



Una opción por los pobres: De Bartolomé de Las Casas al Pensamiento de la Liberación

Dr. Carlos M. Coria-Sánchez

Assistant Professor of Spanish and Latin American Studies
Languages and Culture Studies
The University of North Carolina at Charlotte

Abstracto: Este estudio tiene como propósito fundamental el observar y contextualizar, de una forma global y esquemática, la trascendencia de la labor llevada a cabo por Bartolomé de Las Casas en defensa de los indios americanos. La tarea de Las Casas tiene un impacto a través del tiempo y el espacio, que se recupera por medio de la obra de Leopoldo Zea, Paulo Freire y Gustavo Gutiérrez, quienes forman la piedra angular del pensamiento de liberación. El pensamiento de la liberación contextualiza la lucha física e intelectual de Las Casas y continúa creando una conciencia americana que permita erradicar del continente las condiciones de pobreza que han permanecido intactas desde la época colonial hasta nuestros días. Como se verá, estas estructuras opresivas han mantenido a las mayorías, indígenas principalmente, en la pobreza sin una participación incluyente en la economía, sociedad y política de sus países. El trabajo de Las Casas fluye y actúa a través del tiempo dejando su marca en el pensamiento de la liberación hasta insertarse en la tarea cotidiana de los curas de la liberación que trabajan en beneficio de los pobres de Latinoamérica.

A partir del siglo XVI, fecha en que se dio el encuentro entre los dos mundos, las antiguas civilizaciones Pre-Colombinas vieron afectadas sus relaciones sociales, de vida y de trabajo. Los indios fueron tratados como objetos, como animales, como una masa colectiva, y no como seres individuales; es decir, menciona Leopoldo Zea, en ese momento, los indígenas fueron quienes tenían que probar su humanidad ante el otro; tenían que mostrar que si no eran cristianos, como su contraparte española, al menos "estaban bien dispuestos a adoptar la doctrina que hace del hombre un Hombre..." (14). José Ortega apoya lo anterior al señalar que, efectivamente, en el "violento y traumatizante encuentro entre estas dos civilizaciones, la dominada (el indio) sufrió una serie de radicales transformaciones que han ido minando y destruyendo su identidad como pueblo" (72).

Y en verdad, las relaciones de trabajo y sociales que se dieron entre los nativos colonizados y los españoles colonizadores fueron unas de amo-siervo, que llegaron al punto en que los indios vivían en condiciones deplorables a través de las encomiendas; vivían en forma inhumana, encasillados, maltratados y muchas de las veces asesinados bajo el pretexto de no trabajar. Sobre este mecanismo de trabajo José Ortega menciona que,

la encomienda, la vieja institución medieval en la que un hombre libre y sin recursos servía a un señor o encomendero a cambio de protección era el caballo de batalla. Bajo esta, se justificaba la agresión contra el pueblo débil. El tipo de encomienda autorizado en 1503 exigía que los indios trabajaran voluntariamente recibieran jornal y protección de la iglesia y el juez. En la práctica, esta medida fue inaplicable, porque la mano de obra barata del indio era necesaria para el desarrollo económico (32).

Las condiciones de vida infrahumanas y los asesinatos constantes en masa de que eran objeto los indios, provocaron la reacción del padre Las Casas, quien adelantándose a su tiempo, expresa ideas y prácticas que durante el siglo XX, en las décadas de los sesentas y setentas, vienen a identificarse como parte de la Teología de la Liberación. En el grito de protesta de los grandes de este pensamiento, Leopoldo Zea, Gustavo Gutiérrez y Paulo Freire, encontramos vestigios en Bartolomé de Las Casas. Las mismas injusticias que puso de manifiesto el padre Las Casas en el siglo XVI se siguen denunciando hoy día en el mismo continente. A través de la historia, el Padre de Las Casas y los teóricos de la Teología de la Liberación entran en un diálogo distante, problematizan, denuncian y subvierten, de acuerdo a sus respectivas épocas, las condiciones históricas materiales que reprimen al hombre; es decir, la falta de libertad.

Las constantes expediciones españolas hacia los nuevos dominios americanos hicieron que, desde temprana edad, Bartolomé de Las Casas entrara en contacto con tierras allende de las españolas pues su padre, Pedro de Las Casas, regresó de América con un indio taíno como regalo para su hijo. Sin embargo, el niño indígena le fue confiscado a Bartolomé pues la Reina Católica se resistía a la esclavitud de los indios. La necesidad económica, sin embargo, hizo que tanto Pedro como Bartolomé se enlistaran en una marcha hacia el continente americano en busca de fortuna. Bartolomé ya tenía suficiente edad y “capacitado para optar una plaza de doctrinero de indios, no mal pagada” (Varela, 11).

Ya en 1509, en La Española, Bartolomé de Las Casas entabló una estrecha amistad con el Almirante Diego Colón quien, más tarde, le daría al primero “una heredad, con repartimiento de indios, en la villa Concepción, y fue testigo presencial de su ordenación sacerdotal en 1512” (Varela, 12). A pesar de haberse hecho sacerdote, Las Casas no renunció a sus esclavos y mantuvo su papel de hidalgo sacerdote. En 1513 Las Casas formó parte de la conquista de Cuba y, esta vez, el oficiante fue premiado por el gobernador Diego Velásquez con una encomienda que le dio a ganar bastante dinero.

