

Utopía y cuestionamiento en la conquista y colonización de América

Por Ernesto BARNACH-CALBÓ*

YA EN LAS DIVERSAS DENOMINACIONES ACUÑADAS sobre el descubrimiento de América y su realidad posterior —Nuevo Mundo, Indias Occidentales, invención de América, encuentro entre dos mundos— se deduce no sólo lo difícil que fue ubicar correctamente a esta región en el mapa sino también lo polémico que sigue siendo enjuiciar la política y comportamiento españoles en dicho continente, habida cuenta las diversas y opuestas opiniones surgidas desde el mismo momento del descubrimiento, aunque no todas necesariamente encuadradas en las leyendas negra o rosa.

Así, para observadores como Ruggiero Romano lo que caracteriza la conquista es “la violencia, la injusticia y la hipocresía”¹ de tal forma que se podría añadir a las denominaciones citadas la de “la destrucción de América”. Es cierto que para los nativos americanos la conquista fue una tragedia que, además de numerosísimas pérdidas humanas, aniquiló a sus dioses, sus formas de vida y sus culturas. Pero como los extendidos fenómenos —también puestos a veces en cuestión— del mestizaje y sincretismo parecen indicar, no todo se destruyó. En cualquier caso, más que adentrarnos en la eterna polémica sobre la presencia hispana en América, se trata ahora de poner de relieve la singularidad de la conquista y colonización españolas en cuanto, por un lado, la dimensión y alcance del mito y la utopía y, por otro, con respecto a su cuestionamiento, hecho este último especialmente destacado por numerosos observadores tanto españoles como extranjeros, desde Lewis Hanke y Marcel Bataillon hasta Hugh Thomas y Carlos Fuentes, pasando por Silvio Zavala, Augusto Roa Bastos, John Elliott y Bartolomé Bennassar, entre otros. En su percepción del tema están en buena parte basadas estas líneas, por lo que a ellos expreso de antemano mi agradecimiento.

* Miembro a título individual del Consejo Español de Estudios Iberoamericanos; ex director de Programas de la Organización de Estados Iberoamericanos, Madrid, España; e-mail: <ernestobarnach@yahoo.com.es>.

¹ Ruggiero Romano, *Les mécanismes de la conquête coloniale: les conquistadores*, Flammarion, París, 1972, p. 17.

La Atlántida descrita por Platón ya es en cierto modo un lejano antecedente mítico de América y ésta se convierte, a partir de su descubrimiento, en tierra de mitos y utopías. Muchos de aquéllos, de origen medieval o clásico, cruzaron el océano en la mente de descubridores y conquistadores que luego los recrearían en un Nuevo Mundo de virginal y fascinante naturaleza. Así, puede hablarse de mitos geográficos tales como el Paraíso Terrenal, El Dorado, la Fuente de la Eterna Juventud, la California, las Siete Ciudades de Cibola, el País de la Canela, la Ciudad de los Césares, el estrecho de Anián etc. Y también, derivados de la exaltada imaginación de sus autores, los mitos “mentales”, como monstruos, gigantes, pigmeos, amazonas, islas maravillosas y fantásticas.² Todo un temprano curso de realismo mágico.

Salvo tal vez el de las amazonas que pudo tener una base real, los mitos algunos de los cuales posiblemente tuvieran un origen propiamente americano, basados en la también muy rica mitología indígena presente a la llegada de los españoles— no se harían realidad; pero todos contribuyeron en mayor o menor medida a estimular el descubrimiento y conquista de nuevas tierras y a nutrir la ambición de oro, aventura, poder y gloria característica de los conquistadores. Sin duda, fue especialmente poderoso el mito de El Dorado que al parecer tiene su origen en la aldea y laguna de Guatavita, todavía existente cerca de Bogotá. La romántica y trágica historia de la cacica adúltera y suicida que habita en los fondos del lago en el que el cacique recubierto de oro se zambulle para rendirle homenaje motivó, entre otras, las expediciones de Belalcázar, Jiménez de Quesada y del alemán Federmann. El destino quiso que los tres, después de atravesar, desde distintos puntos de partida, buena parte de la actual Colombia, se encontraran en la sabana, tierra de los chibchas. Por otro lado, capitaneada por Pedro de Ursúa, la expedición de los españoles en busca de El Dorado se convirtió en una lucha asesina de trágicos acentos shakespearianos, protagonizada por el “loco” y rebelde Lope de Aguirre; la fuerza del mito atrajo incluso al inglés sir Walter Raleigh, favorito de la reina, que en su afán por recuperar su prestigio emprendió el último viaje de esta aventura americana, creyendo haber descubierto la dorada Manoa.³

