los quieren, unos a otros se hacen injustas guerras, y por otras vías ilícitas se hurtan y venden a los portugueses, por manera que nosotros somos causa de todos los pecados que los unos y los otros cometen, sin los nuestros que en comprarlos cometemos (475).

En este segundo segmento de su exposición Las Casas introduce tres elementos adicionales en términos de representación de los africanos cautivos. En primer lugar, conecta su exposición de la primera parte de la Historia de Indias con la situación en el momento en que está escribiendo. “Diéronse y danse prisa a robar y captivar dellos”, afirma Las Casas, señalando que las injusticias cometidas por los portugueses antes de la llegada de los españoles a Indias se han incrementado en el momento en el cual él escribe debido a la demanda de mano de obra para los ingenios. En segundo lugar, agrega el elemento de la complicidad de algunos africanos en el mismo tráfico debido a la demanda que hacen los portugueses de esclavos. “Unos a otros se hacen guerras injustas y por otras vías ilícitas se hurtan y venden a los portugueses”, afirma Las Casas, enfatizando que al pecado de comprarlos se agrega el de promover la esclavización entre los africanos mismos. Finalmente, radicalizando aún más la magnitud del compromiso de las

autoridades castellanas con el tráfico, Las Casas agrega que “los dineros destas licencias y derechos que se dan al rey por ellos, el Emperador asignó para dedificar el Alcázar que hizo de Madrid y la de Toledo y con aquellos dineros ambas se han hecho” (475). Las Casas hace referencia a las obras de modificación que Carlos I ordena del Alcázar de Toledo en 1535 y del Alcázar de Madrid en 1537, haciendo de éste último su palacio real. Al hacer esta conexión entre los dineros producidos por la esclavitud y las obras adelantadas por la corona española, el obispo hace una denuncia directa del compromiso de la corona en la esclavitud. El esplendor del emperador también ha sido creado sobre la base del tráfico de esclavos.

Sin embargo, el punto donde la exposición de Las Casas alcanza su máxima condición crítica, entendiéndolo por ello la transformación de su representación de los africanos esclavizados, es el momento en el que afirma que la aparición de los ingenios y el sometimiento de los africanos a trabajar en ellos transformó significativamente la representación que se tenía de ellos.

Antiguamente, antes de que hubiese ingenio, teníamos por opinión en esta isla, que si al negro no acaecía ahorcarle, nunca moría, porque nunca habíamos visto negro de su enfermedad muerto, cierto, hallaron los negros, como los naranjos, su tierra, la cual les es más natural que su Guinea, pero después que los metieron en los ingenios, por los grandes trabajos que padecían y por los brebajes que de las mieles de las cañas hacen y beben, hallaron su muerte y pestilencia, y así muchos dellos cada día mueren. Por esto se huyen cuando pueden en cuadrillas, y se levantan y hacen muertes y crueldades en los españoles, por salir de su cautiverio, cuantas la oportunidad poder les ofrece, y así no viven seguros los chicos pueblos desta isla, que es otra plaga que vino sobre ella (475).

La crisis en la representación de los africanos introducida por el trabajo en los ingenios involucra tres elementos. En primer lugar, encontramos el reconocimiento de la debilidad del

africano esclavizado que antes parecía invulnerable a la enfermedad y la muerte. Es interesante notar que Las Casas afirma la muerte de africanos en las Indias antes de la aparición de los ingenios estaba ligada al ahorcamiento, probablemente practicado como forma de castigo ante los levantamientos. El trabajo en los ingenios cambia esta representación mostrando que el africano puede morir por causa de la enfermedad producida por excesivo trabajo en los ingenios.

En segundo lugar, Las Casas afirma que los habitantes de Guinea —nótese la circunscripción de los africanos a la región de Guinea—, lo mismo que los naranjos, encontraron en las islas un territorio propicio para vivir en el sentido de que era muy similar al de su tierra nativa. Sin embargo, el trabajo en los ingenios y los brebajes que ellos mismos producen y beben los hacen padecer y morir en gran número. La representación liga dos elementos heterogéneos, trabajo y brebajes, como si fuesen igualmente causantes del padecimiento y de la muerte, dejando de lado el hecho de que los brebajes probablemente surgen como forma de sobrellevar los padecimientos causados por el trabajo excesivo.

Finalmente, la tercera transformación que introduce el trabajo en los ingenios en la representación de los africanos esclavizados es la violencia como respuesta a los ataques que han recibido. Aunque este elemento ya había aparecido en la presentación que había hecho de la invasión portuguesa a la costa occidental africana, Las Casas enfatiza que ahora la violencia hacia los colonos habitantes de La Española ha adquirido una forma más organizada y ha terminado por convertirse en “otra plaga que vino sobre ella” (475). Las gentes pacíficas que había descrito en la primera parte de la Historia de Indias se han convertido ahora en “cuadrillas [que] se levantan y hacen muertes y crueldades de los españoles” movidas por su intento de abandonar su cautiverio y las bebidas que preparan. Tal vez el elemento más inquietante de esta transformación en la representación que Las Casas mismo ofrecía en la primera parte de su

Historia de Indias es el hecho de que caracterice como plaga a los esclavos alzados y organizados en cuadrillas.

En el párrafo que sigue a esta caracterización de los esclavos levantados como plaga, Las Casas presenta algunas consideraciones sobre los problemas que introdujeron los perros, de los cuales afirma que “que no se puede numerar ni estimar los daños que hacen y han hecho” (475). Según Las Casas, los perros han acabado con los marranos y los becerros. El problema surge cuando, como conclusión de este capítulo, Las Casas afirma que “pasan por esto los hombres como si acaso acaeciese, y deberíamos de pasar por la memoria que esta isla hallamos llenísima de gentes que matamos y extirpamos de la haz de la tierra y henchímosla de perros y de bestias, y por juicio divino, por fuerza forzada, nos han de ser nocivos y molestos” (475). Dado que Las Casas no utiliza en el texto ninguna denominación diferente a ‘perro’ para referirse a los perros, podemos hacernos la pregunta: ¿A qué (o a quién) se refiere Las Casas cuando habla de ‘bestias’? Una posible lectura es que las cuadrillas de esclavos levantados que había caracterizado en el párrafo anterior como ‘plaga’ ahora son caracterizados como ‘bestias’. Si esto es así, es decir, si Las Casas considera que las cuadrillas de esclavos son plaga y bestias producidas por la esclavización podemos arriesgar la hipótesis según la cual cuando Las Casas escribe el libro tercero de su Historia de Indias declarando, entre otras cosas, su arrepentimiento con respecto a su temprana sugerencia de introducir esclavos africanos en Indias, su representación de los africanos expuesta en el libro primero de la Historia de Indias ha caducado para dar paso a una representación menos condescendiente de ellos y ligada a su presencia en Indias.

No podemos estar seguros de que Las Casas se refiere a los esclavos alzados como bestias. El texto no establece la equiparación de manera explícita. Lo que sí sabemos es que

hacia el final de su vida Bartolomé de Las Casas se arrepiente de su temprana sugerencia de introducir africanos como esclavos a Indias. No se arrepiente explícitamente de todas las veces que pidió esclavos africanos. Posiblemente, considera que el arrepentimiento con respecto a la primera sugerencia incluía el arrepentimiento con respecto a las sugerencias que hizo después, o no las recordaba o, simplemente, no las consideraba como algo significativo de mencionar en dicho arrepentimiento. Tampoco deja constancia alguna de haber estado involucrado activamente en la querrela que el esclavo negro Pedro Carmona interpuso para lograr su libertad. Toda la relevancia que da Pérez Fernández a esta querrela como elemento decisivo en la transformación que tiene Las Casas en su percepción de los africanos esclavizados contrasta poderosamente con el silencio que el mismo Las Casas mantiene con respecto a ella. Este contraste es mucho más llamativo en un autor que como él es reconocido precisamente por tratar de hacer públicas tanto las injusticias que encuentra como sus esfuerzos para confrontarlas.

Ahora bien, lo que sí sabemos es que este arrepentimiento no estuvo basado en un rechazo de la esclavitud como tal sino en una significativa transformación en su representación de los africanos cautivos. Esta transformación tiene dos momentos. En un primer momento, ella está ligada al conocimiento que Las Casas adquiere de ellos a través de la lectura de las crónicas portuguesas. En ese primer momento, los africanos aparecen como gentes pacíficas que han sido injustamente atacadas y esclavizadas por los portugueses. Tenemos entonces un arrepentimiento por inadvertencia. Sin embargo, en un segundo momento, existe un arrepentimiento que ha sido poco enfatizado por Pérez Fernández en su defensa de Las Casas. Este arrepentimiento está ligado a la transformación que experimentan estas gentes pacíficas, una vez que llegan a Indias, convirtiéndose en esclavos alzados organizados en cuadrillas que atacan a los colonos españoles y a los indios. Las Casas se arrepiente no ya de que los africanos hayan sido traídos injustamente

sino de que hayan llegado a Indias y se hayan convertido en una amenaza para la colonización de las islas. La condescendencia ante las “gentes pacíficas” agredidas del libro primero de la Historia de Indias se ha convertido en el libro tercero en temor ante gentes sublevadas y organizadas contra los españoles.

A comienzos de 1561, Las Casas termina el libro tercero de la Historia de Indias, llegando hasta 1522 en su recuento, y desiste de continuar su escrito a sabiendas de que Felipe II difícilmente aprobará su publicación y porque prefiere dedicarse a la lucha contra la perpetuidad de las encomiendas. Sin embargo, esta representación de los esclavos negros levantados como amenaza para la colonización de las Indias y, en particular, como agresores de la población indígena persiste en Las Casas casi hasta los últimos momentos de su vida. Esta representación parece estar alimentada por sus informantes en las Indias uno de los cuales, Fray Domingo de Santo Tomás, escribe en 1562 en una Relación dirigida a Las Casas sobre la situación de los indios en los repartimientos:

Item, porque a cabsa de tener muchos encomenderos en sus repartimientos y estancias, donde residen indios esclavos, negros y mulatos y moriscos y negras, que tienen cargo de repartimiento y otros de estancias de ganado y otros en ingenios de azúcar y otras granjerías, los naturales reciben muchos agravios y daños; porque como están lejos de donde haya justicia los tales esclavos se sirven y aprovechan dellos en todo lo que quieren, y les hacen las sementeras y ropa y otras granjerías por sí, aparte de las de los encomenderos, y les toman las indias que les parecen bien y se echan con otras indias mugeres é hijas de naturales; y aun muchos españoles por asegurallos, los amanceban con las indias y les dan y consienten tener todo el servicio que quieren, y sobre todo, los azotan y los apalean y los maltratan: mandar que ninguno de los dichos encomenderos pueda tener en sus repartimientos y estancias, donde haya

indios, ninguno género de esclavos ni le den ni consientan tenor servicio ninguno de indios ni indias, so graves penas; porque demás de lo susodicho, son maestros de muchos vicios. Item, porque así en esta ciudad como en las demás deste reino, se vienen à quejar muchos indios de malos tratamientos y fuerzas y daños que les hacen españoles, negros, caciques y otros indios; y algunas veces, como no traen dineros, no quieren los cristianos asentar las quejas, ni los alguaciles traer los testigos que les dicen que saben del caso (CDIA VII: 381-382).