Si en 1511 Las Casas ya había escuchado al padre dominico Moisés de Montesinos protestar en contra del trato inhumano que recibían los indios colonizados, no fue sino hasta tres años después en que el primero tomó verdadera conciencia de su papel como sacerdote rico y dueño de indígenas esclavos. Al escuchar la predicación de tres frailes dominicos procedentes de La Española a Cuba, y al estar preparando un sermón para una homilía, Las Casas leyó parte del texto del *Eclesiástico* (34,18) que menciona: “Aquél que hace sacrificio de una cosa torcidamente adquirida, hace ofrecimiento ridículo y las ofrendas de los injustos no serán aceptadas” (Varela, 14). Es a partir de este momento que la vida de Las Casas da un giro enfático y empieza a dedicar su vida a la defensa de los indios colonizados y oprimidos a través de una subversión de las normas establecidas.

Siglos más tarde, durante las décadas de los años sesentas y setentas, en el siglo XX, la Teología de la Liberación se origina como una respuesta a las condiciones económicas y sociales en que se hallan millones de pobres latinoamericanos y que han prevalecido desde tiempos coloniales. El desarrollo del pensamiento de la liberación tiene, entre sus vehementes exponentes, al mexicano Leopoldo Zea, al brasileño Paulo Freire y al peruano Gustavo Gutiérrez. Estos tres forman la piedra angular del pensamiento de la Teología de la Liberación que encuentra eco en América Latina como conducto para mejorar las condiciones de vida de los pobres del continente.

Leopoldo Zea, a través de su libro *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), se refiere a la toma de conciencia del hombre americano y su propia filosofía fraguada dentro de un subcontinente con estructuras propias. Al llevar a cabo su

análisis del encuentro de los dos mundos, en el cual el euro centrismo occidental se enfrenta con el hombre americano, Zea acusa que, en ese momento, los indígenas fueron quienes tuvieron que justificar su humanidad ante el ajeno. Es decir, de acuerdo a la mentalidad española de la época, "para ser hombre, habrá que encajar en determinado arquetipo. Ser como el cristiano, el europeo o el occidental" (15).

De esta forma, sabemos que por no caber dentro del arquetipo español /cristiano/ occidental, es que el hombre indígena americano es marginado y considerado nada más que "un objeto de uso... de explotación, una parte de la flora y la fauna de América" (84), acusa Zea. Al considerarlo diferente y animalizarlo, el hombre europeo crea en el hombre iberoamericano un sentimiento de inferioridad; pero para Zea, este último no es ni superior ni mucho menos inferior al primero sino que ser diferentes es, precisamente, lo que los iguala. Bajo esta colonización física y mental, señala Gómez-Martínez, la "perspectiva europea había mantenido ante lo iberoamericano una actitud de menosprecio, que le impedía tomar conciencia de su propia realidad. Se vivía [...] una situación de pueblos coloniales" (25).

Paulo Freire es base fundamental del pensamiento de la teología de la liberación por su desarrollo pedagógico que libera al individuo. Freire, con sus libros *La educación como práctica de la libertad* (1969) y *Pedagogía del oprimido* (1970), crea un *corpus* trascendental para lograr un cambio radical del sistema educativo. Parte importante del pensamiento de Freire, como para Zea, radica en su perspectiva y los resultados arrojados por la historia y la conquista sobre tierras americanas. Freire señala que "nuestra colonización fue sobre todo una empresa comercial. Nuestros colonizadores no tuvieron... intención de crear en la nueva tierra recién descubierta una civilización" (1969, 61), razón por la cual no se sentaron las bases para una educación y pensamiento latinoamericanos propios. Es decir, podemos asegurar que la falta de interés por crear una sociedad nueva, donde coexistiera una hermandad entre los recién llegados y los indígenas nativos, no permitió que se crearan los cimientos para un desarrollo filosófico americano apoyado en sus propias estructuras. Freire señala que, en efecto, a los conquistadores "les faltó integración en la colonia, con la *nueva tierra*. Su intención era realmente la de explotarla, la de permanecer *en* ella, no la de permanecer *en* ella y *con* ella, integrados" (1969, 62).

Para Freire, es necesario asumir la historia y sus resultados para conocer la realidad iberoamericana y así brindar cambios que lleven a un acercamiento humano de la educación. Paulo Freire hace una manifestación tajante de las ideas de una pedagogía *del* oprimido en vez de *para* el oprimido. Para Freire, se tiene que observar la realidad y a partir de esta observación tiene que nacer, como para Zea, un "hombre nuevo", un hombre que medita, asume y toma conciencia de su situación de oprimido además de comprometerse y realizar una verdadera solidaridad por la liberación de los hombres. Freire señala que el hombre que nace de esta liberación "es un hombre nuevo, hombre que sólo es viable en y por la superación de la contradicción opresores-oprimidos que, en última instancia, es la liberación de todos" (1970, 39).