Pero el mito americano por excelencia y el de mayor longevidad e influencia es el del “buen salvaje”, es decir, la creencia en la bondad y felicidad natural del indio que se extendería en general al hombre cer-

² Julio F. Armas, *Jirones de un sueño: los mitos en la conquista de las Indias*, Barcelona, Belaqua de Ediciones y Publicaciones, 2003, p. 34

³ Capítulo 12, “El Dorado”, en *ibid.*

cano al estado de naturaleza.⁴ Ya Colón en su carta a los reyes al año siguiente del descubrimiento— en realidad la primera utopía americana— describe asombrado el mundo idílico de los indios a los que considera “de muy lindo acatamiento”. Asimismo, el mito del “buen salvaje” se encuentra en Américo Vespucci y Bartolomé de Las Casas (*Apologética historia*); se traslada a Europa en la obra de Erasmo de Rotterdam (*Elogio de la locura*), Montaigne, Shakespeare (*La tempestad*), Chateaubriand (*Atala*) y sus seguidores románticos y sobre todo en Rousseau, que convierte los derechos naturales y la búsqueda de la felicidad en ideario político.⁵ El ginebrino se erigiría, como dice Uslar Pietri, “en el campeón de una naturaleza idealizada y mítica frente a la civilización occidental”.⁶ Búsqueda de la felicidad que, en viaje de regreso a América, figura entre los derechos inalienables del hombre— junto a la vida y la libertad— en la Declaración de Independencia de Estados Unidos, redactada por Jefferson; en la temprana Constitución de Venezuela de 1811 y en la de Cádiz un año después. Buena muestra de la permanencia de este credo es el compromiso asumido por Tabaré Vázquez, presidente de Uruguay— primer mandatario de izquierda del país— en su toma de posesión el año pasado, de velar por la felicidad de sus compatriotas. El concepto político de *felicidad* pareciera tener en principio un significado más amplio, y por supuesto más utópico que el de su equivalente hoy día de *bienestar*, de contenido más estrictamente material.

También fue América tierra pródiga en utopías, a menudo, como vemos, muy próximas a los mitos y con éstos vinculadas. La *Utopía* de Tomás Moro, publicada en 1515, no estuvo por definición adscrita a lugar alguno, pero la imaginación europea, como señala Fuentes, quiso se radicara en el continente americano descubierto poco antes,⁷ y en éste se quiso poner en práctica. No en balde en la *Utopía*, como en *El contrato social* de Rousseau, se proclama la felicidad natural del indio. Es sabido que el libro de Moro figuraba ya en la biblioteca del que fuera humanista erasmista, fundador de la Universidad de México, introductor de la imprenta y primer obispo del país, fray Juan de Zumárraga, y por tanto, era bien conocido por la jerarquía eclesiástica. Fue muy grande su influencia sobre algunos frailes evangelizadores, sobre todo franciscanos, condicionados también por el erasmismo y las visiones utópicas milenaristas como la pobreza evangélica que ha-

⁴ Arturo Uslar Pietri, *La otra América*, Madrid, Alianza, 1974, p. 31

⁵ *Ibid.*, pp. 31-32.

⁶ *Ibid.*, p. 36.

⁷ Carlos Fuentes, *El espejo enterrado*, México, FCE, 1992, p. 133

bría de construir la Nueva Jerusalén y la recuperación de la Edad de Oro de la antigüedad clásica. Así, por ejemplo, las experiencias de pacificación y convivencia indígenas emprendidas por Las Casas (pacificación de la Vera Paz) y Vasco de Quiroga (hospitales-pueblo de Michoacán) tuvieron un fuerte componente utópico. La pretensión de este último, según carta dirigida a Carlos V, era aislar a América de la influencia europea y restaurar así la Iglesia primitiva de los apóstoles, porque, dice Vasco de Quiroga “éste de acá se llama Nuevo Mundo, no porque se halló de nuevo, sino porque es en gente y casi todo como fue aquél de la Edad Primera y de Oro”. De las reducciones indígenas de Paraguay, máximo exponente de la utopía americana hablaremos más adelante.