En lo que podría ser considerada a la vez como una respuesta a esta información y como la última consideración acerca de los esclavos en las Indias, Las Casas escribe en una carta a los dominicos de Chiapa y Guatemala en 1564:

Los señores y los súbditos tienen a los comenderos por sus inmediatos señores y tiemblan delante dellos como si tuviesen presentes a todos los diablos vivos y visibles, y por esto están y estarán sujetos; y callarán no osando quejarse de cuantos robos y vejaciones, no sólo los encomenderos, pero sus esclavos negros quisieren hacerles, como tenemos antiquísima experiencia (357).

En este pasaje, Las Casas reitera su opinión según la cual los esclavos negros son una amenaza para las poblaciones indígenas. Sin embargo, el pasaje agrega un detalle. Las Casas afirma que de dicho maltrato tenemos “antiquísima experiencia”. Como hemos visto a lo largo de nuestra exposición, en diversas ocasiones Las Casas expresa su inquietud sobre la tensión existente entre los esclavos negros y los indios. Sin embargo, aquí el obispo afirma que tiene conocimiento de ello por largo tiempo. Es difícil establecer, sin embargo, cuál es la cantidad de tiempo de la que está hablando. Sin embargo, esta expresión puede ayudarnos a entender la tensión que existe en los escritos de Las Casas entre su representación de los habitantes de África como gentes pacíficas que son injustamente esclavizadas y los esclavos negros en las Indias

como amenaza para la poblaciones indígenas. Las Casas parece estar haciendo de esta transformación de gentes pacíficas en amenaza una de las consecuencias más nocivas de las injusticias que han regido la conquista y colonización de las Indias. Esas injusticias han provocado, el envilecimiento de los europeos, el exterminio de los indios y la transformación de los esclavos negros en una amenaza para la cristianización.

Dos años después de haber escrito este texto, Las Casas morirá. Sus luchas a favor de la defensa de los indios quedarán todavía en proceso y sus comentarios en contra de la esclavización de africanos sólo serán reconocidos hasta más de dos siglos después, siendo opacados frecuentemente por el recuerdo de su temprana sugerencia de introducir esclavos en las Indias. Sin embargo, más allá del poco eco que tienen sus ideas sobre las prácticas esclavistas, Las Casas introduce varios de los elementos que incesantemente inquietarán la representación ibérica de los esclavos africanos en la Indias. La resonancia de estos elementos será el tema del capítulo final de nuestra investigación.

8.0 CONCLUSIÓN: LA RESONANCIA DE LAS CASAS EN EL DEBATE ESCLAVISTA POSTERIOR EN LA AMÉRICA IBÉRICA

En el primer capítulo de nuestra exposición hemos afirmado que usualmente Bartolomé de Las Casas ha quedado atrapado dentro un juicio según el cual él es una de las figuras decisivas en el inicio del tráfico de esclavos africanos hacia América a comienzos del siglo XVI. Con nuestra exposición no hemos intentado negar o confirmar este juicio. Más bien, hemos intentado desplazarnos hacia una perspectiva que nos permita mostrar que las representaciones que el obispo propone acerca de los esclavos africanos en sus textos se enmarcan dentro de un conjunto de procesos esclavistas implementados durante el inicio de la conquista española de América. En relación con dichos procesos, Las Casas articulará una posición que, si bien sugiere en un comienzo la introducción de esclavos en las Indias, terminará por proponer una muy temprana crítica de las prácticas esclavistas portuguesas y la introducción de esclavos negros en las Indias.

Según la hipótesis que hemos defendido, a la base de esta transformación en lo que concierne al tráfico de esclavos africanos hacia América no se halla, tal como lo sugiere Pérez Fernández en sus escritos sobre Las Casas y la esclavitud (1991 y 1995), la inclusión de éstos en el concepto de humanidad sino, en primer lugar, una transformación de sus conceptos de infiel y bárbaro y, en segundo lugar, una confrontación con el problema de la esclavización portuguesa a mediados de la década de 1550. Esta transformación y esta confrontación darán pie a que Las Casas la incluya los habitantes de las islas Canarias, las islas del Atlántico y la costa occidental

de África en el grupo de gentes que han de ser evangelizadas pacíficamente. Más en concreto, Las Casas utilizará la representación que ha creado de los nativos americanos para aplicarla casi por completo —y este casi no hay que olvidarlo— a los habitantes de los territorios que acabamos de mencionar y a los cautivos africanos transportados a las Indias. En consecuencia, siguiendo una pista planteada por Carl Schmitt en su Nomos de la Tierra, consideramos que lo que está asociado a la transformación lascasiana de su parecer sobre los cautivos africanos no es el ideal de la humanidad sino una reconfiguración del territorio cristianizable y la representación de quienes lo habitan. De una concepción que ve sólo en las Indias ese territorio, Las Casas se mueve hacia una concepción que considera las islas del atlántico y la costa occidental de África territorios cuyos habitantes también deben ser cristianizados pacíficamente. Colocados en esa perspectiva, podemos reconocer al menos tres cosas.

En primer lugar, las representaciones lascasianas de los esclavos africanos están enlazadas con una creencia extendida desde los comienzos de la conquista portuguesa de África y castellana de las Indias que ve en las poblaciones no-europeas grupos susceptibles de ser esclavizados para alcanzar los propósitos colonizadores. Tanto para los portugueses como para los castellanos, los así denominados por ellos como infieles, aparecen como grupos que merecen ser objeto de guerra justa y esclavización. Como lo ha señalado Verlinden (1955), esta creencia encuentra sus principales raíces en la experiencia de la reconquista de la península ibérica en la cual la guerra justa declarada por los cristianos considera la esclavización de los moros derrotados una práctica legítima. Las necesidades de explotación primero de metales y luego de mano de obra radicalizan esta representación al tiempo que se producen discursos, legislaciones y prácticas económicas asociados con ésta.

El principal resultado de esa representación será, de un lado y tal como lo ha señalado Enrique Dussel en su El Encubrimiento del Otro (1994), el desconocimiento de las diferencias existentes en los grupos que habitan las tierras conquistadas tanto los portugueses como por los españoles y, de otro lado, la formulación de dos categorías abstractas que son el indio y el negro, producidos ahora como poblaciones creadas a partir de la articulación de legislaciones, sistemas de explotación económica intensiva y creencias tanto religiosas como filosóficas asociadas con diferencias étnicas. En ello, tanto las tesis de Quijano sobre la colonialidad del poder (2000) como las de Agamben acerca del homo sacer y el estado de excepción (1998 y 2005) han sido particularmente útiles dentro de nuestra investigación.

Sin embargo, consideramos que con respecto a la posición de Dussel nuestra investigación avanza al mostrar que no sólo es el desconocimiento del otro sino cierto uso del conocimiento que se obtiene sobre los habitantes de las tierras conquistadas lo que permite la configuración de estas poblaciones. En el caso de los esclavos africanos es claro que desde muy temprano tanto los tratantes como las legislaciones identifican y reconocen diferencias entre los cautivos. Estas diferencias, referentes a su procedencia, costumbres, religión y lenguaje, son manejadas con el fin de propiciar la conformación de una población esclava sin proclividad a la rebelión. Con respecto a la posición de Quijano, nuestra investigación resalta el valor que tiene el uso y construcción de representaciones como estrategia en la creación de las poblaciones negras esclavas. Dichas representaciones no son un mero producto o reflejo de procesos económicos y políticos sino que en varias ocasiones sustentan, impulsan o aún interrogan dichos procesos. El caso de Las Casas es particularmente dicente al respecto. Sería muy difícil reducir su crítica a la esclavitud al decurso que siguen las legislaciones o los procesos económicos sustentados en la explotación de la mano de obra africana en las Indias. Finalmente, con respecto a Agamben,

consideramos que nuestra investigación avanza al reconocer que los estados de excepción que Agamben estudia en el ámbito del derecho europeo y primordialmente con respecto a la figura del judío tienen un capítulo propio en el ámbito colonial ibérico con respecto a la representación del indio y, para lo que más nos interesa en nuestra investigación, la del negro esclavo y las legislaciones creadas en aras a producirlo como ‘bozal’. El ‘bozal’ puede ser considerado como una de las primeras figuras de la biopolítica moderna. La idea de un ser despojado de sus referentes vitales previos y recompuesto, a fuerza de legislaciones, sometimientos y discursos filosófico-religiosos, como fuerza de trabajo silenciosa y dócil, encuentra en el esclavismo ibérico de comienzos del siglo XVI una de sus primeras e inquietantes figuras.

Las representaciones que Las Casas propone de los cautivos africanos en las Indias hacen parte de este primer momento en la creación de una población que es representada dentro del proceso colonizador a la vez como mano de obra necesaria pero también como grupo específico. Si bien el obispo concuerda en diversas ocasiones con las representaciones más extendidas de los cautivos africanos, en cierto momento introducirá una crítica que mostrará que dicho grupo no está necesariamente condenado a la esclavitud y que ésta surge no de guerras justas sino de las necesidades de la colonización, no de los pecados de los cautivos sino de la codicia de los que los capturan. En ello podemos reconocer un primer y temprano antiesclavismo en la América colonial. Si bien este antiesclavismo no es concebido como una crítica a la esclavitud como tal, sí intenta limitar los alcances de ésta mostrándola no como un designio divino que hace del cristiano el héroe y del cautivo el justo derrotado sino como el resultado de acciones que muestran la codicia del cristiano y la victimización del cautivo.

En segundo lugar, las representaciones lascasianas de los esclavos africanos están conectadas con las complejas transformaciones que experimenta el pensamiento del obispo a lo

largo de su ministerio pastoral, el cual está decisivamente articulado en torno a la defensa de los indígenas americanos. La lucha contra la esclavización indígena hará que Las Casas haga varias sugerencias para introducir esclavos negros en las Indias. Sin embargo, será la misma lucha la que le permitirá adquirir las experiencias, marcos narrativos y conceptos que, posteriormente, utilizará en contra de la esclavización de africanos. Las Casas logra muy temprano impugnar la creencia en la esclavización indígena pero, debido más que nada a su inicial identificación de los africanos con los moros, sólo hasta muy tarde llega a cuestionar su creencia acerca de la legitimidad de la esclavización de africanos y a proponer una crítica de su esclavización.