Gustavo Gutiérrez es, junto a Zea y Freire, uno de los que más se distingue entre los pensadores de la liberación. En su libro, *Teología de la liberación* (1971), el autor enfatiza que la iglesia católica debe actuar en favor de los pobres-oprimidos y debe asumir un papel a favor de los últimos a través de una teología que luche por un paraíso tanto terrenal como espiritual. Exige la necesidad de eliminar la ignorancia que sufre América Latina y que ha permitido los abusos de la iglesia euro céntrica a partir de su llegada al subcontinente. Gutiérrez pide que la iglesia observe la realidad latinoamericana y, a partir de esto, se lleve a cabo "una teología que no se limite a pensar el mundo, sino que [luce] -en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres" (41).

Para Gutiérrez la pobreza es un mal, "una situación de pecado" (307) que no debe idealizarse como un modo de vivir perfecto, sino que se debe protestar contra ella. Se debe conocer a Dios para, a través de Él, reconocer el derecho de los pobres, tomar conciencia de la pobreza, adquirir una opción por los pobres y ayudarlos a superarla. Como Zea y Freire, Gutiérrez también considera que es necesario asumir la historia y sus resultados para la liberación del hombre, que lo lleve "a la construcción de un hombre nuevo" (68), Hombre nuevo que "se vea libre de toda servidumbre, en la que sea artífice de su propio destino" (132).

Con este ensayo no tengo como obstinación el acercamiento al padre Las Casas y su labor como figura heroica; sino rescatar, en forma general, su pensamiento ideológico y *praxis* durante su defensa de los indígenas americanos. También, observar el diálogo que se establece con las mismas acciones llevadas a cabo por Las Casas, pasando por los inicios del pensamiento de la liberación y hasta llegar a nuestros días. Martin E. Marty acusa, con respecto a la obra escrita por Las Casas, que aquellos "who have tried to present the author as a simple heroic figure who would "fit" in a modern liberal culture do him, history, the truth, the imagination, and his Indians, no good" (Foreword in Poole, Stafford, xiv).

Tampoco es mi objetivo, con este estudio, instalar a Las Casas, junto con su obra y pensamiento, como imagen épica moderna. Lo que se trata rescatar, de forma esquemática, es el valor de la obra de Las Casas "como un monumento ideológico [pues] esa obra deja ver las transiciones naturales a una actuación política dilatada a lo largo de media centuria" (Pérez de Tudela, ix). Mi deseo es respaldar y contextualizar, por supuesto, cómo la obra de Las Casas problematiza, subvierte los cánones establecidos y entra en distante pero estrecho coloquio con la Teología de la Liberación. Las ideas y acciones de Las Casas, señala acertadamente Lewis Hanke, "demonstrate once more how ideas can overleap centuries when they are concerned with such a fundamental matter as the nature of man" (v). Así, mi propósito final es sugerir cómo las ideas de Las Casas se inscriben a ser parte del movimiento de los iniciadores del Pensamiento de la Liberación. Como mostrarse a partir de una contextualización de ideas y prácticas, en forma global, el pensamiento de la liberación, a partir de la segunda mitad del siglo XX, cuestiona el orden social prevaleciente, lo problematiza y lo subvierte a través de acciones e ideas puestas en práctica siglos antes por el padre Las Casas. De esta forma, se inicia una lucha a favor de los pobres por medio de una iglesia católica más comprometida con los segundos; se da, entonces, un diálogo ideológico y de acción, que ha buscado, y busca todavía, una sociedad más justa para los pobres latinoamericanos.

Como concepto básico de la *Utopía* de Tomás Moro, y su idea de que la realidad histórica puede ser transformada, es en la que descansa gran parte del pensamiento de la Teología de la Liberación. Gustavo Gutiérrez señala que la realidad histórica "sirve como proyecto histórico de la sociedad cualitativamente distinta y para explicar la aspiración al establecimiento de nuevas relaciones sociales entre los hombres" (278). De estas "nuevas relaciones sociales entre los hombres" ya habla Las Casas en su Segundo remedio en *Memorial de Catorce Remedios* de 1516 cuando, entre otras cosas, aconseja que en cada pueblo de indios deben vivir labradores de Castilla con sus mujeres e hijos para que trabajen con los naturales del lugar y en un momento determinado se casen con ellos: "... y ellos viendo que los cristianos trabajan ternán mejor gana de hacer lo que vieren, y asimismo se mezclaran casándose los hijos de los unos con las hijas de los otros, etc." (Pérez de Tudela, 7). Sin duda, estas solicitudes de Las Casas resultan un tanto revolucionarias y subversivas para su tiempo si tomamos en cuenta que en la época todavía se debatía, como lo señala la discusión entre el mismo Las Casas y Sepúlveda, la cuestión de los indios como seres humanos con alma.