La otra cara del primitivismo entendido como bondad natural es la barbarie, lo que nos lleva al debate sobre la naturaleza del indio en el que ambas —bondad natural y barbarie— a menudo se alternan y entremezclan. En la medida que dicho debate critica la manera como se estaba llevando a cabo la conquista, supone ya un cuestionamiento de la misma. Si en principio se trata de una polémica de carácter intelectual protagonizada por frailes, teólogos y pensadores que transcurre durante buena parte del siglo xvi, sus consecuencias prácticas, morales y políticas para la conquista y colonización españolas son en efecto importantes y suponen una búsqueda de soluciones que con frecuencia no se consiguen; algunos han querido verla incluso como el primer debate moderno sobre los derechos humanos. En cualquier caso, fue cuestión primordial y preliminar ya que de concluirse que el indio no fuera humano toda legitimización de la obra española en América se hacía innecesaria. Por último, el debate pudo ser factible al entrar en contacto por primera vez el hombre europeo con el no europeo, no de manera casual y efímera como había sido el caso antes en otros continentes como Asia y África, sino de forma permanente. El descubrimiento abre las vías a la primera globalización y, entre otras cosas, hace más viable que nunca la reflexión sobre la unidad y diversidad del género humano.

En principio pareció haber predisposición a favor de la humanidad, de los indios como descendientes de Adán. Así, la Corona los ve como “vasallos libres” y la bula papal de 1537 considera que son seres “capaces y deseosos de recibir la fe”. La clave estaba más bien, según John Elliott, en el grado de humanidad.⁸ Vasco de Quiroga, Acosta y Las Casas establecen categorías de barbarie y amplían su definición

⁸ John H. Elliott, *España y su mundo 1500-1700*, Madrid, Alianza, 1990, p. 73.

como concepto, limitando su aplicación en América. Para Las Casas sólo una de las cuatro acepciones de barbarie es de esencia, no siendo ésta aplicable a los indígenas.⁹ Por otro lado, el criterio clave para vivir “en policía” como se decía entonces, término que luego se sustituiría por “vida o trato civil” o “civilidad”, es el de “vivir como españoles” o “según acá los castellanos viven”. Conforme a tal criterio, los indígenas eran inferiores y así opinaron algunos como Sepúlveda, fray Tomás Ortiz y Domingo de Betanzos —si bien a veces matizando sus frases— en contra de la mayoría de los misioneros y teólogos españoles, como Las Casas, Vasco de Quiroga, Motolinía, fray Martín de Valencia, fray Julián Garcés y Zumárraga. Lo cual no impidió que los indios fueran objeto a veces de frases despectivas por parte de personas en principio defensoras de su humanidad, poniendo en evidencia la ambigüedad en la que incurrían. Así por ejemplo, Acosta al afirmar: “a todos éstos que apenas son hombres, o son hombres a medias, conviene enseñarles que aprendan a ser hombres” y Hemando de Santillana que los concebía “de bajo entendimiento y poca policía”. A salvo la humanidad de los indios, pero con tantas reservas sobre su capacidad racional, se acabó en definitiva considerándoles como niños arquetípicos o menores de edad, poco aptos para gobernarse a sí mismos; lo que en la práctica daría a la colonización española en América un acusado carácter paternalista. Para Elliott, el paternalismo surgió cuando al encantamiento inicial con respecto al indígena le sucedió el desencanto total. A ello contribuyó también, en opinión del historiador inglés, una concepción sobre la naturaleza humana, surgida en Europa, mucho más negativa en general que la que había predominado en tiempos de Erasmo —el Renacimiento— y que se reflejaría también en los nuevos misioneros americanos.¹⁰

Otro referente en el debate que estamos analizando es la servidumbre natural de Aristóteles, a la que se adhirió decididamente, entre otros, Ginés de Sepúlveda. Según esta teoría hay hombres nacidos para mandar y otros destinados a servir y es bueno que así sea. Con base en dicha concepción aristotélica estaba claro quiénes eran unos y otros, lo que llevaría a Sepúlveda a considerar justa la guerra contra los indios por ley de naturaleza y a defender la encomienda y la conversión forzosa de los aborígenes. En fin, la legitimación del uso de la violencia en la conquista, como hicieron conquistadores y encomenderos. En el bando contrario, fray Antonio de Montesinos pronunció en 1510, en Santo Domingo, la primera denuncia contra éstos al acu-

⁹ *Ibid.*, p. 78.