Ahora bien, es necesario reconocer que esa relación entre indios y negros nunca terminará en una completa asimilación entre los unos y los otros. Dicho de modo más directo, Las Casas será más que nada un defensor de los indios que eventualmente se halla a sí mismo confrontado por la existencia de la esclavitud negra en América. Ese desequilibrio entre su representación de los indios y su representación de los esclavos negros dará como resultado una defensa de los esclavos negros que hace de ellos un grupo cercano pero no idéntico a los indios tanto en términos epistemológicos como políticos. Las Casas no será el único que asuma esa actitud asimilacionista. Como lo hemos mostrado a lo largo de nuestra exposición, esta posición será común durante la primera parte del siglo XVI y sólo será puesta en cuestión a partir de las rebeliones y conflictos que comienzan a darse entre indígenas y esclavos. Sólo hasta Sandoval (1627) tendremos una reflexión que decididamente reconoce la diferencia entre esclavos negros e indios y hace de ello un principio articulador de la reflexión.

Las Casas vislumbra esa diferencia. No obstante que termina afirmando que “la misma razón es dellos que de los indios” (Historia de Indias III: 371), representará a los esclavos negros como un grupo que mantiene diferencias con respecto a los indios. En particular, el paternalismo

que Las Casas esgrime en su representación de los nativos americanos y en las propuestas que hace con respecto a ellos —y que tantas críticas ha producido contra su pensamiento— está prácticamente ausente en su representación de los esclavos negros. No obstante considerar a los africanos como gentes pacíficas, no tenemos noticia de una propuesta de evangelización con respecto a ellos siquiera remotamente semejante a las numerosas propuestas que él hace con respecto a los indios.

Pérez Fernández argumenta que esto se debe a que el obispo no contó con el tiempo suficiente para elaborar tal tipo de propuesta, dado que hasta muy tarde en su vida elaboró su crítica contra la esclavización portuguesa de los africanos (1995). Este argumento es plausible. Sin embargo, no disminuye el hecho de que la representación que ofrece Las Casas de los esclavos negros está marcada por una diferencia que es llamativa dado que, como lo hemos visto en los primeros capítulos de nuestra investigación, la llegada a las Indias de los esclavos africanos y Las Casas es prácticamente simultánea y es improbable que el obispo no haya tenido ningún tipo de conocimiento ni contacto con ellos sino hasta cuando formula su crítica a mediados de la década de 1550. De hecho, en su arrepentimiento de 1559 el obispo recuerda el impacto que generó entre los habitantes de la Española, seguramente incluido él mismo, desde 1516 la mortandad que produjo entre los esclavos negros el trabajo excesivo en los ingenios. Un comentario de este tipo muestra que Las Casas tiene desde muy temprano conocimiento de la situación de los esclavos. Sin embargo, sólo hasta mucho tiempo después puede reconocer en ello algo que merece ser criticado. Esa imposibilidad de reconocer una situación de opresión en alguien que dedicó gran parte de su vida a defender vehementemente a los indios pone de presente una diferencia en las representaciones que nuestra investigación sólo puede señalar como sorprendente.

Finalmente, en tercer lugar, Las Casas no tiene una representación única de los esclavos negros sino diversas representaciones de ellos. En dichas representaciones podemos distinguir al menos tres momentos. En un primer momento, basado en su propia experiencia como predicador en las Indias durante la década de 1530, Las Casas critica la idea según la cual la introducción de esclavos negros alivia la situación de opresión que de los indios. Su crítica al monopolio mostrará que la administración del tráfico de esclavos de acuerdo con un sistema de privilegios cortesanos fracasa a la hora de proveer los esclavos necesarios para adelantar el proceso de colonización. Esta crítica no puede ser entendida como una defensa de los esclavos sino como una crítica a la forma como el tráfico de esclavos es organizado por las autoridades españolas a través de la concesión de monopolios. En este primer momento, los esclavos serán representados por Las Casas como una mercancía que tiene que fluir efectivamente hacia las Indias con el fin de adelantar el proceso de colonización sin que ello implique la explotación de los indios. No obstante que, a diferencia de varios de sus contemporáneos, el obispo no utiliza la palabra 'bozal' en sus escritos, bien puede decirse que él entiende como pocos la mercantilización de la mano de obra africana que está configurándose en estos primeros momentos de la trata.

En un segundo momento, basado en su reformulación de los conceptos infiel y bárbaro y confrontado tanto por la discusión que comienza a darse a mediados de la década de 1550 sobre la legitimidad de las esclavizaciones portuguesas como por el conocimiento que adquiere de las crónicas y reflexiones que intentan legitimar dichas esclavizaciones, Las Casas critica la forma cómo los portugueses esclavizan habitantes de las islas Canarias, las islas del Atlántico y la costa occidental de África. Su crítica no se limita a lo que hacen los portugueses durante sus conquistas sino a las reflexiones y relatos que producen con el fin de legitimar sus conquistas. El obispo intentará demostrar que su argumento básico, a saber, que la cristianización legitima la

guerra, no tiene fundamento alguno en el caso de la esclavizaciones de lo que él califica como gentes pacíficas. En este segundo momento, Las Casas llega a uno de los momentos más comprensivos en torno a la reflexión sobre los alcances del modelo de una evangelización pacífica. De un lado, el obispo propone una representación de todos los no-cristianos como objeto de una cristianización pacífica que no puede tener límite ninguno. De otro lado, impugna de forma radical la narrativa épica cristiana que está a la base de la crónicas y reflexiones portuguesas, mostrando que detrás de ella sólo hay una estela de actos predatorios que intentan ser justificados por una retórica promovida por quienes están en el poder para mantener sus privilegios. Frente a esa retórica, Las Casas propondrá una historia dedicada a denunciar las razones que llevan al fracaso de la evangelización.

Finalmente, en un tercer momento, basado en los recuerdos que tiene sobre el inicio de los ingenios en las Indias y las noticias que tiene acerca de la vida de los esclavos en las Indias, Las Casas expresa un arrepentimiento con respecto a su sugerencia previa de importar esclavos. En ese arrepentimiento no sólo resuena el reconocimiento del sufrimiento infringido sobre los esclavos negros sino también la inquietud ante problemas que implica su presencia para la protección de los indios y la posibilidad de una evangelización pacífica. En este tercer momento Las Casas propondrá una representación de los esclavos negros como víctimas pero también amenaza para la colonización cristiana de las Indias. La representación de los esclavos negros como hombres a los que no se había visto morir hasta que aparecieron los ingenios es una de las formulaciones más poderosas que encontramos en la obra de Las Casas para expresar lo que implicó en términos de crisis para la conciencia cristiana ibérica la aparición de los ingenios y la explotación intensiva de la mano de obra africana en ellos.

Ahora bien, no obstante que en su Historia de Indias Las Casas ha propuesto una representación de los habitantes de las islas Canarias, las islas del Atlántico y la costa occidental de África como gentes pacíficas que han sido atacadas injustificadamente por los portugueses y que él mismo ha expresado algún tipo de arrepentimiento por haber sugerido su introducción en las Indias, una vez que algunos de estos habitantes se han convertido en esclavos negros en estas tierras con capacidad de agresión contra los indios y de sublevación con respecto a los españoles, Las Casas propondrá una representación de ellos como amenaza para la cristianización. El obispo afirmará que la aparición de este problema es consecuencia de la forma inadecuada en que ha sido adelantado el proceso de colonización de las Indias. Sin embargo, esta representación de los esclavos negros, la última de la que tenemos registro en la obra de Las Casas, queda como un signo de la imposibilidad que tuvo Las Casas de identificar completamente a los esclavos negros con los indios.

Las representaciones que Las Casas propone de los cautivos africanos en las Indias introducen los elementos básicos que constituirán los debates sobre la esclavitud en la América Ibérica durante la segunda mitad del siglo XVI y el siglo XVII. Las críticas al comercio de esclavos por la manera cómo es organizado por las autoridades españolas, las impugnaciones al tráfico portugués por la forma cómo se obtienen y transportan los cautivos y las inquietudes en torno a la presencia de los esclavos africanos en América por los conflictos que éstos generan serán temas que recurrentemente aparecerán dentro de los textos que proponen consideraciones sobre la esclavitud. Todos estos temas, planteados inicialmente por Las Casas y sus contemporáneos, generarán un conjunto de textos que, lejos de presentar la esclavitud Africana en las Indias como una evidencia, la harán de ella un problema tan persistente como irresoluble.

Sin embargo, el punto en el cual Las Casas es un singular instaurador dentro del debate ibérico sobre la esclavitud es su radical impugnación a la posición según la cual la esclavización puede ser considerada como una oportunidad para la evangelización. Como lo hemos expuesto en el capítulo quinto de nuestra investigación, una vez que se ha reconocido crecientemente que ellos no son equiparables a los moros y que, por ende, no existe posibilidad de aducir guerra justa contra ellos, uno de los argumentos utilizados desde mediados del siglo XVI para justificar la esclavización de los así denominados habitantes de Guinea es que la esclavización puede ser considerada como una oportunidad para que ellos tengan acceso al cristianismo y a los bienes concomitantes con él. Al igual que Fernando Oliveyra, Las Casas considera que este argumento es inaceptable. No obstante creer que el cristianismo posee una superioridad moral sobre las creencias de los infieles, el obispo considera que esta superioridad no legitima la esclavización de éstos últimos.

Sin embargo, más allá de las críticas propuestas por Las Casas, este argumento según el cual la esclavitud produce algún beneficio al cristiano, será decisivo en la conformación de una posición tolerante con respecto a la esclavitud. Esta posición será la que predomine como soporte ideológico de las prácticas esclavistas ibéricas durante los siglos XVI y XVII.

El primer expositor de esta posición es el jesuita Luis de Molina (1535-1600) quien publica en 1595 el primer tomo de su texto De Iustitia et Iure. En las proposiciones XXXII a XL de la primera parte de su obra, Molina ofrece algunas respuestas a los problemas que el tráfico de esclavos practicado por los portugueses introduce para la conciencia cristiana. No obstante negar la posibilidad de la esclavitud natural y de mostrar que gran parte de los argumentos esgrimidos por los portugueses para legitimar las capturas que realizan en las costas de África como fruto de la guerra justa son inaceptables, Molina ofrece lo que él considera una solución transitoria al

problema a la espera de que la corona portuguesa promulgue leyes más claras en contra de la esclavización y los territorios donde se llevan a cabo las capturas sean cristianizados. Según el jesuita,

debe favorecerse por esta causa la esclavitud por varones píos, en cuanto esto se pueda hacer con sana conciencia; ya que los desdichados cautivos reciben de este modo un bien tan grande como es la fe, el ser extraídos de aquella vida bárbara e impía, viviendo entre cristianos, y muriendo entre ellos; si bien unido todo ello a la miseria de la perpetua esclavitud (I, 39: 19)

Según el argumento de Molina, la piedad cristiana puede encontrar legítimo que en ciertos momentos se esclavice a alguien si ello permite que el cautivo pueda salir de “aquella vida bárbara e impía”. Al plantear las cosas de este modo, Molina convierte la barbarie y la impiedad no en motivo de guerra justa sino en motivo de esclavización por piedad. El argumento de Molina, que él considera como una respuesta coyuntural ante el problema, se convierte pronto en un argumento recurrente y aceptado como válido si no para justificar la esclavitud sí para hacerla tolerable como práctica existente y necesaria para las colonias. Jesuitas como Alonso de Sandoval en Cartagena de Indias (1627) y Diego de Avendaño (1668-1686) en el Perú retomarán la posición de Molina y harán de ella un razonamiento que justifica de manera precaria pero suficiente la existencia de la esclavitud.