Estoy seguro que la idealización de sociedad que propone Las Casas, en general, es muy similar a la de los pensadores de la liberación quienes aspiran a una sociedad de relación fraternal entre los hombres en las que no exista la opresión y la explotación del hombre por el hombre. Podemos contextualizar esta idea cuando siglos más tarde Paulo Freire señalaría que, efectivamente, "los hombres se humanizan trabajando juntos para hacer del mundo [...] la mediación de conciencias que cobran existencia común en libertad" (1970, 19). Gustavo Gutiérrez, por su parte, apoya lo anterior y señala que es a través de la relación con otros hombres donde se refleja el verdadero mensaje de Dios, pues "encontramos al Señor en nuestro encuentro con los hombres [...] los más pobres, marginados y explotados por otros hombres" (263).

No debería sorprendernos, pues, que la utopía del padre Las Casas se refiera, sin duda, a la realidad histórica en la que el ser humano tiene la esperanza de crear una sociedad nueva, basándose en el carácter deshumanizante de la conquista y con esto lograr un orden social más justo. A pesar de las adversidades, debemos señalar que las acciones de Las Casas lograron, en gran escala, llamar la atención sobre una situación de injusticia que se debía combatir en el continente americano. Menéndez Pidal menciona a este respecto que, debido a las constantes quejas de Las Casas, el "rey nombró una comisión para la defensa de los derechos de los indios. Se propuso que los indios debían ser tratados como seres libres, ser instruidos en la fe católica, tener casa y hacienda propia, etc. "(6-7). Gracias a los consejos de Las Casas, también, se creó el cargo de protector de indios, que actuaría como abogado y procurador de estos.

El propósito del padre Las Casas por luchar para que los indios fueran libres y tuvieran casa y hacienda propia, es parte de lo que años después formaría parte esencial del pensamiento de la Teología de la Liberación; encontrar el "Reino de Dios" en la tierra antes de morir. Lo anterior queda contextualizado con Leopoldo Zea quien es claro en este punto al señalar que, a través de esta idea se plantea la "necesidad de realizar el reino de Dios no en otro mundo, sino en éste como un reino de justicia y libertad en el que el hombre deje de ser un explotador del hombre y se hermane con él (118)". Tradicionalmente bajo la cultura de la iglesia católica se ha insistido con frecuencia en que los pobres deben soportarlo todo aquí en la tierra porque tras la muerte el reino de los cielos será suyo. A través de su lucha a favor de los indígenas maltratados y desposeídos, Las Casas, al igual que la Teología de la Liberación, se niega a esperar el Reino de Dios en el otro mundo y el primero acusa constantemente a los "españoles / cristianos" que en nombre de Dios asesinan a los indígenas. Antes de ganarse el cielo los indios deben disfrutar de algún bienestar ahora, en este mundo. A este respecto y sobre el papel de la Iglesia a través de la historia, que ha mantenido viva esta retórica subyugante, Jules Girardi contextualiza y acusa que, efectivamente, " la Iglesia del silencio no es sólo la que calla porque está en conflicto con los poderosos, sino también, y sobre todo, la que calla porque es su aliada" (48).

Por su parte, Gutiérrez también apoya esta idea y señala que, en verdad, para los pueblos oprimidos de íbero América, la tradición de la iglesia católica y el Reino de Dios para después de la muerte es una idea anacrónica. Al problematizar y subvertir esta idea anacrónica, Gutiérrez ofrece que El Reino de Dios, para los pobres, se puede dar en este mundo y la iglesia debe abandonar su papel de aliada del poder económico y político pues es "a los oprimidos a los que [...] debe dirigirse, y no tanto a los opresores" (167) para terminar con "una religión alienante" (101), dentro de "una compleja dimensión pública, que ha jugado (y juega todavía) en favor del orden establecido"(269). Irónicamente, Gutiérrez dice que "'Bienaventurados los pobres porque de vosotros es el reino de Dios', no significa necesariamente que se debe "aceptad vuestra pobreza que más tarde esa injusticia os será compensada en el cielo" (333).

Las Casas crea su propio centro y se sitúa él mismo en el continente americano con sus propias características históricas, sociales y culturales. De ahí que Las Casas rechace el pensamiento filosófico aristotélico, el cual justifica la esclavitud en términos de que los infieles eran esclavos por la servidumbre de su naturaleza; y que por no tener razón ni capacidad para gobernarse habían de someterse a la autoridad de aquellos que pertenecen a una civilización avanzada. Estas civilizaciones avanzadas, justifica el pensamiento aristotélico, tienen todo el derecho a someter a los bárbaros por la fuerza. Finalmente, el pensamiento aristotélico mantiene que se es siervo por naturaleza, por haber nacido en ciertas regiones, o por tener costumbres depravadas. En este caso la "superioridad" española tenía derechos "naturales" sobre los indígenas "inferiores". El Padre Las Casas reduce todo este concepto aristotélico de la servidumbre por naturaleza al gobierno civil, para Las Casas, esta filosofía no se puede aplicar a los indios, pues estos no son bárbaros y no se dedican a la violencia por motivos naturales. Siglos después, como parte del pensamiento de la liberación, Leopoldo Zea problematizaría esta idea y acusaría, también, a la filosofía europea occidental señalando que, "justificaba toda clase de expansiones y toda subordinación como vías para la supuesta humanización de la Humanidad [...] hombres [que] aplastaban toda expresión de humanidad que no fuese la que ellos representaban" (41).