¹⁰ *Ibid.*, p. 76.

sarles de crueldad y tiranía contra los indígenas, pues “¿éstos no son hombres?”, “¿no tienen ánimas racionales?”. En fin, Las Casas, su más decidido defensor, afirmará enfáticamente que los indios no son bárbaros, gozan de razón (ya que son muchos) y voluntad, para acabar pronunciando su célebre frase cuyo eco, por su modernidad, aún no se ha apagado: “todas las naciones son hombres”.¹¹ Además, afirma Las Casas, Aristóteles es un pagano y su autoridad no es absoluta, opinión notoriamente antiescolástica.

El hecho es que aunque mayoritariamente se presumiera la humanidad del aborigen, su estado de decadencia y desmoralización era patente. Para muchos, obsesionados como en Europa con el diablo, todo era culpa del demonio que tenía al indígena engañado y ello explicaba todos sus grandes vicios como la embriaguez, el canibalismo, los sacrificios humanos. Pero, otra vez nos recuerda Elliott, estudiosos como Durán, Las Casas, Acosta y sobre todo Bernardino de Sahagún, no se contentaron con esta explicación y acudieron a una perspectiva histórica —a su vez temporal y espacial— para, más allá del decaído presente, sacar a relucir el brillante pasado indígena a través de una reconstrucción histórica, especialmente rigurosa en Sahagún, por medio de sus informantes indígenas.¹² En este proceso encontrarían muchas cosas rechazables, dada su condición de europeos y cristianos, pero muchas otras admirables propias de las grandes culturas precolombinas: el gobierno, la educación, las obras públicas, las infraestructuras, las manifestaciones artísticas. En frase de Sahagún, existían “muchas cosas notables en el modo de regir que estos infieles tenían”. En cuanto a la dimensión espacial, tras el estudio de la forma de vida y gobierno de los mexicanos antes de la conquista, llegó a la conclusión que todo había desaparecido con la llegada de los españoles ya que éstos, dice Sahagún, “quisieron reducirlos a la manera de vivir de España”. Para fray Bernardino tal cosa era una catástrofe por razones ambientales, pues el buen gobierno es el que satisface las particulares necesidades de un pueblo determinadas por el clima y el temperamento. Por fin, señala Elliott, hombres como Sahagún con sentido histórico y sensibles a la influencia de la geografía y el clima —un precedente del ambientalismo de Bodino— habían llegado a la conclusión de que imponer modelos europeos a los pueblos no europeos había sido un error y que en todo caso los indios eran distintos y merecían un trato distinto aunque, por otro lado, fueran iguales.¹³ Se vislumbraba ya que el pro-

¹¹ *Ibid.*, p. 84

¹² *Ibid.*, pp. 84 y 89-90.

¹³ *Ibid.*, p. 90

blema consistía en cómo compaginar la igualdad y la diversidad. En esto estamos todavía hoy día, por lo que el debate continúa.

Ahora bien, si observamos la conquista y la colonización no sólo en el debate intelectual, como hemos hecho hasta ahora, sino en las instituciones y comportamientos característicos y a menudo contradictorios de la sociedad colonial, es oportuno citar a Bartolomé Bennassar. Al afirmar que se trató no sólo de una conquista política y de una explotación económica, sino de una empresa misionera, señala que

considerar a España o a los españoles como conjuntos homogéneos es una abstracción generadora tan sólo de contrasentido [...] Toda la historia colonial se halla jalónada de luchas de influencia entre grupos de objetivos muy diferentes como lo demuestran los numerosos estudios al respecto y exaltar o condenar la colonización de forma global es aventurado cuando en realidad estaba llena de intenciones y realizaciones contradictorias y opuestas.¹⁴ Una primera y patente contradicción que afecta a la Corona y los misioneros, por un lado, y a los encomenderos por otro, se establece entre la legislación y los hechos, sobre todo a propósito del trabajo de los aborígenes.

La mayor parte de la legislación civil se refiere a las relaciones entre españoles e indios y entre las que destaca la encomienda por su repercusión y por constituir el máximo exponente, si bien no el único —el repartimiento o encomienda mitaya, la mita, el porteo—, de explotación indígena, rayana en la esclavitud, a través del trabajo; aunque el requerimiento, también institución legitimadora de la fuerza ante el rechazo del dominio español por parte de los aborígenes, suele considerarse como su antecedente. Concebida al principio como concesión real de indios a un español convertido en encomendero y autorizado a exigir de ellos un tributo o servicio a cambio de protegerles e instruirles en la religión, pronto la Corona se daría cuenta de que los abusos perpetrados por los encomenderos no sólo contribuirían, entre otros factores, a la gran disminución de la población indígena, sino a la dificultad de impedirlos. Tras la primera reacción en contra de la encomienda debida a Montesinos, la cuestión fue llevada a la Corte de Castilla dos años después, en 1512, y en ese mismo año se promulgaron las Leyes de Burgos, el primer código normativo destinado a los indios. Las leyes se quedaron cortas pues, por un lado, reconocían la encomienda como tal y, por otro, la racionalidad y libertad de los indí-