En su Thesaurus Indicus (1668-1686), después de hacer una pormenorizada exposición de las razones por las cuales la esclavitud de africanos en Indias es ilícita, Diego de Avendaño presenta en su algunas razones que la hacen justificable “de algún modo”. En su justificación de la esclavitud, Avendaño, en primer lugar, articula los planteamientos de Luis de Molina con la situación específica en la que se vive en el virreinato del Perú enfatizando la ilicitud, injusticia y necesidad de restitución ligadas a las capturas practicadas en África. En segundo lugar, establece

una distinción entre las consecuencias derivadas del examen de los argumentos jurídicos y un conjunto de razones que, sin invalidar dichos argumentos, llevan la reflexión a un ámbito en el cual la esclavitud se torna justificable. Esas razones justifican la esclavitud de tal modo que es difícil establecer si Avendaño está aceptando la existencia de la esclavitud en América, está reconociendo la dificultad de una situación y eligiendo la salida más consecuente para ella o está abriendo la posibilidad para una crítica del sistema esclavista en su conjunto. Tratando de hacer un balance de sus reflexiones, Avendaño termina su exposición sobre la esclavitud afirmando: “los de buen juicio no podrán argumentar que, como dice la escritura, no se luchó por la verdad y se combatió por la justicia”.

La compra en Indias y Europa de algún modo puede justificarse. Primero: porque ciertos Doctores, aunque algunos de ellos inconsecuentemente con su propia sentencia, afirman que la compra no es claramente condenable, incluso la favorecen como el P. Molina, el P. Rebello en el n. 4, el P. Castro Palao, el P. Fragoso, el P. Fagúndez y otros. Segundo: porque así está aceptado en la práctica, que abarca a todos los estados: a los Obispos y Religiosos, que actúan en esto sin ningún escrúpulo. Tercero: porque el Rey no sólo lo permite, sino que incluso él mismo los compra y los vende; cuyo ejemplo sus vasallos pueden seguir libremente, pues en él deben resplandecer ejemplos de justicia. Cuarto: porque los obispos, a instancia de los dueños, fulminan excomuniones contra los que roban esclavos, considerando como cierto el derecho de éstos. Quinto: porque como –según muchos consideran– tales esclavos parecen haber nacido para servir, no parece que haya que actuar con ellos con el mismísimo derecho que con otros; sino que los compradores deben quedar satisfechos con algún título menor, con tal de que no parezca totalmente inverosímil. Sexto: porque son tan necesarios en Indias que sin ellos esta República no puede subsistir. Y como estos son los más viles entre los hombres, puede pasarse

por alto algún requisito del Derecho de Gentes, para que las Regiones de Indias, cuya conservación es interés cristiano, no decaigan de su estado que tan necesario se reconoce. Finalmente: porque no puede impedirse su traslado a Indias, ya que nuestros reyes tienen urgentes motivos para permitirlo e incluso autorizarlo. Y ya que deben ser trasladados no pueden dejarse libres sin gran peligro, por lo que congruentemente se les somete a esclavitud. Esclavitud que, ciertamente, ellos no sobrellevan con desagrado, por más que se vean en constante trabajo; más bien, mientras lo realizan, suelen danzar, con tal de que se les provea alimentos y tengan días libres de trabajo (471-472).

La posición de Avendaño recoge de manera amplia las razones que se dan desde finales del siglo XVI y durante la primera parte del siglo XVII en la América española para justificar la esclavitud. Si bien Avendaño reconoce el carácter problemático de la esclavitud, no por ello niega que ella pueda ser justificada en ciertas circunstancias. Avendaño no hace referencia al argumento de la guerra justa sino que sustenta gran parte de su reflexión en las circunstancias que han acompañado la esclavitud desde el momento en que ella se ha implementado en América. En otras palabras, la historia de la esclavitud, tal como es contada por los que esclavizan, se ha convertido para Avendaño en el argumento que justifica su existencia. Sin embargo, en dicho conjunto de argumentos resalta la representación de los esclavos que ya habíamos encontrado en Molina. La esclavitud está justificada porque los esclavos han mostrado su incapacidad para gobernarse a sí mismos y, debido a ello, la piedad cristiana ha hecho de la esclavitud un medio para que ellos encuentren su salvación. Argumentos de cuño similar encontraremos en la obra de los jesuitas brasileiros Antonio Vieira (1908), João Antonil (1982) y Jorge Benci (1977) quienes, no obstante proponer críticas al sistema esclavista, mostrarán los

beneficios que tiene para los esclavos el hecho de estar cautivos bajo el dominio de los cristianos.

En consecuencia, podemos reconocer una línea de reflexión que legitima la esclavitud basada en la representación del esclavo como alguien que puede encontrar su salvación bajo la dominación del cristiano. Sin embargo, y en abierta contradicción con dicha posición, podemos reconocer también la existencia de una línea de reflexión que rechaza la idea según la cual la piedad cristiana puede convertir legítimamente la esclavización en un medio de cristianización. Esta posición, instaurada por las reflexiones de Las Casas, no es exitosa institucionalmente hablando en el contexto de la América ibérica colonial. Sin embargo, es nuestra hipótesis que esta línea de reflexión posee continuidad dentro de ciertos autores y, como hemos visto en el capítulo inicial de nuestra investigación, hará de Las Casas una figura importante dentro del debate abolicionista que tiene lugar a comienzos del siglo XVIII.

El primer avance de esta posición antiesclavista instaurada por Las Casas lo podemos encontrar en un texto escrito probablemente en 1611 por un autor que puede ser Manuel Severim de Faria.⁸⁸ En este texto, el autor propone un conjunto de consideraciones sobre los problemas que produce para Portugal la existencia de la esclavitud. Después de exponer todas las dificultades creadas por el compromiso que ha adquirido Portugal en dicho comercio, el autor propone la que considera como la única salida consistente ante dicho problema.

O remedio para se evitarem estes injustos e prejudiciais captiveiros, para ser efficaz, seguro e de geral satisfação parece que não pode humanamente haver outro, senão conceder

⁸⁸ Este texto se encuentra en la Biblioteca Nacional do Brasil (Rio de Janeiro) bajo el título “Proposta a sua Magestade sobre a Escravaria das Terras da Conquista de Portugal.” Manuscrito. Documento 7,3,1 #8. Seção de Manuscritos. Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro. Existe una traducción parcial de este texto al inglés en la selección que hace Robert Edgard Conrad de textos sobre la esclavitud en Brasil bajo el título Children of God’s Fire (11-15).

Sua Magestade a toda a conquista da coroa do Portugal o que os reys catholicos seus predecesores concederão a conquista de Castella; fazendo nova ley que tirando mouros e turcos nas partes donde actualmente temos com elles guerra justa, mormente estando elles tão pertinazes en sua ceita, e bebendo como leite ódio que tem ao nome christão, nenhum gentio desta conquista possa ser captivo. Porque com este meyo no somente se evitarão os inconvenientes já ditos mas também se ganharão os animos de todas aquellas nações, e mostrara Sua Magestade mais claramente, como o principal intento de os conquistar, he a conversão e salvação das almas digo de suas almas e ficarão estas suas conquistas na mão de Sua Magestade com igual satisfação de sua christandade e benevolência e o temporal desta repartição da conquista de Portugal, que de novo se lhe acrescentou, tomara novo aumento com o divino favor (160-161 el subrayado es nuestro).

Aunque el autor de este texto sigue considerando legítima la guerra contra los moros, considera que la esclavización de los gentiles no es una práctica que deba ser continuada por el reino de Portugal si se quiere dar una salida adecuada a los problemas creados por ella. El autor sigue varios de los argumentos lascasianos en su propia exposición. Sin embargo, el punto en el que más concuerda con Las Casas es en la consideración según la cual la esclavización, lejos de ser una ayuda para la evangelización, es el mayor impedimento que han encontrado los predicadores para la cristianización en las nuevas regiones a las que han llegado (164-165). A diferencia de lo que piensan Molina y sus seguidores, la esclavitud no es un impulso sino un obstáculo para el avance de los proyectos evangelizadores.

Esta posición antiesclavista se radicaliza aún más hacia el final de siglo XVII en las Indias. Estableciendo un fuerte contraste con las posiciones esgrimidas con respecto a la esclavitud por los jesuitas anteriormente citados, dos capuchinos escriben textos en los cuales

interrogan no sólo el tratamiento que reciben los africanos esclavizados sino la existencia misma de la esclavitud. En 1681, mientras espera ser devuelto a Europa por sus pronunciamientos acerca de la esclavitud, el fraile capuchino Francisco José de Jaca (1646-1690) escribe un texto en el que hace una radical exigencia. De un lado, pide la libertad de todos los esclavos negros traídos a Indias y, por otro, exige pagarles por todos los trabajos y los daños implicados en su cautiverio.

En la declaración de Jaca resalta, en primer lugar, el hecho de que para él la libertad no se halla ligada la condición de ser cristiano. La libertad es una condición del africano que no depende de su aceptación o rechazo del cristianismo. En consecuencia, su gentilidad no puede ser aducida como pretexto para la esclavización. En segundo lugar y en consonancia con lo anterior, Jaca considera que la esclavitud ha sido una injusticia que sólo puede ser subsanada por medio de la liberación de los esclavos y el pago por los daños recibidos y los trabajos realizados por ellos durante su sometimiento. Además, esta restitución no sólo debe cubrir a cada esclavo individualmente sino, por medio de él, a las generaciones esclavizadas anteriormente. Jaca, considerado por Miguel Anxo Pena González (2003) como el primer abolicionista en América, hace una exigencia radical en sus propósitos pero que es considerada por él mismo como totalmente consonante con la doctrina cristiana.

Abrazando lo católico y piadoso, que sobre la Apostólica autoridad (para que no es menester pluma) queda dicho, repito que dichos negros y sus originarios, no solamente en cuanto cristianos son libres, sí también en su gentílico estado. Y por tanto, no sólo hay obligación de restituirles a su justa libertad, pero también en vigor de justicia pagarles lo que de sus antecesores, padres, etc., heredar podían, lo que de ellos han podido enriquecer, el tiempo perdido, trabajos y daños que se les ha seguido según Tomás de Aquino (Summa Theologicae II-

II, q. 62, a. 4) de ella y su personal servicio, pro rata temporis: pues de lo uno se sigue lo otro
(160)

Finalmente, tratando de defenderse de las acusaciones en su contra, el también fraile capuchino Epifanio de Moirans (1644-1689) escribe en La Habana un texto en el cual, al igual que su compañero de comunidad, Francisco José de Jaca, exige la liberación de los esclavos negros y la restitución por todos los daños y trabajos que éstos han recibido. En su texto, escrito en latín y en el cual resalta la disputa que entabla con los argumentos expuestos por el jesuita Diego de Avendaño en su Thesaurus Indicus, Moirans establece que no existe ni argumento ni atenuante válidos para la esclavización de los africanos. Sin embargo, sus exigencias van más allá e implican que, en caso de que no se lleve a cabo ni la liberación ni la restitución que él exige, las autoridades civiles y eclesiásticas deben abandonar las Indias y los cristianos que permanezcan allí pueden ser esclavizados. Para Moirans, la esclavización de cristianos es una posibilidad si la liberación y restitución para los esclavos africanos no se lleva a cabo.