Sin temor a equivocarme, considero que la constante problematización y subversión de las condiciones de vida de los indígenas, por parte de Las Casas, provocan que éste se redescubra, a sí mismo, a través de lo que la Teología de la Liberación considera como el "hombre nuevo". Una de las virtudes del hombre nuevo es su amor por el ser humano. Lo anterior queda claramente contextualizado bajo Gutiérrez, Freire y Zea. Gustavo Gutiérrez sostiene "que el amor a Dios se expresa ineludiblemente en el amor al prójimo" (240-241) y también, que "un gesto de amor hacia ellos es un gesto hacia Dios" (263). Las acciones del padre Las Casas, sin duda, son unas de amor hacia el indígena oprimido y deshumanizado. Al respecto, Paulo Freire señala que, en verdad, "el amor es un acto de valentía [...] el amor es compromiso con los hombres [...] el acto de amor radica en comprometerse con su causa. La causa de su liberación" (1970, 102-3).

En este sentido, no reparo en aplicar este concepto de hombre nuevo a Las Casas en su toma de conciencia de la situación de opresión en que se halla el indio y la importancia de su lucha personal contra ésta.

Me parece que Las Casas *nace* como hombre nuevo después de un proceso interno de concienciación que lo lleva a cuestionar las causas y orígenes de la situación de opresión del indígena y su condición deshumanizada al mismo tiempo que se da cuenta de su propia realidad de opresor. Su nueva actitud le permite a Las Casas identificarse con los nativos del continente, pobres y sometidos. Las Casas inicia, entonces, una relación, como señala Gutiérrez, de "solidaridad real y profunda con aquellos que sufren una situación de miseria e injusticia [de donde] surgirá el <> de entre los escombros del <>" (269). Al respecto, Leopoldo Zea se identifica con Las Casas y su idea del "hombre con minúscula" vs. "Hombre con mayúscula" que parece aclarar la disputa que se daba a principios del siglo XVI sobre la supuesta superioridad del español sobre el indio

Como ya mencioné, el padre Las Casas participó en la conquista de Cuba y recibió tierras e indios-esclavos como recompensa. Él mismo reconoce que explotó tanto como los demás a sus esclavos. Pero años más tarde Fray Bartolomé se dio cuenta de que la evangelización se había convertido en no más que una excusa para aniquilar a la población indígena y hacer acopio de riqueza. En ese momento es cuando ocurre el cambio y se convierte en un conquistador justo que denuncia los atropellos cometidos contra los indios ante el Emperador. La lucha por su liberación moral y la de otros, significa para Las Casas romper con la contradicción oprimido-opresor y, como

señala Paulo Freire, esta liberación "es un parto doloroso [...] que trae al mundo a este hombre nuevo; ni opresor ni oprimido, sino un hombre liberándose" (1970, 39), meta final del hombre que ha tomado conciencia de la situación de opresión de su prójimo.

Al mismo tiempo, no se puede dejar de advertir que el padre Las Casas principia una cruzada por liberar a los indígenas del yugo de la opresión que justifica la iglesia tradicional. De este modo, Las Casas también da iniciación a un proceso donde denuncia y exige la necesidad de aliviar la situación de opresión que sufren los indígenas colonizados y que permite los abusos de la Iglesia euro céntrica.

Gustavo Gutiérrez, por su lado, contextualiza las acciones de Las Casas cuando propone que se practicara "una teología que no se limite a pensar el mundo, sino que [se abra] -en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres" (41) con una iglesia que se ajuste y asuma la realidad de los pueblos iberoamericanos. Es decir, Las Casas, como hombre de iglesia, toma una posición a favor del indígena y hace lo que la Iglesia en general se había abstenido de concebir. Berryman apuntala lo anterior, siglos más tarde, bajo el pensamiento de la Teología de la Liberación, "faith cannot be neutral when the life and death of the people are in question. Political and ideological changes and options cannot be sidestepped [...] the church cannot observe the struggle of the people from the sidelines, but must be involved in those movements that embody their inspirations" (129-33).

El amor que mostró Las Casas por el ser humano es evidente cuando se observa su lucha a favor del indio. En cambio, algunos de sus críticos hacen mella en él al señalar su actuación como contradictoria, pues no aplica los mismos preceptos o derechos del indio al africano. Es cierto que Las Casas se opone radicalmente a la esclavitud de los indígenas pero no a la de los negros, turcos o moros. Los críticos del padre Las Casas se empeñan en desacreditar sus acciones pues nos hacen creer que de pronto, ese amante del hombre y de la paz, aparece implicado en la trata de negros, hecho que oscurece su imagen de apóstol de los derechos humanos.