¹⁴ Bartolomé Bennassar, *La América española y la América portuguesa, siglos xv-xviii*, Madrid, Akal, 1987, p. 163.

genas, si bien en régimen de dependencia y vigilancia, habida cuenta sus inclinaciones y forma de vida. Por otra parte, a los encomenderos se les exigía una serie de obligaciones muy detalladas para impedir los malos tratos y el trabajo abusivo.

Ya en 1513 al provincial dominico de La Española le parecieron estas leyes insuficientes y, en consecuencia, se dictaron algunas medidas suplementarias en favor de las mujeres y los niños. La situación no mejoraría gran cosa a pesar de los numerosísimos informes, controversias y reclamaciones de algunas autoridades y misioneros, encabezados por Las Casas y compañeros dominicos, sobre la bondad de dichas normas. Pero este largo proceso reivindicativo, que Lewis Hanke denominó “la lucha por la justicia en la conquista de América”, terminó haciendo posible la aprobación de las Leyes Nuevas en 1542.¹⁵ Su pretensión fue liberar a los indios de la sujeción forzosa a la encomienda y llegar a su progresiva extinción suprimiendo su perpetuidad (ley 35), si bien reduciéndola a una o dos vidas; impidiendo la constitución de otras nuevas y excluyendo de ellas a funcionarios y prelados. La reacción contra estas medidas fue tan fuerte en el Perú que los colonos se sublevarían contra las autoridades civiles casi inmediatamente, produciéndose las llamadas guerras civiles y el intento de Gonzalo Pizarro de fundar un reino independiente. Carlos V se vio obligado a restaurar en 1545 la perpetuidad de la encomienda. A pesar de que las Leyes Nuevas no pudieron aplicarse, constituyeron, según Bennassar, “el mayor esfuerzo realizado por una potencia colonial para crear un verdadero derecho de los colonizados hasta el siglo xx”.¹⁶ El poder feudal de los encomenderos resultó más fuerte que el poder real y el dicho “la ley se acata pero no se cumple” vino a confirmarlo. Su ansia desmedida de poder y riqueza se acentuó por el carácter privado de la conquista que obligaba a resarcirse cuanto antes del dinero invertido y por la fortísima disminución de la población indígena —en la que las epidemias venidas de Europa jugaron un papel muy importante— y con la consiguiente escasez de mano de obra.

Pero la Corona no cesó en su empeño de dismantelar la encomienda. Así, mantiene únicamente el tributo como obligación de los indígenas al encomendero y elimina el servicio personal, exime a las

¹⁵ Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América* (publicada por primera vez en inglés en 1949), Madrid, Istmo, 1988. En el prólogo a esta última edición Hanke dice que su propósito es demostrar que la conquista de América fue no sólo una extraordinaria hazaña militar “sino a la vez uno de los mayores intentos que el mundo haya conocido de hacer prevalecer la justicia y las normas cristianas en una época brutal y sanguinaria”

¹⁶ Bennassar, *La América española y la América portuguesa* [n. 14], p. 82.

mujeres del tributo y prohíbe la percepción personal del mismo por los encomenderos. No obstante, la encomienda de servicio personal persistió en las zonas más alejadas hasta el siglo xviii. Por fin, tan nefasta institución se aboliría por completo en 1720, aun cuando en Yucatán se mantuvo hasta 1787. Por otro lado, desde un principio la obtención de oro se convirtió en objetivo fundamental de los conquistadores, de ahí el mito de El Dorado. No obstante, en 1546, tras la extinción del ciclo de las pepitas de oro y los descubrimientos de minas en Guanajuato y Zacatecas en México, y Potosí en Perú, la explotación de la plata fue predominante. Para ello los españoles echaron mano de una institución incaica, la mita —“cuatequil”— que se puso en práctica sobre todo en Perú, y que obligaba a los mitayos a prestar su trabajo al rey para obras de interés público, a costa de grandes desplazamientos desde sus lugares de residencia. El virrey Francisco de Toledo intentó dictar medidas de protección al trabajador indígena y el virrey conde de Lemos solicitó su abolición en 1719, pero los mitayos continuaron trabajando en las minas en condiciones infrahumanas. Incluso Felipe V llegó a firmar el decreto de abolición de la mita, pero increíblemente éste jamás se aplicó en las Indias, lo que permite plantear toda suerte de especulaciones. Por fin, fue suprimida definitivamente por las Cortes de Cádiz en 1812. Esta institución es para Bennassar, “el último término de la contradicción de la legislación española que afirmaba, por un lado, la libertad de los indios y, por otro, la obligación del trabajo impuesta a los indios en función del valor redentor del trabajo según el cristianismo”.¹⁷