La posición radical asumida por Moirans no es totalmente novedosa. Ella hace eco de lo que Fernando de Olyveira había anunciado en 1555 en su Arte da guerra do mar: “Quem cativar sera elle tambem cativo. Não confie ninguém na presente prosperidade, que polla sem justiça q os homes fazem a outros, muda Deos os reynos dhuas terras pêra outras, e os que forão seu senhores se tornão em escravos” (25). Sin embargo, para Moirans la esclavitud del amo no es un designio tanto como un mandato. Moirans sentencia:

Debido a la injusticia inferida a los negros trasladados de sus tierras y transportados a las Indias, huirán de sus territorios los príncipes cristianos y los perderán, y los obispos y clérigos también emigrarán de esas tierras y atravesarán los mares huyendo; y los cristianos serán hechos cautivos y esclavos (179).

No obstante las diferencias en el uso del vocabulario y la distancia en el tiempo, podemos encontrar en la posición de Jaca y Moirans un claro eco de las posiciones expuestas más de un siglo antes por Bartolomé de Las Casas cuando denunciaba la injusticia en la esclavización de los habitantes de África. Cuando Jaca y Moirans escriben sus textos, la esclavitud africana en América se ha convertido en una práctica extendida y consolidada como fuente de mano de obra para la colonización. La magnitud de los daños infringidos contra los habitantes de África transportados a las Indias y la complejidad de las complicidades involucradas en el sistema esclavista han rebasado cualquier cálculo u observación hecha por Las Casas —ello sin contar que la hegemonía inglesa en la trata está apenas comenzando a consolidarse—. Sin embargo, en estos autores persiste y se radicaliza la representación de los esclavos negros como una población injustamente esclavizada con la excusa de que no son capaces de gobernarse a sí mismos y que esclavizarlos les produce algún bien.

Podría pensarse que la continuidad entre estos autores y Las Casas radica en la defensa a ultranza de la libertad de todo ser humano. Sin embargo, esta parece ser una lectura de estos autores sustentada más en lo que nos es más familiar —cierta creencia decimonónica en el ideal de humanidad que rechaza la existencia de la esclavitud— que en lo que efectivamente dicen los autores. Basta acercarse a estos autores para darse cuenta que la apelación que ellos hacen a la libertad natural de todo hombre está ligada a su creencia cristiana según la cual la evangelización debe llevarse a cabo por medios pacíficos a fin de que pueda ser más efectiva. El evangelio debe predicarse a hombres libres o como un medio de liberación para aquellos que son esclavos. La guerra sólo debe hacerse a aquellos que rechazan el evangelio o atacan a los cristianos.

En este sentido, la esclavización es considerada por estos autores como un problema que impide la expansión del evangelio. Los daños causados por la esclavización, ya anunciados por Las Casas pero expuestos de manera extensa por Jaca y Moirans, retornan sobre una línea agustiniana de argumentación para la cual la historia es concebida como una interpretación de los hechos de acuerdo con la cercanía o distancia que éstos tienen con respecto al ideal de la cristianización pacífica. El bien consiste en la expansión pacífica del evangelio y el mal en su rechazo por parte de aquellos que no lo conocen. Esta forma de hacer historia termina siendo pesimista. Más que el triunfo del bien, lo que esta historia termina por denunciar es la presencia del mal en los eventos humanos. En el caso de las conquistas castellanas y portuguesas el triunfo del mal se hace patente en la existencia de la esclavitud. La codicia de los conquistadores, lejos de producir la cristianización pacífica, ha dado pie para la subyugación y destrucción de las poblaciones que habitaban las tierras conquistadas o fueron transportadas ellas y, desde luego, al creciente rechazo del evangelio.

En consecuencia, quisiésemos proponer que la continuidad que podemos percibir entre la temprana crítica elaborada por Las Casas y las críticas que posteriormente desarrollan estos dos misioneros capuchinos radica en que, desde un comienzo, Las Casas destruyó la evidencia según la cual la colonización de América es el resultado del heroísmo y la piedad cristiana de unos cuantos europeos. Desde muy temprano, Las Casas denunció que a la base de la retórica del heroísmo cristiano esgrimido por castellanos y portugueses en sus conquistas está la historia de una dominación que convirtió a los así denominados indios y negros en las poblaciones a costa de las cuales los proyectos colonizadores fueron posibles.

En este sentido, el territorio es la categoría más importante en Las Casas. El cristiano está llamado a colonizar las tierras de los infieles de manera pacífica y hacer partícipe de ese proyecto

a todos aquellos que habitan esas tierras. Las riquezas existentes en los territorios que intentan ser colonizados deben ser consideradas como medios para la cristianización. Ahora bien, cuando la obtención de riquezas se convierte en el fin perseguido por los colonizadores, la cristianización se convierte en una retórica que intenta legitimar el saqueo de las tierras colonizadas, la subyugación de los que habitan en ellas y la captura y deportación de habitantes de otras tierras que terminan transformados en esclavos en los territorios colonizados.

Esta es la denuncia que comienza a ser formulada en Las Casas pero que persiste y se desarrolla en Jaca y Moirans. Está crítica confronta de manera radical el optimismo de los jesuitas quienes, como hemos dicho más arriba, consideran la esclavización como una oportunidad para la cristianización de muchos que de otro modo estarían inmersos en el mundo de la barbarie. Frente a esta posición, Las Casas y sus seguidores mostrarán que la barbarie no está necesariamente antes de la esclavización sino que es aquello que sostiene la esclavización misma produciendo como su más radical secuela poblaciones sometidas que tarde que temprano serán capaces de hacer a sus captores los que ellos inicialmente les hicieron. La idea de un Apocalipsis provocado por la venganza de los sometidos será una figura que continuamente asalte estas críticas de la esclavización.

Esa teología pesimista de la historia, posibilita las primeras representaciones críticas de la esclavitud. Estas representaciones no son construidas sobre la base del ideal del hombre libre sino sobre el ideal de una evangelización pacífica que fue imposible desde el comienzo de las conquistas de las islas del Atlántico, la costa occidental de África y las Indias siendo remplazada por una conquista guiada por la codicia. Esta codicia terminó convirtiendo los territorios conquistados no en lugares de salvación sino de condena para los indios, los negros y también los europeos involucrados en la conquista.

Cuando a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX la figura de Las Casas vuelva a emerger, para unos como el culpable de todo lo sucedido a los esclavos negros en América y para otros como el incomprendido defensor de los indios y de algún modo de los negros, el ideal del natural cristianizable habrá desaparecido siendo remplazado por el ideal de una humanidad que no puede aceptar la existencia de la esclavitud, el ideal del territorio por evangelizar pacíficamente habrá dado paso al ideal de la emancipación de los pueblos y los hombres que los conforman, finalmente, los indios y los esclavos, vistos como infieles necesitados de cristianización, se habrán convertido en los menores de edad ahora conducidos a la civilización por los ilustrados. Sin embargo, Las Casas y sus seguidores seguirán recordándonos que esos ideales ilustrados suponen distinciones entre (1) libres y esclavos, (2) colonias y pueblos libres e (3) ilustrados ‘criollos’ y menores de edad ‘indios’ y ‘negros’ fueron creados sobre la base de una secuencia de eventos decisivos en la configuración de América entre el siglo XVI y XVII.

Esa secuencia de eventos, usualmente exaltados como el comienzo de la identidad americana, tuvo unas primeras representaciones críticas en unos cuantos textos producidos por hombres que, más allá de su evidente compromiso con la cristianización y de una visión eurocéntrica de la civilización, reconocieron que desde un comienzo la así denominada grandeza de Europa en América fue construida sobre la base de una opresión sistemática de las poblaciones nativas y de los grupos allí deportados. Esas representaciones críticas son solipsistas, defienden una perspectiva parcial y, más que nada, silenciaron en muchos casos la agencia de los grupos oprimidos. Sin embargo, al ser leídas desde su precariedad e inconsistencia, ellas nos permiten reconocer la presencia de estos grupos más allá de los límites de las letras.

APPENDIX A

APÉNDICE: CAPÍTULO XXV DE LA CHRONICA DO DESCOBRIMENTO E CONQUISTA DO GUINÉ DE GOMES EANES DE ZURARA (EN PORTUGUÉS)

Oo tu cellestial padre, que con tua poderosa mão, sem movimento de tua devynal essencia, governas toda a infiinda companhia de tua santa cidade, e que trazes apertados todollos eixos dos ordes superiores, destinguidos em nove speras, movendo os tempos das idades breves e longas, como te praz! Eu te rogo que as minhas lagrimas nom sejam dano da minha consciência, Ca nem por sua ley daquestes, mas a sua humanidade constringe a minha que chore piedosamente o seu padecimento, E se as brutas animallyas, com seu bestyal sentyr, per huû natural destinto conhecem os dampnos de suas semelhantes, que queres que faça esta minha natureza, veendo assy ante os meus olhos aquesta miseravel companhia, nembrandome que son da geeraçom dos filhos de Adam! No outro dya, que eram viij^o. dyas do mês dagosto, muito cedo pella manhaã per rezom de calma, começaram o mareantes de correger seus batees, e tirâr aquelles cativos pêra os levarem, segundo lhes fora mandado: os quaaes, postos juntamente naquelle campo, era hûa maravilhosa cousa de veer, ca antre elles avya alguûs de razoada brancura, fremosos y apostos: outros menos brancos, que queryam semelhar pardos; outros tam negros come tiopios, tam desafeiçoados, assy nas caras como nos corpos, que casy parecia, aos