Estas acciones no deberían ser suficientes para desvalorar su compromiso con los pobres y desposeídos. Es decir, Las Casas pasa por un continuo estado de *ser*, de encontrarse así mismo y llega a identificar su estado de opresor, lo asume y toma conciencia de este hecho para, como señalaría Gutiérrez, concebirse él mismo "como un proceso de liberación [...] como conquista histórica" (61) que lo lleve "a la construcción de un hombre nuevo" (68): Hombre nuevo que "se vea libre de toda servidumbre, en la que sea artífice de su propio destino" (132). Freire, por su lado, menciona que cuando el opresor asume esta situación, empieza su verdadera solidaridad y liberación "cuando para él, los oprimidos dejan de ser una designación abstracta y devienen hombres concretos, despojados y en una situación de injusticia" (1970, 41).

Con respecto a lo anterior, José Ortega alude que, efectivamente, "Las Casas defendió no la esclavitud de los negros, sino el uso de los negro, ya jurídicamente esclavos, para humanizar las condiciones de los indios de la encomienda" (34). Las Casas propuso dar licencia para importar doce africanos a cada habitante español en el nuevo mundo para así liberar a los indios. Consideraba a los negros más resistentes para el trabajo y le pareció un "mal menor" esclavizar a un número más pequeño de hombres para así evitar la aniquilación total de los indígenas. Más tarde en su vida reconocerá su error por "no considerar" la injusticia con que los portugueses los tomaban y los hacían esclavos. Helps, no obstante, apunta que "este 'por no considerar' no significa que no fuera conciente de la injusticia" (126). Sin embargo, al final de su vida, el mismo Las Casas confesará que nunca "estuvo cierto de que la ignorancia que en ello tuvo lo excusaba delante del Juicio Divino" (66).

Como demuestra indirectamente Menéndez Pidal, el Padre Las Casas condenó y luchó contra la encomienda y persistió en lograr la libertad de todos los indios; se negó a confesar a todo encomendero que previamente no hubiera puesto en libertad a sus indios. Presentó las atrocidades españolas en América ante el rey Carlos V y Felipe II en las Leyes Nuevas de 1542. Como podemos advertir, el Padre Las Casas problematizó, subvirtió y luchó, y muchos otros también lo hicieron, por erradicar la situación de opresión e injusticia de América cinco siglos antes de que lo hicieran los pensadores de la Teología de la Liberación en la misma zona geográfica. A pesar de todos estos esfuerzos por ambos lados a través del tiempo, los problemas todavía continúan sin resolverse para los pobres en Latinoamérica.

La tradición de lucha a favor de los pobres, iniciada por Las Casas durante el siglo XVI, se refleja en la contextualización teórica y *praxis* del gran número de curas partidarios de la Teología de la Liberación en el siglo XX. Estos últimos luchan a favor de los descendientes de aquellos por los que batalló y defendió Las Casas. Asimismo, los opresores de los pobres parecen seguir siendo los mismos; una minoría que mantiene a millones de campesinos oprimidos y sumidos en la pobreza y la ignorancia. Es decir, los descendientes de aquellos conquistadores y colonizadores que llegaron al Nuevo Mundo y crearon oligarquías en los diferentes virreinos de Hispanoamérica. Estas mismas oligarquías existen en todos los países del continente americano y continúan en su empeño por impedir que las masas campesinas obtengan cambios y mejoras en sus condiciones de vida. Me atrevo a asegurar, pues, que es indiscutible que la ignorancia y el atraso en el que viven todas las comunidades indígenas son el resultado del sistema de explotación colonial que aún persiste en muchas zonas marginadas.

El ejemplo más claro de esta situación de miseria en la que viven los indios lo muestran las regiones de El Salvador, Guatemala y México donde los indígenas han sobrevivido, a través de la historia, el maltrato y la explotación de las economías implantadas bajo las que viven. Es imposible olvidar las matanzas de indígenas en estos países, entre ellas, la que llevó a cabo Maximiliano Hernández Martínez, ex presidente salvadoreño, quien en 1932 reprimió una rebelión liderada por Farabundo Martí donde, se estima, murieron entre 10,000 ó 40,000 campesinos. Más tarde en Guatemala, en 1952, los Estados Unidos apoyaron un golpe de Estado en contra del presidente Arbenz y su política de reforma social. La dictadura establecida por Carlos Castillo Armas fue una de las más sangrientas de la historia de la nación centroamericana en contra de las comunidades indígenas. La tensión social se agravó en el país y la explotación y marginación de los indios aumentó.

No me atrevo a sugerir con lo anterior, por supuesto, que en otras partes del continente la situación del indio sea mejor o que la explotación de su fuerza de trabajo no exista. Las guerras que inundaron El Salvador y Guatemala durante las décadas siguientes, y la más reciente lucha armada que se surgió en el estado de Chiapas en México, son las pruebas más convincentes de que el atraso económico, médico, educativo y social en que las oligarquías nacionales mantienen a estos campesinos sólo están precipitando la aparición de otros Las Casas. Los pensadores iberoamericanos de la liberación y los curas de la Teología de la Liberación identificados con Las Casas abundan en todo el continente: Marcela Althaus-Reid, Jose Miguez Bonino y José Severino Croatto en la Argentina; Hugo Assmann, Frei Betto, Leonardo Boff en Brasil; Rafael Avial, Camilo Torres Restrepo, Gerardo Valencia Cano en Colombia; Pablo Richar en Chile; Ernesto Cardenal en Nicaragua; Alberto Methol Ferre, Juan Luis Segundo en Uruguay; José Porfirio Miranda, Samuel Ruiz y Elsa Tamez en México; y Oscar Romero el mártir salvadoreño, representan a quienes han luchado y a otros que siguen haciéndolo en favor de los pobres latinoamericanos.