Desde un principio la Iglesia y la Corona estuvieron de acuerdo con la teoría de la “separación de residencia” que frailes misioneros intentaron aplicar con denuedo a partir de la misión de los jerónimos a América en 1517. Se trataba de concentrar a los nativos en poblaciones estables sin la presencia de españoles, en las que los indígenas con mayor o menor autonomía, pero sometidos en principio a sus propias autoridades y dada su condición de seres racionales, se cristianizarían y desarrollarían ajenos al “mal ejemplo” de los peninsulares. Es paradójico que una vez se considerara, según vimos, que el modelo de vida de los indios debía ser el de los españoles, y que después se decidiera apartarlos de éstos, habida cuenta la poca confianza que en realidad inspiraban. Las así llamadas reducciones o misiones se extenderían por todo el continente, desde Nuevo México y Alta California al Paraná. La mezcla de principios e intereses es clara en esta institución al facili-

¹⁷ *Ibid.*, p. 121

tar, por un lado, las tareas de instrucción religiosa y, por otro, las de administración y recaudación tributaria indígenas; si bien no solía contarse con la opinión de los indios al respecto. Podría decirse, no obstante, que las reducciones mejoraron sensiblemente la situación de los indios en la encomienda, aun cuando supusieran de hecho un régimen de segregación —la ausencia de españoles en ellas no era siempre total— y la práctica del paternalismo por parte de los frailes. Así, se hablaría de la “república de los indios” y de la “república de los españoles”.

Hemos ya aludido al impulso utópico de establecer el Reino de Dios con la ayuda de un pueblo pobre y puro como el indígena, presente en experiencias de abnegados misioneros como Vasco de Quiroga y Las Casas. Si bien en Paraguay, a finales del siglo xvi, los primeros en fundar misiones fueron los franciscanos, la culminación de la política de congregación de indios, en donde los elementos ya citados se potencian al más alto grado, tiene lugar en las reducciones jesuíticas (1609-1767): aislamiento, autogobierno, tutela, pacificación, no exenta de guerra defensiva, apropiación colectiva y explotación individual de la tierra y separación jerárquica de los indios entre principales y plebeyos como en la época precolombina.¹⁸ Pero además, se estableció un sistema educativo que iba más allá de la instrucción religiosa al incluir una especie de formación profesional en la que se daba gran importancia a las artes manuales, mecánicas y nobles como la música, el canto coral —actividades hacia las que los indígenas mostraron gran fervor y competencia—, la danza y otras manifestaciones del arte barroco asociado a los jesuitas. Por otro lado, no había competencia ni moneda, la administración la asumían los cabildos indígenas pero siempre bajo la autoridad de los jesuitas y la disciplina era muy severa con horarios rigurosos a tal punto que una campana avisaba por la noche sobre el cumplimiento de los deberes conyugales.

Las misiones sufrieron reiterados ataques de encomenderos, comuneros criollos y sobre todo de los bandeirantes paulistas, traficantes armados de São Paulo a la caza de esclavos, que llevaron finalmente a que los indios y misioneros terminaran huyendo para asentarse en el alto Paraná y Paraguay. Ante nuevas amenazas, los jesuitas deciden armar a los indios guaraníes, formando un ejército, sin parangón en el continente hispano, que derrota a los bandeirantes en 1641 y más tarde se rebela contra España y Portugal al pretender estos países controlar sus territorios. Desde esa fecha hasta la expulsión de los jesuitas