homeês que os esguardavam, que vyam as imageês do imysperio mais baixo. Mays qual serya o coraçom, por duro que seer podesse, que no tosse pungido de piedoso sentimento, veendo assy aquella companha; ca huûs tiinham as caras baixas, e os rostros lavados com lagrimas, olhando huus contra os outros; outros estavam gemendo doorasamente, esguardando a alturas dos ceos, firmando os olhos en elles, braadando altamente, como se pedissem acorro ao padre da natureza; otros teryam seu rosto com suas palamas, lançandosee tendidos em meo do chãao; otros faziam lamentaçooes em maneira de canto, segundo o costume de sua terra, nasquaaes postoque as pallavras da linguajem aos nossos nom podesse seer entedida, bem correspondya ao graao de sua tristeza. Mas pera seu dôo ser mais acrecentado, sobreveherom aquelles que tinham carregado da partilha, e começaram de os apartarem huûs dos outros; afim de poerem seus quinhooês em igualleza; onde conviinha de necessarydade de se apartarem os filhos dos padres, e as molheres dos maridos, e os hûus irmâaos dos outros. A amigos nem a parentes nom se guardava nhûa ley somente cada huu caya onde o a sorte levava! Oo oderosa fortuna, que andas e desandas com tuas rodas, compassando as cousas do mundo como te praz! E sequer poem ante os olhos daquesta gente miserável alguû conhecimento das cousas postumeiras, porque possam receber algûa consollaçom em meo de sua grande tristeza: E vos outros que vos trabalaaes desta partilha, esguardaae com piedade sobre santa miseria, e veede como se apertam huûs como ous outros, que a penas os podees deslegar! Quem poderya acabar aquella partiçom sem muy grande trabalho; ca tanto que os tiinham postos em hûa parte, os filhos que vyam os padres na outra, allevantavanse rijamente, e hyanse pera elles; as madres apertavam os outros filhos nos braços, e lançavanse com elles debruços, recebendo feridas, com pouca piedade de suas carnes, por lhe nom seerem tirados! E assy trabalhosamente os acabaram de partyr, porque alem do trabalho que tiinham com os cativo, o campo era todo cheo de gente assy do lugar, como as aldeas e comarcas

darredor, os quales leixavam em aquelle dya folgar suas mãos, em que estava a força de seu guanho, soamente, por veer aquella novidade. E com estas cousas que vyam, hûus chorando, outros departindo, fazyam tamanho alvoroço que poinham em torvaçom os governadores daquella partilha. O iffante era ally encima de huû poderoso cavallo, acompanhado de suas gentes, repartindo suas mercees, come homem que de sua parte querya fazer pequeno thesouro, ca de Rvj. (46) almas que acontecerom no seu quinto, muy breve fez delles sua partilha, Ca toda a sua principal riqueza stava em sua voontade, consiierando com grande prazer na salvaçom daquellas almas que ante eram perdidas. E certamente que seu pensamento nom era vaaô, ca como ja dissemos, tanto que estes avyam conhecimento da linguagem, com pequeno movimento se tornavam xpaãos; e eu que esta estorya ajuntey em este vellume, vy na villa de Lagos, moços e moças, filhos e netos daquestes, nados em esta terra, tam boõs e tam verdadeiros xpaãos, como decenderom. do começo da ley de Xpõ, por geraçom, daquelles que primeiro forom bautizados (Pariz: Aillaud, 1841: 132-135).

9.0 BIBLIOGRAFÍA

9.1 FUENTES PRIMARIAS

Alfonso X. Las siete partidas de Don Alfonso el Sabio. Madrid: Imprenta Real, 1807. Tomo III. Partida IV. Títulos XXI-XXII: 117-128. Texto redactado entre 1252-1265.

----- General Estoria. Versión Gallega del siglo XIV. Oviedo: Facultad de Filosofía y Letras, 1963.

Anónimo. Semeiança del mundo. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1959.

Anônimo. “Por que causas se pode mover guerra justa contra infiéis.” 2057. XI S3. Documento no qual nos são dadas as causas pelas quais se podia fazer guerra justa aos infiéis. 1556” (?) As Gavetas da torre do Tombo II (Gaveta III-XII). Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1962: 676-685.

Anônimo. “Proposta a sua Magestade sobre a Escravaria das Terras da Conquista de Portugal.” Manuscrito. Documento 7,3,1 #8. Seção de Manuscritos. Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro. Número de referencia 07, 03, 001

Avendaño, Diego de S.J. Corregidores, encomenderos, cabildos y mercaderes. Thesaurus Indicus, vol I, tít. VI-IX. Pamplona: Eunsa, 2007. Tit. IX, Cap. 12, § 8, nn. 180-205: 450-472.

Azurara, Gomes Eanes. Chronica do Descobrimento e Conquista de Guiné. Pariz: Aillaud, 1841.

Barros, João de. Ásia. Dos Feitos que os Portugueses Fizeram no Descubrimento e Conquista dos Mares e Terras do Oriente. Primeira Década. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988.

Casas, Bartolomé de las. “Memorial de remedios para las Indias (1516)”. Cartas y memoriales. Obras Completas 13. Madrid: Alianza, 1995: 23-48.

----- “Memorial de remedios para las Indias (1518)”. Cartas y memoriales. Obras Completas 13. Madrid: Alianza, 1995: 49-53.

- “Memorial de remedios para tierra firme (1518)”. Cartas y memoriales. Obras Completas 13. Madrid: Alianza, 1995: 55-60.
- “Memorial de remedios para la reforma de la Tierra Firme, dirigido al gran canciller Mercurino Arborio de Gattinara (¿Fragmento del Memorial Largo?). En Barcelona, en marzo de 1519”. Pérez Fernández, Isacio. Inventario documentado de los escritos de Fray Bartolomé de Las Casas. Bayamón, PR: Centro de Estudios Dominicicos del Caribe, 1981: 818-820.
- “Proyecto de Capitulación y asiento con el emperador Carlos V para la “pacificación y conversión” de la Tierra Firme, desde el río Dulce (o de los Araucas) hasta mil leguas por la costa de mar abajo (Borrador original del Padre Las Casas). En Barcelona, en julio (¿) de 1519”. Pérez Fernández, Isacio. Inventario documentado de los escritos de Fray Bartolomé de Las Casas. Bayamón, PR: Centro de Estudios Dominicicos del Caribe, 1981: 821-828.
- “Últimas correcciones del primer borrador de la Secretaría del Consejo de Indias. En Barcelona, a últimos de 1519 o principios de 1520”. Pérez Fernández, Isacio. Inventario documentado de los escritos de Fray Bartolomé de Las Casas. Bayamón, PR: Centro de Estudios Dominicicos del Caribe, 1981: 839-841.
- “Proyecto de Capitulación y asiento con el emperador Carlos V para la “pacificación y conversión” de la Tierra Firme (Segundo borrador de la secretaria del Consejo de Indias, en cuyo cuerpo van incluidas las modificaciones del primer borrador). En La Coruña, días antes del 14 de mayo de 1520”. Pérez Fernández, Isacio. Inventario documentado de los escritos de Fray Bartolomé de Las Casas. Bayamón, PR: Centro de Estudios Dominicicos del Caribe, 1981: 842-846.
- “Proyecto de Capitulación y asiento del almirante Diego Colón con el emperador Carlos V, sobre colonización en Tierra Firme”. Giménez Fernández, Manuel. Bartolomé de Las Casas. Volumen II. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-americanos: 1960: 702-715. Véase también: Pérez Fernández, Isacio. Inventario documentado de los escritos de Fray Bartolomé de Las Casas. Bayamón, PR: Centro de Estudios Dominicicos del Caribe, 1981: 835-836.
- Asiento y Capitulación de Bartolomé de Las Casas, que hizo con S. M., sobre descubrimiento y población en tierra firme, desde la provincia de Paria hasta la de Santa Marta, por la costa del mar (La Coruña, 19-5-1520). Bartolomé de Las Casas. Cartas y memoriales. Obras Completas 13. Madrid: Alianza, 1995: 399-410.
- Casas, Bartolomé de las. “Carta al Consejo de Indias (20-1-1531)”. Cartas y memoriales. Obras Completas 13. Madrid: Alianza, 1995: 65-80.
- “Carta al Consejo de Indias (20-4-1534)”. Obras escogidas de Bartolomé de las Casas V. Opúsculos, cartas y memoriales. Bibiloteca de autores cristianos. Tomo CX. Madrid: Atlas, 1958: 56-59.

- “Carta a un personaje de la corte (15-10-1535)”. Obras escogidas de Bartolomé de las Casas V. Opúsculos, cartas y memoriales. Biblioteca de autores cristianos. Tomo CX. Madrid: Atlas, 1958: 59-68.
- “Memorial de remedios (1542)”. Cartas y memoriales. Obras Completas 13. Madrid: Alianza, 1995: 115-118.
- “Conclusiones sumarias sobre el remedio de las Indias (h. 5-1542)”. Cartas y memoriales. Obras Completas 13. Madrid: Alianza, 1995: 119-131.
- “Carta al príncipe Don Felipe (9-11-1545)”. Cartas y memoriales. Obras Completas 13. Madrid: Alianza, 1995: 221-227.
- “Aquí se contienen unos avisos y reglas para los confesores...” (“Confesionario”). Obras escogidas de Bartolomé de las Casas V. Opúsculos, cartas y memoriales. Biblioteca de autores cristianos. Tomo CX. Madrid: Atlas, 1958: 235-249.
- “Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas”. Obras escogidas de Bartolomé de las Casas V. Opúsculos, cartas y memoriales. Biblioteca de autores cristianos. Tomo CX. Madrid: Atlas, 1958: 249-257.
- “Tratado sobre los indios que se han hecho esclavos (1552)”. Obras escogidas de Bartolomé de las Casas V. Opúsculos, cartas y memoriales. Biblioteca de autores cristianos. Tomo CX. Madrid: Atlas, 1958: 257-289.
- “Disputa o controversia entre Fray Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda”. Tratados de Fray Bartolomé de Las Casas. México: F.C.E., 1965: 216-459.
- Apología. Salamanca: Junta de Castilla y de León, 2000.
- “Informe al Consejo de Indias sobre el Licenciado Cerrato y las encomiendas de Guatemala (¿h. 1552?)”. Obras completas 13. Cartas y memoriales. Madrid: Alianza, 1995: 269-271.
- “Carta al maestro Fray Bartolomé Carranza de Miranda (¿-8-1555)”. Cartas y memoriales. Obras Completas 13. Madrid: Alianza, 1995: 279-303.
- “Carta a los dominicos de Chiapa y Guatemala (1564)”. Cartas y memoriales. Obras Completas 13. Madrid: Alianza, 1995: 353-363.
- Historia de las Indias. Caracas: Ayacucho, 1986. Libro I. Capítulos 17-27: 92-149. Según Isacio Pérez Fernández, estos capítulos fueron redactados por Las Casas entre 1556 y fueron incorporados al libro I de la Historia de las Indias para conformar la Brevísima relación de la destrucción de África. Isacio Pérez Fernández hace una edición de este texto antecedida de un extenso y documentado estudio preliminar: Brevísima relación de la destrucción de África. Preludio de la destrucción de Indias. Salamanca: San Esteban, 1989.