Siglos después, ante la misma situación de pobreza, opresión y crímenes constantes en contra de los campesinos pobres salvadoreños, Monseñor Romero, tal y como lo practicara Las Casas en su tiempo, “was reminding them [the army] of God’s command “Thou shalt not kill!” His aim in preaching was to point to the genuine theological sense of the pain and struggle in El Salvador, and to enable people to continue hoping” (Berryman, 3). Más tarde, Monseñor Romero sería asesinado por el ejército de su país. En años recientes, el obispo de San Cristóbal de Las Casas en el estado de Chiapas, el Padre Samuel Ruiz, digno heredero del padre Las Casas, fungió como mediador para lograr la paz en la región. La labor del obispo Samuel Ruiz y Joel Padrón, párroco de Simojovel de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, siempre ha sido en beneficio de los pobres de Chiapas. El Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria (CIEPAC), mencionó en agosto de 1995 que. “la misma Iglesia Católica de Washington ofreció su apoyo a los indígenas chiapanecos y se pronunció por solidaridad y el diálogo [...] En la liturgia dominical en la catedral de Seattle, el reverendo Michel G. Ryan comparó a Padrón con Martin Luther King por manejar el mensaje “particularmente fuerte de esperanza y perdón””(1)

En estos momentos la ciudad de Chiapas, foco de levantamiento del EZLN en 1994 y cuya capital lleva el apellido del padre Las Casas y de la cual también fue obispo, sigue sufriendo de la marginación social, política y económica que la ha distinguido desde el siglo XVI. El estado solamente produce 1.7 del PIB de México y es muy difícil que este porcentaje aumente. La falta de industrialización del estado provoca que su economía se base en la actividad agropecuaria (45% del PIB estatal). A este respecto, Francisco Lastra señala que “de la región que comprende Chiapas: El sureste ha funcionado como una colonia: proporciona energéticos y productos primarios baratos, y recibe productos manufacturados y servicios caros. Se le extrae su riqueza principal, el petróleo, y a cambio recibe recursos limitados que no proporcionan el desarrollo económico de la región” (citado en CIEPAC). Como resultado de este proceso de despojo, Chiapas es hoy, de las 32 entidades en México, el estado con el índice de desarrollo humano más bajo (cifra compuesta del índice de esperanza de vida, de educación y del PIB per cápita) (CIEPAC, 1).

En un estudio sobre el sur de México en 1972, Urbanski señalaba que, “la desproporción en la tenencia de tierras entre los *latifundios* y los *minifundios* en el Sur es todavía muy evidente y desalentadora para las masas rurales. Sin embargo, no hay que descontar que allí donde se llevaron a cabo ciertas reformas, la situación agraria tampoco ha mejorado de una manera muy notable” (252). La realidad chiapaneca nos muestra que la situación de pobreza y marginación del indígena no ha cambiado en cinco siglos. Actualmente el gobierno mexicano, como muchos otros con un alto porcentaje de población indígena, solamente ha profundizado la pobreza y falta de servicios sociales a estas comunidades. Los gobiernos locales se empeñan en poner en práctica conceptos ideológicos y prácticas económicas que funcionan en contra de las mayorías pobres y que siguen destruyendo pueblos, identidades y culturas indígenas.

En 1995, poco después del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el Papa Juan Pablo II, siempre temeroso de los curas de la liberación, “designó al obispo Raúl Vera López como obispo coadjutor de la diócesis de San Cristóbal de las Casas y tendrá derecho de suceder al obispo Samuel Ruiz García. El pontífice explicó, como pretexto, en una misiva dirigida a Samuel Ruiz, que dicho nombramiento tiene el propósito de “procurar el bien de esa porción de la grey del Señor, brindando a usted una ayuda válida y eficaz” (CIEPAC, 1). Tal vez con el deseo de no contrariar la sugerencia Papal, la designación de Vera López fue bien recibida por el propio Samuel Ruiz y la comunidad religiosa de San Cristóbal de las Casas; incluso se le quiso interpretar como un “respaldo de Juan Pablo II a la mediación del obispo entre los zapatistas y el gobierno” (CIEPAC, 1).