¹⁸ *Ibid*, pp. 182-183

en 1767, fecha que marca el fin de las reducciones, éstas gozarán de su mayor esplendor, abarcando, según algunos cálculos, treinta pueblos, 100 000 km² y hasta 200 000 indios. La mera lectura de las características citadas bastan para explicar los ríos de tinta y las polémicas acerca precisamente de los elementos que han motivado este trabajo: utopía, contradicción, cuestionamiento y paternalismo. Casi todos los especialistas, dice Roa Bastos, las consideran como una utopía, pero para el escritor paraguayo a ésta se oponía una contradicción intrínseca “entre el humanismo que le servía de inspiración ética y religiosa y la naturaleza corporativa y paternalista —contrarreformista en suma— de la Orden” [y] “en definitiva entre las capitulaciones estrictas e inapelables del Rey y el proyecto mismo de la Orden”.¹⁹ Finalmente, resultan preclaras las palabras del antropólogo jesuita Bartolomé Meliá, gran conocedor del tema, al afirmar: “Lo más peligroso es que las reducciones sean presentadas como un idilio conservador, olvidándose de lo que éstas supusieron de cuestionamiento al sistema colonial y de ambigüedad en este mismo cuestionamiento; las reducciones fueron una utopía anticolonial pero no llegaron a ser política real contra la Colonia”.²⁰ Al no atreverse a atacar al sistema colonial en sus mismas raíces, el drama de la expulsión de los jesuitas consistió para Meliá en “que tuvieron que obedecer al sistema en contra de un ideal de justicia a favor de los indios que sólo pudo ser realizado a medias y que al fin se volvió contra indios y jesuitas a la vez”.²¹ Una última contradicción, ésta premeditada, la apunta también Roa Bastos: si por un lado, las reducciones se construyeron como las ciudades españolas —en cuadrícula urbana— para más fácilmente tener a los indios “bajo libertad reducida” y así evitar incurrieran en el pecado, por otro, “la lengua indígena fue conservada como el espacio más adecuado para la comunicación endocultural y la catequización”.²² Las misiones jesuíticas están en la base de la nacionalidad paraguaya y gracias, en buena medida, a la labor de los misioneros, Paraguay es hoy un país auténticamente bilingüe.

Queda aún que nos refiramos, antes de terminar este trabajo, a dos instituciones en cierta medida relacionadas entre sí, que representan notables ejemplos de revisión y cuestionamiento, ahora desde España misma, de la conquista y colonización de América: la Escuela

¹⁹ Augusto Roa Bastos. “Prólogo”, en *La tentación de la utopía (la república de los jesuitas en Paraguay)*, Barcelona, Tusquets/Círculo, 1991. p. 28

²⁰ *Ibid.*, p. 29

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 26

Española de Derecho Natural de la Universidad de Salamanca, uno de cuyos principales fines consistió en el análisis de los “justos títulos” del dominio español en América, y la Junta de Valladolid convocada por el emperador Carlos V en 1550 para intentar despejar, ante la persistencia de la polémica sobre el Nuevo Mundo, la “duda indiana” en la que él mismo parecía inmerso, hasta el punto que se habló de su deseo de abandonar las Indias, o al menos Perú, la zona más conflictiva. En la Escuela de Salamanca sobresale la figura de Francisco de Vitoria, que rechaza la tesis de que el papa sea dueño espiritual y temporal del mundo y que pueda delegar en los monarcas españoles dominio alguno en América.²³ Vitoria —para algunos fundador del derecho internacional moderno— parte de la existencia de una comunidad de todos los hombres y los pueblos basada en el derecho de gentes y el derecho natural, y en la igualdad y unidad del género humano. La amistad y solidaridad naturales entre los hombres que tal comunidad requiere se fundamentan en la idea de la comunicación, por lo que, como señala Pérez Luño, “de ahí que el primer argumento que Vitoria esgrime para justificar la presencia de los españoles en América sea precisamente la idea de la sociabilidad y comunicabilidad humanas”.²⁴ Sin comunicación no puede haber conocimiento, ni cooperación entre los hombres ni tampoco por supuesto comunidad.

Por otro lado, la Junta de Valladolid abre sus puertas a los dos máximos oponentes del debate sobre la justicia de la guerra contra los aborígenes, representantes ambos de la polarizada vida política y cultural española al respecto: el afamado humanista renacentista, discípulo de Aristóteles, Ginés de Sepúlveda y el más comprometido e incansable “protector de los indios”, Bartolomé de Las Casas. Para el primero, en suma, al ser los nativos bárbaros era inútil pretender evangelizarlos sin someterlos previamente y por la fuerza si fuera menester. Por el contrario, Las Casas creía, dada su condición de hombres racionales y libres, en el deber de España de evangelizarlos pacíficamente, para después inducirles también pacíficamente a convertirse en leales súbditos españoles. Otra propuesta de Las Casas ya se había hecho realidad: la suspensión primero de nuevas conquistas y la eliminación poco después de todas ellas hasta que la citada Junta decidiera al respecto, significativa muestra de la “duda indiana”. Al parecer no hubo un vencedor claro en la controversia y los resultados no han sido fáciles de interpretar por falta de fuentes directas. Pero, en todo caso,

²³ Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América* [n. 15], pp. 399-400.