- Historia de las Indias. Caracas: Ayacucho, 1986. Libro III. Capítulos 102, 104 y 129: 370-373, 378-382 y 473-475. Según Isacio Pérez Fernández, estos capítulos, en los cuales Las Casas expresa su arrepentimiento con respecto a su primera posición acerca de la trata de negros, son redactados en 1560.
- Charlevoix, Pierre François Xavier. Histoire de L'Isle Espagnole de S. Domingue. Volume I. Paris: 1730-1731.
- CDIA. Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista, y organización de las posesiones españolas en América y Oceanía. (42 vols.). Madrid: 1864-1884.
- Fernández de Navarrete, Martín. Colección de los Viages y Descubrimientos que Hicieron por Mar los Españoles desde Fines del Siglo XV. Buenos Aires: Guaranía, 1945.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. Historia general y natural de las Indias. Parte I. Madrid: Real Academia de Historia, 1851-1855.
- Funes, Gregorio de. “Carta al Señor de Gregoire, antiguo Obispo de Blois sobre si el señor obispo de Chiapa tuvo ú no algun influjo en que se hiciera por los Españoles en América el comercio de negros africanos”. Bartolomé de Las Casas. Obras. Tomo Segundo. Paris: Rosa, 1822: 365-402. Texto suscrito en 1819. Enriqueta Vila Vilar (comp.). Afroamérica: textos históricos. CD-ROM.
- García de Santa María, Alvar. “Comienza la crónica del serenísimo príncipe Don Juan, segundo rey de este nombre en Castilla y León.” (Editada por Fernán Pérez de Guzmán). Crónicas de los Reyes de Castilla. Biblioteca de Autores Españoles. Vol. 68. Madrid: Atlas, 1953: 277-695.
- Gregoire, Henrique. “Apología de Don Bartolomé de Las Casas, obispo de Chiapa”. Bartolomé de Las Casas. Obras. Tomo Segundo. Paris: Rosa, 1822: 329-364. Texto suscrito el 22 floréal del año 8 (12 de mayo de 1799). Enriqueta Vila Vilar (comp.). Afroamérica: textos históricos. CD-ROM.
- Herrera y Tordesillas, Antonio de. Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano. Madrid: Universidad Complutense, 1991. Obra publicada por primera vez entre 1601 y 1615.
- Jaca, Francisco José O.F.M. Cap. Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.
- López de Ayala, Pero. “Crónica del Rey Don Enrique, Tercero de Castilla y de León”. Crónicas de los Reyes de Castilla. Biblioteca de Autores Españoles. Vol. 68. Madrid: Atlas, 1953: 161-247.
- López de Gómara, Francisco. Historia general de las Indias y nuevo mundo. Zaragoza: Miguel de Çapila, 1555. Fols. xcvi-xcvii // Edición facsimilar, Lima: Comisión Nacional del V Centenario del Descubrimiento de América, 1993.

- “Leyes Nuevas (20 de noviembre de 1542)”. Konetzke, Richard. Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica. Volumen II. Madrid: CSIC, 1953: 216-220.
- Moirans Epifanio de O.F.M. Cap. “Servi liberi seu naturalis mancipiorum libertatis iusta defensio (Siervos libres o la justa defensa de la libertad natural de los esclavos)”. José Tomás LÓPEZ GARCÍA. Dos Defensores de los esclavos negros en el siglo XVII (Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans). Caracas & Maracaibo: Universidad Católica Andrés Bello & Corpozulia, 1982: 179-298.
- Molina, Luis de. Los seis libros de la justicia y el derecho. Madrid: Imprenta de José Luis Cosano, 1941: 463-581.
- Moreau de Saint-Méry, Méderic Louis Élie. Description Topographique, Physique, Civile, Politique et Historique de la Partie Française de l’Isle Saint-Domingue. Tome Premier. Philadelphia : L’Auteur, 1797.
- Nuix y de Perpiñá, Juan. Reflexiones imparciales sobre la Humanidad de los Españoles en Las Indias, contra los Pretendidos Filósofos y Políticos, para Ilustrar las Historias de MM Raynal y Robertson. Madrid: Joachim Ibarra, 1782.
- Oliveyra, Fernando. A Arte da guerra do mar. Lisboa: Marinha, 1983. Obra publicada por primera vez en 1555 en Coimbra bajo el título Arte da guerra do mar novamente escrita per Fernando Oliueira, & dirigida ao muyto magnifico senhor, o senhor dom Nuno da cunha capitao galees do muy todopoderoso rey de Portugal dom Iohao o terceyro.
- Raynal, Guillaume-Thomas-François (Abbé Raynal). Histoire Philosophique et Politique des Établissements et du Commerce des Européens dans les Deux Indes. 3a. ed. Geneva : 1780.
- Recopilación de leyes de los Reynos de Indias. Tomo Segundo. Madrid: Antonio Pérez de Soto, 1774. Libro VII. Título V. “De los mulatos, negros, berberiscos e hijos de indios”: 285-290. Enriqueta Vila Vilar (comp.). Afroamérica: textos históricos. CD-ROM.
- Robertson, William. The History of America. Vol. I. London, 1777.
- Zurara, Gomes Eanes (Ver Azurara).

9.2 FUENTES SECUNDARIAS

- Adorno, Rolena. “The Intellectual Life of Bartolomé de Las Casas: Framing the Literature Classroom.” Santa Arias and Eyda M. Merediz (eds.) Approaches to Teaching the

- Writings of Bartolomé de Las Casas. New York, NY: The Modern Language Association of America: 2008: 21-32.
- Agamben, Giorgio. Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. Valencia: Pre-textos, 1998. Texto publicado por primera vez en 1995.
- Lo abierto. El hombre y el animal. Valencia: Pre-textos. 2005. Texto publicado por primera vez en 2004.
- Ambler, Wayne. "Aristotle on Nature and Politics: The Case of the Slavery." Political Theory. 15.3 (Aug. 1987): 390-410.
- Andrés-Gallego, José & García-Añoveros, Jesús María. La iglesia y la esclavitud de los negros. Pamplona: EUNSA, 2002.
- André-Vincent, Philippe-Ignace. Bartolomé de las Casas, prophète de du Nouveau Monde. Paris : Jules Talandier, 1980. Apéndice II : 218-233. Notes 250-253.
- Antonil, André João S.J. Cultura e opulência do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1982.
- Arias, Santa and Merediz Eyda M. "Text and Editions." Santa Arias and Eyda M. Merediz (eds.) Approaches to Teaching the Writings of Bartolomé de Las Casas. New York, NY: The Modern Language Association of America: 2008: 9-18.
- Aristóteles. "Politics." The Complete Works of Aristotle. New York: Random House, 1941.
- Acerca del alma. Madrid: Gredos, 1994.
- Bhabha, Homi. "The Other Question. Stereotype, Discrimination and the Discourse of Colonialism." The Location of the Culture. London and New York, NY: Routledge, 1994: 94-120.
- Benci, Jorge S.J. Economia cristã dos senhores no governo dos escravos. São Paulo: Grijalbo, 1977.
- Benítez-Rojo, Antonio. La Isla que Se Repite. El Caribe y la Perspectiva Posmoderna. Hanover, NH: Ediciones del Norte, 1989.
- Benjamin, Walter. Tesis sobre filosofía de la historia". En: Mate, Reyes. Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia". Madrid: Trotta, 2006.
- Blackburn, Robin. "The Old World Background to European Colonial Slavery." The William and Mary Quarterly. 3erd. Ser. 54.1 (Jan. 1997a): 65-102
- The Making of New World Slavery. From the Baroque to the Modern 1492-1800. New York, NY: Verso, 1997b. Chapters I-V: 1-215.

- Blake, John W. West Africa. Quest for God and Gold 1454-1578. A Survey of the First Century of White Enterprise in West Africa, with Particular Reference to the Achievement of the Portuguese and their Rivalries with Other European Powers. London: Curzon Press, 1977.
- Boxer, Charles Ralph. Race Relations in the Portuguese Colonial Empire. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Four Centuries of Portuguese Expansion, 1415-1825: A Succint Survey. Johannesburg: Witwatersrand, 1965.
- The Portuguese Seaborn Empire 1415-1825. New York, NY: Alfred A Knopf, 1969.
- The Church Militant and the Iberian Expansion. Baltimore and London: Johns Hopkins U.P., 1978.
- Bull, William E. and Williams, Harry F. "Introduction." Semeiança del mundo. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1959: 1-20.
- Buscaglia-Salgado, José F. Undoing Empire. Race and Nation in Mulatto Caribbean. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2003.
- Branche, Jerome. Colonialism and Race in Luso-Hispanic Literature. Columbia: University of Missouri Press, 2006.
- Bry, Theodor de. América. Madrid: Siruela, 1999.
- Castro, Daniel. Another Face of Empire. Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism. Durham and London: Duke University Press, 2007.
- Conrad, Robert Edgard. Children of God's Fire. Princeton University Press, 1984.
- Cortés López, José Luis. Los orígenes de la esclavitud negra en España. Madrid: Mundo Negro, 1986.
- La esclavitud negra en la España Peninsular del siglo XVI. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989.
- "Importancia de la esclavitud en la expansión portuguesa en África y su repercusión en el mundo hispánico." Ana María Carabias Torres (ed.). Las relaciones entre Portugal y Castilla en la época de los descubrimientos y la expansión colonial. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1994: 249-269.
- "1544-1550: el período más prolífico en la exportación de esclavos durante el siglo XVI. Análisis de un interesante documento extraído del Archivo de Simancas." Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna. 8(1995): 63-86.

- Esclavo y colono (Introducción a la sociología de los negroafricanos en la América Española del siglo XVI). Salamanca: Universidad de Salamanca, 2004.
- Costigan, Lúcia Helena. “Bartolomé de Las Casas and His Counterparts in the Luso-Brazilian World.” Santa Arias and Eyda M. Merediz (eds.) Approaches to Teaching the Writings of Bartolomé de Las Casas. New York, NY: The Modern Language Association of America: 2008: 235-242.
- Coutinho, José Joaquim da Cunha de Azeredo. “Análise sobre a Justiça do Comércio do Resgate dos Escravos da Costa da África”. Óbras Económicas (1794-1804). São Paulo: Editora Nacional, 1966: 231-307.
- Cuesta Domingo, Mariano. “La Crónica de Herrera en la Historiografía Americana.” Antonio de Herrera y Tordesillas. Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano. Madrid: Universidad Complutense, 1991: 31-87.
- Deive, Carlos Esteban. “Ordenanzas dadas por el virrey de las Indias por orden del rey sobre los negros y sus amos”. Los guerrilleros negros. Esclavos fugitivos y cimarrones en Santo Domingo. Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana, 1997: 281-189.
- Diouf, Sylviane A. Servants of the Allah. African Muslims Enslaved in the Americas. New York and London: New York University Press, 1998.
- “Hispaniola Revolt (1522).” Junius P. Rodriguez (ed.). Encyclopedia of Slave Resistance and Rebellion. Vol. I: A-N. Greenwood Press: 2007: 250-252.
- Dussel, Enrique. El Encubrimiento del Otro. Hacia el Origen del Mito de la Modernidad. La Paz: Plural Editores, 1994.
- Fabié, Antonio María. Vida y escritos de fray Bartolomé de Las Casas, obispo de Chiapa. 2 tomos. Madrid, 1879. T. II.
- Foucault, Michel. Las palabras y las cosas. México: Siglo XXI, 1985.
- Vigilar y castigar. México: Siglo XXI, 1981.
- Seguridad, territorio y población. México: F.C.E., 2006.
- García y García, Antonio. “Las Donaciones Pontificias de territorios y su repercusión en las relaciones entre Castilla y Portugal.” Ana María Carabias Torres (ed.). Las relaciones entre Portugal y Castilla en la época de los descubrimientos y la expansión colonial. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1994: 293-310.
- Garraway, Doris. “Race, Reproduction, and Family Romance in Moreau de Saint-Méry’s Description...de la Partie Française de L’Isle Saint Domingue.” Eighteenth-Century Studies, Vol. 38.2 (2005): 227-246.
- Garnsey, Peter. Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine. Cambridge University Press, 1996.