Con todo, se duda de la buena disposición del Papa, la cual está en entredicho, pues como bien señala Phillip Berryman “on each of Pope John II’s trips to Latin America (México, 1979; Brazil, 1980; Central America, 1983; Andean Countries of South America, 1985), he has issued warnings apparently aimed at theologians. In September 1984 the Vatican published a major document pointing to its dangers, and in 1985 it silenced the Brazilian Franciscan priest Leonardo Boff” (3) . La forma en que actuó la iglesia católica hacia el padre Boff, precursor de la Teología de la Liberación, se aplicó cinco siglos antes a las actividades subversivas de Las Casas por su defensa de los pobres. Las acciones de Las Casas fueron entorpecidas por miembros de su misma orden eclesiástica. En 1531, al llegar de La Española a México como reformador de los dominicos, sus compañeros, “lo encerraron en una celda obligándole a regresar a La Española sin realizar su misión” (Varela, 19). Las Casas, sin embargo, continuó en su lucha a favor de los indígenas oprimidos y, en 1533, es nuevamente silenciado al ser encarcelado, en Santo Domingo, en el convento de su orden por una denuncia de un rico comendero.

Sin duda alguna la gran labor realizada por el padre Las Casas en favor de los indios colonizados durante el siglo XVI produjo resultados. Su labor de lucha física e intelectual en defensa de los indios es ahora una fuente tributaria de inagotable fortaleza de espíritu de lucha para aquellos que aun están comprometidos por problematizar, subvertir y mejorar las condiciones de vida de millones de indígenas pobres en América Latina. La semilla que plantó el padre Las Casas, raíz que lo que une al pensamiento y contextualización teórica de la Teología de la Liberación, dio sus primeros frutos cuando, “starting in the 1960’s, many of the church pastoral workers -priests and sisters- made significant efforts to come closer to the poor. In so doing they faced new questions and issues. Liberation theology is the outgrowth of their efforts” (Berryman, 30).

Bibliografía

Arrow, José Juan. *Bartolomé de Las Casas: iniciador de la narrativa de protesta*. *Revista de Critica Literaria Latinamericana*, Lima, Perú. 1982, 8:16, 27-39.

Berryman, Phillip. *Liberation Theology*. New York: Pantheon Books, 1987.

Casas, Bartolomé de Las. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Catedra, 1991.

Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria. <http://www.ciepac.org/cronologia/1995/agosto.html>

Freire, Paulo. *La educación como practica de la libertad*. México: Siglo XXI, 1969.

..... *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI, 1970.

Girardi, Jules. *Amor cristiano y lucha de clases*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1971.

- Gómez-Martínez, José Luis. *Zea (1912-)* Madrid: Ediciones del Orto, 1997.
- Gutierrez, Gustavo. *Teología de la Liberación: Perspectivas*. Lima: Centro de estudios y publicaciones, 1984.
- Hanke, Lewis. *Bartolomé de Las Casas* en el quinto centenario del descubrimiento de América. *Anales de la Universidad de Chile*, Chile. 1989 Aug, 20, 287-96.
- Helps, Arthur. *The life of Las Casas, "the apostle of the Indies*. Philadelphia: Lippincott, 1868.
- *Tears of the Indians and The Life of Las Casas*. Massachussets: The John Lilburne Company, 1970.
- Las Casas, Bartolomé de. *Brevísima relacion de las indias*. Ed. Consuelo Varela. Madrid: Editorial Castalia, 1999.
- Menéndez-Pidal, Ramón. *El padre Las Casas y su doble personalidad*. Madrid: Espasa-Calpe, 1963.
- Ortega, José. "Las Casas, reformador social y precursor de la 'Teología de la Liberación'. *Cuadernos Hispanoamericanos: Revista Mensual de Cultura Hispanica*, Madrid. 1989 Apr., 466, 67-88.
- "Las Casas, un reformador social 'por abajo'. *Cuadernos Hispanoamericanos: Revista Mensual de Cultura Hispanica*, Madrid. 1993 Feb, 512, 29-38.
- Perez de Tudela Bueso, Juan. *Obras escogidad de Fray Bartolomé de Las Casas y Opúsculos, Cartas y Memoriales* Madrid: J. Sánchez de Ocaña, 1958.
- Poole, Stafford. *In defense of the Indians : the defense of the Most Reverend Lord, Don Fray Bartolomé de las Casas, of the Order of Preachers, late Bishop of Chiapa, against the persecutors and slanderers of the peoples of the New World discovered across the seas / Bartolomé de Las Casas ; translated and edited by Stafford Poole*. Illinois: Northern Illionois University Press, 1992.
- Rosenblat, Angel. *La población de América en 1492; viejos y nuevos cálculos*, México: Colegio de México, 1967.
- Suárez, Murias y Vendel, Marguerite. "El primer libertador del Nuevo Mundo". *Explicación de textos Literarios*. Sacramento. 1987-1988, 16:2, 34-40.
- Urbanski, Edmund Stephen. *Hispanoamérica, Sus Razas y Civilizaciones*. New York: Eliseo Torres & Sons, 1972.
- Zea. Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1969.
- *El Pensamiento Latinoamericano*. México: Secretaría de Educación Pública, 1971.

© Carlos M. Coria-Sánchez 2006

Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid

El URL de este documento es

<http://www.ucm.es/info/especulo/numero32/lascasas.html>

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Súmese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#). www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). www.biblioteca.org.ar/comentario