²⁴ Enrique Pérez Luño, *La polémica sobre el Nuevo Mundo*, Madrid, Trotta, 1995, p. 24

para Hanke no triunfó Sepúlveda, aunque se convirtiera en héroe de conquistadores y encomenderos a los que en realidad representaba.²⁵

Por otro lado, las conquistas se reanudarían en 1554 y el debate sobre la guerra justa continuaría, si bien el espíritu de la Junta influyó sobre las Ordenanzas Ovandinas de 1573, nuevo código que implantaría una política más tolerante con respecto a la acción española en el Nuevo Mundo —la palabra *conquista* quedó definitivamente suprimida— y el trato a los indios. Las Casas —dice Lewis Hanke— además de defender una vez más sus ideas, en esta ocasión ante un selecto tribunal de juristas y teólogos, “fortaleció a los que entonces y en siglos venideros trabajaron con la creencia de que todos los pueblos del mundo son hombres”.²⁶

Es verdad, como se ha dicho con frecuencia, que la violencia es parte inherente de la conquista y colonización de América, y añadimos de toda conquista colonial. Pero también es que muchas veces se alzaron contra ella y cuestionaron la legitimidad de esta empresa, hecho que no tiene equivalente en los grandes procesos de colonización europeos. Tal vez las propuestas no cambiarían la legitimidad de esta empresa, hecho que no tiene equivalente en los grandes procesos de colonización europeos. Tal vez las protestas no cambiarían significativamente el curso de la misma, ni tampoco lo hicieron las Leyes de Indias que fueron a menudo violadas y en ocasiones revocadas, pero en algunos casos una y otras mantienen incluso hoy día su vigencia ante la actualidad y universalidad de los derechos humanos. Las Casas también puede ser considerado como precursor de los derechos humanos. Las Casas también puede ser considerado como precursor de los derechos humanos aunque el utilizará la expresión *derechos naturales*. Finalmente, es oportuno recordar que la conquista de Filipinas, emprendida a partir de 1570, ya fue menos violenta, más en la línea del apóstol de los indios que en la de Sepúlveda.

25 Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, n. 15, pp. 374-375

26 *Ibid.*, p. 377

BIBLIOGRAFÍA

- Bataillon, Marcel, y André Saint-Lu, *El padre Las Casas y la defensa de los indios*, Madrid, Ariel, 1994.
- Bennassar, Bartolomé, *La América española y la América portuguesa, siglos IX-XVIII*, Madrid, Akal, 1987.
- Borges, Pedro, *Misión y civilización en América*, Madrid, Alhambra, 1987.
- Céspedes, Guillermo, *La conquista*, Madrid, Alianza, 1985.
- Elliott, John H., *España y su mundo: 1500-1700*, Madrid, Alianza, 1990.
- Fuentes, Carlos, *El espejo enterrado*, México, FCE, 1992.
- Hanke, Lewis, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid, Istmo, 1998.
- Navarro García, Luis, *Las claves de la colonización española en el Nuevo Mundo*, Barcelona, Planeta, 1991.
- Pérez Luño, Antonio-Enrique, *La polémica sobre el Nuevo Mundo*, Madrid, Trotta, 1995.
- Ramos Pérez, Demetrio, et al., *La ética en la conquista de América: Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, Madrid, csic, 1984 (col. *Corpus Hispanorum de Pace*).
- Roa Bastos, Augusto, *Tentación de la utopía (la república de los jesuitas en el Paraguay)*, Barcelona, Tusquets, 1991.
- Romano, Ruggiero, *Les mécanismes de la conquête coloniale: les conquistadores*, París, Flammarion, 1972.
- Thomas, Hugh, *El imperio español en América: de Colón a Magallanes*, Barcelona, Planeta, 2003.
- Uslar Pietri, Arturo, *La otra América*, Madrid, Alianza, 1974.
- Xirau, Ramón, *Idea y querrela de la Nueva España*, Madrid, Alianza, 1973.
- Zavala, Silvio, *Por la senda hispana de la libertad*, Madrid, Mapfre, 1992.