- Gasca, Pedro de la. “Relación de Gasca al Consejo de Indias (Los Reyes, 28 de enero de 1549)”. Juan Pérez de Tudela Bueso. Documentos relativos a Don Pedro de la Gasca y a Gonzalo Pizarro. Madrid: Real Academia de Historia, 1964: 376-377.
- Guillot, Federico. Negros rebeldes y negros cimarrones (Perfil afroamericano en la historia del Nuovo Míndo durante el siglo XVI). Buenos Aires: Fariña, 1961.
- Hanke, Lewis. The Spanish Struggle for the Justice in the Conquest of America. Dallas: Southern Methodist University Press: Dallas, 1949/2002.
- Heidegger, Martin. “La época de la imagen del mundo”. En: Caminos de Bosque. Madrid: Alianza, 2002. Pp. 63-90.
- Juderías, Julián. La leyenda negra y la verdad histórica: contribución al estudio del concepto de España en Europa, de las causas de este concepto y de la tolerancia política y religiosa en los países civilizados. Madrid: Revista de Archivos, 1914.
- Klein, Herbert S. The Atlantic Slave Trade. New York, NY: Cambridge University Press, 1999.
- Lucena Samoral, Manuel. Los códigos negros de la América española. Alcalá: Ediciones UNESCO – Universidad de Alcalá, 1996.
- Llorente, Juan Antonio. “Apéndice a las memorias de los señores Gregoire, Mier y Funes”. Bartolomé de Las Casas. Obras. Tomo Segundo. Paris: Rosa, 1822: 438-528. Enriqueta Vila Vilar (comp.). Afroamérica: textos históricos. CD-ROM.
- Lobo-Cabrera, Manuel. “Canarias y el Atlántico esclavista”. Francisco Solano y Agustín de Guimerá (eds.). Esclavitud y Derechos Humanos. La lucha por la libertad del negro en el siglo XIX. Actas del Coloquio Internacional sobre la abolición de la esclavitud. Madrid: 2-4 de diciembre de 1986. Madrid: CSIC, 1990: 51-60.
- Macedo, José Rivair. “Os filhos de Cam: A África e o Saber Enciclopédico Medieval.” Signum: Revista da ABREM. 3 (2001): 101-132.
- Mahn-Lot, Marianne. Bartolomé de las Casas et le droit des indiennes. Paris : Payot, 1982.
- Medeiros, François de. L’Occident et L’Afrique (XIIIe-XVe Siècle). Paris: Karthala: 1985.
- Merediz, Eyda M. Refracted Images: The Canary Islands Through a New World Lens. Transatlantic Readings. Tempe, AZ: Arizona Center for Renaissance and Medieval Studies, 2004. “Chapter Two: Between Narration and Digression: Alonso de Espinosa and the Historiography of the Canary Islands.”: 38-82.
- and Salles-Reese Verónica. “Addressing the Atlantic Slave Trade: Las Casas and the Legend of the Blacks.” Santa Arias and Eyda M. Merediz (eds.) Approaches to Teaching the Writings of Bartolomé de Las Casas. New York, NY: The Modern Language Association of America: 2008: 177-186.

- Marroquín, Francisco. "Carta al emperador, a 4 de febrero de 1548". Carmelo Sáenz de Santamaría. El licenciado Francisco de Marroquín, primer obispo de Guatemala (1499-1563). Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1964.
- Mier, Servando. "Discurso confirmando la apolojía del Obispo Casas, escrita por el reverendo obispo de Blois, Monseñor Enrique Gregoire, en carta escrita á este año 1806". Bartolomé de Las Casas. Obras. Tomo Segundo. Paris: Rosa, 1822: 403-437. Enriqueta Vila Vilar (comp.). Afroamérica: textos históricos. CD-ROM.
- Mignolo, Walter. Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.
- Milhou, Alain. "Las Casas frente a las reivindicaciones de los colonos de la isla Española (1554-1561)." Historiografía y bibliografía americanistas. 19-20 (1975-1976): 11-66.
- O'Gorman, Edmundo. "La apologetica, su génesis y elaboración, su estructura y su sentido." Bartolomé de Las Casas. Apologetica Historia Sumaria. México: UNAM, 1967: XI-LXXIX.
- Ortiz, Fernando. Contrapunteo Cubano del Tabaco y del Azúcar. La Habana: Consejo Nacional de Cultura, 1963.
- Parish, Helen Rand and Weidman Harold E. "The Correct Birthdate of Bartolomé de las Casas." The Hispanic American Historical Review. 56.3 (1976): 385-403.
- Pastor Bodmer, Beatriz. Discursos narrativos de la conquista de América. La Habana: Casa de las Américas, 1984.
- Pérez Fernández, Isacio O.P. Inventario documentado de los escritos de Fray Bartolomé de Las Casas." Bayamón, PR: Centro de Estudios Dominicanos del Caribe, 1981.
- Bartolomé de Las Casas, ¿Contra los negros? Revisión de una leyenda. Madrid & México: Editorial Mundo Negro & Ediciones Esquila, 1991.
- Fray Bartolomé de Las Casas, OP. De defensor de los indios a defensor de los negros. Salamanca: Editorial San Esteban, 1995.
- Bartolomé de Las Casas: Viajero por dos mundos. Su biografía sincera, su personalidad. Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos, 1998.
- Quijano, Aníbal and Ennis, Michael. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America." Nepantla. 1.3 (2000): 533-580.
- Russell-Wood, A.J.R. The Portuguese Empire, 1415-1808. A World on the Move. Baltimore and London: Johns Hopkins U.P., 1992.

- Saco, José Antonio. “Historia de la Esclavitud de la Raza Africana en el Nuevo Mundo y en Especial en los Países Américo-hispanos.” Tomo I, Libros II y III. Acerca de la Esclavitud y Su Historia. La Habana : Editorial de Ciencias Sociales, 1982 : 451-517.
- Sandoval, Alonso de. Un tratado sobre la esclavitud. Madrid: Alianza, 1987. Existe una versión de este texto bajo el título De Instauratione Aethiopiae Salutis (Bogotá: Imprenta Nacional, 1956). El texto de Sandoval es publicado por primera vez en 1627 en Sevilla bajo el título Naturaleza, policia sagrada i profana, costumbres y ritos, disciplina y catechismo evangelico de todos Etiopes y, por segunda vez, en 1647 en Madrid bajo el título De Instauratione Aethiopiae Salutis. Recientemente Nicole Von Germetten ha publicado una selección en inglés de algunos capítulos bajo el título Treatise on Slavery (Indianapolis/Cambridge: Hackett, 2008).
- Scelle, Georges. La traite négrière aux Indes de Castille. Contrats et traités d’Asiento. Paris : Librairie de la Société du Recueil J. –B. Sirey, 1906. [Disponible in Google Books].
- Sepúlveda, Juan Ginés de. “Demócrates Segundo o de las Justas causas de la Guerra contra los indios”. Boletín de la Real Academia de la Historia, Tomo 21 (1892): 257-369. Prólogo, traducción y edición de Marcelino Menéndez Pelayo.
- Serrano y Sanz, Manuel. Orígenes de la dominación española en América. Madrid: Bailly/Bailliere, 1918.
- Schlaifer, Robert. “Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle” Harvard Studies in Classical Philology. 47 (1936): 165-204.
- Schmitt, Carl. El Nomos de la tierra. Granada: Comares, 2002.
- Severim de Faria, Manoel. Noticias de Portugal. Lisboa: Isidoro Fonseca, 1740. Esta obra es publicada por primera vez en 1655.
- Serna Arnaiz, Mercedes. “Revisión de la leyenda negra. Sepúlveda-Las Casas”. Cartaphilus 1 (2007): 120-127.
- Sherman, William L. Forced Native Labor in Sixteenth Century in Central America. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1979.
- Smith, Nicolas D. “Aristotle’s Theory of Natural Slavery.” Phoenix. 37.2 (Summer 1983): 109-122.
- Thomas, Aquinas. Summa Theologica. London: Burns, Oates & Washburne, 1920-42.
- Thomas, Hugh. The Slave Trade: the Story of the Atlantic Slave Trade, 1440-1870. New York, NY: Touchstone/Simon & Schuster, 1999.
- Todorov, Tzvetan. La conquista de América. El problema del otro. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.

- Verlinden, Charles. L'esclavage dans l'Europe Médiévale. Tome Premier. Péninsule Ibérique - France. Brugge : De Tempel, 1955. Chapitre V « L'esclavage en Castille et au Portugal avant les grandes découvertes » et Chapitre VI « L'esclavage au Portugal a l'époque des grandes découvertes » : 546-632.
- Vieira, Alberto. "Sugar Islands. The Sugar Economy of Madeira and the Canaries, 1450-1650." Stuart Schwartz. Tropical Babylons. Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press, 2004: 42-84.
- Viotti da Costa, Emilia. "The Portuguese-African Slave Trade: A lesson in Colonialism." In: Latin American Perspectives. 12.1 (Winter 1985): 41-61.
- Walvin, James. Atlas of Slavery. London: Pearson, 2006.
- Wilks, Ivor. "Wangara, Akan and Portuguese in the Fifteenth and Sixteenth Centuries, I. The Matter of Bitu." The Journal of African History. 23.3 (1982): 333-349.
- "Wangara, Akan and Portuguese in the Fifteenth and Sixteenth Centuries, II. The Struggle for Trade." The Journal of African History. 23.4 (1982): 463-472.
- Vieira Antonio S.J. "Sermam da Sexagésima". Sermoens do Padre Antonio Vieira. Primeyra parte dedicada ao Príncipe N. S. Lisboa, 1679: Col. 1-85.
- "Sermão XIV, Pregado na Bahia, á irmandade dos pretos de um Engenho em dia de S. João Evangelista, no anno 1633". Obras completas do Padre Antonio Vieira. Sermões. Vol. XI. Porto: Livraria Chardron, de Lello & Irmão, 1908: 255-286.
- "Sermão XX". Obras completas do Padre Antonio Vieira. Sermões. Vol. XII. Porto: Livraria Chardron, de Lello & Irmão, 1908: 75-107. Este sermón hace parte de los "Sermões do Rosário".
- "Sermão XXVII". Obras completas do Padre Antonio Vieira. Sermões. Vol. XII. Porto: Livraria Chardron, de Lello & Irmão, 1908: 301-334. Este sermón hace parte de los "Sermões do Rosário".
- Zavala, Silvio. The Political Philosophy of the Conquest of America. México: Cultura, 1953.
- Zizek, Slavoj. The Sublime Object of the Ideology. New York, NY: Verso, 1989.