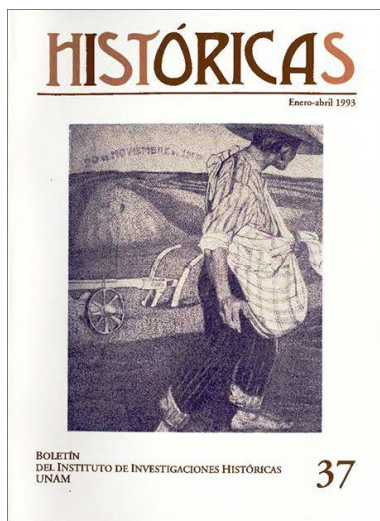




Artículo: 1492-1992: memoración, reseña, confrontación de ideas

Autor(es): Canales Guerrero, Pedro

Revista: Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

Número: 37

Año: 1993

ISSN edición impresa: 0187-182X

ISSN de pdf: [en trámite]

Forma sugerida de citar: Canales Guerrero, Pedro. "1492-1992: memoración, reseña, confrontación de ideas" Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 37 (1993): p. 60-70. Edición digital en PDF, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2018, Disponible en Repositorio Institucional Históricas UNAM <http://hdl.handle.net/20.500.12525/3805>

D.R. © 2018. Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México

Entidad editora: Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México

Correo electrónico: departamento.editorial@historicas.unam.mx

"Excepto donde se indique lo contrario, esta obra está bajo una licencia Creative Commons (Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional, CC BY-NC-SA Internacional, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es/>)"



Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución: departamento.editorial@historicas.unam.mx

Con la licencia CC-BY-NC-SA usted es libre de:

- **Compartir:** copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- **Adaptar:** remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- **Atribución:** debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- **No comercial:** usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- **Compartir igual:** si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM

□ RESEÑAS

1492-1992

Memoración, reseña, confrontación de ideas

A Cirila Sánchez
mujer chatina, oaxaqueña, mexicana

La finalidad de estas líneas es reseñar un artículo que forma parte de las Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII), llevado a cabo en La Rábida, España, en septiembre de 1989. Actas de reciente publicación (Madrid, Deimos, sin fecha).

El citado congreso fue auspiciado en parte por la Comisión para la Celebración del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos... Y a propósito del V Centenario, permítaseme una digresión que espero sea útil también para justificar estas líneas. No vamos a discurrir sobre la oportunidad de asociarse o no a esta —celebración, conmemoración— *memoración*, ni siquiera sobre la conveniencia de emplear mejor un término que otro: ¿conquista?, ¿descubrimiento, *encubrimiento* (como ha escrito Ruggiero Romano), descubrimiento mutuo o encuentro?, ¿encuentro de dos mundos o simplemente dos... ¿mundos encontrados!? Carlos Fuentes no se opone a la celebración y sólo acepta el señalamiento de un crítico de tales celebraciones, quien propone que los españoles celebren la conquista árabe de la península ibérica. Por su parte, Octavio Paz ha señalado que esta conmemoración debiera permitirnos comprender y compadecer por igual a indios y conquistadores.

Lo que me interesa decir por ahora es que, de cualquier manera, el mucho o demasiado dinero empleado en la celebración pueda servir para la libre circulación de ideas. El descubrimiento mutuo estimuló la creación y la circulación de ideas nuevas. En efecto, a partir y con motivo del primer contacto de los dos mundos, entre ellos se inició la circulación de plantas, animales, objetos,

de personas y también estimuló la producción de ideas... aunque es cierto que en algunos momentos más que en otros, y a veces en una dirección más que en otra. Por ello, esperemos que esta memoración sirva a la *libre circulación de ideas*, a su intercambio y, por qué no, a su confrontación estimulante que alimente nuestra historia. Es éste, precisamente, el propósito de estas líneas. En este contexto puede leerse.

Este impreso de las Actas del mencionado III Congreso contiene 29 ponencias presentadas y debatidas. No se publica ningún resumen de los debates. El total de ponencias abarca 1286 páginas sobre temas tan variados como inagotables: archivos, legislación, expediciones, catequesis, reducciones indígenas, arte, cátedras universitarias, biografías, imprenta, lenguas indígenas, colegios de misiones... Esto nos permite subrayar dos cosas: no hemos terminado de escribir la historia que se puede reconstruir a partir de los documentos franciscanos —o de otras órdenes y los archivos eclesiales en general—, sobre los que afortunadamente se sigue trabajando, documentos analizados por religiosos y por no religiosos, donde la calidad y la importancia de lo producido no ha dependido necesariamente de la pertenencia o no a un instituto. Hay trabajos elaborados con la misma seriedad y calidad por religiosos y por laicos, aunque los temas o las ideas no sean coincidentes.

La publicación de las Actas está dedicada al padre Lino Gómez Canedo, quien, habiendo participado en el congreso, falleció antes de la edición. El padre Gómez Canedo ocupa un lugar preeminente en la historiografía mexicana, junto

al padre Cuevas o el padre Garibay, entre otros —no pocos— religiosos: bastaría recordar la deuda de la antropología e historiografía mexicanas con los cronistas misioneros; entre ellos merece un lugar especial fray Bartolomé de las Casas.

Dicho lo anterior, quiero subrayar que la ponencia que nos ocupa no es representativa de los demás trabajos publicados ahí: son tantos los temas y tan variados los autores, los hay de los dos continentes, religiosos o no, hombres y mujeres.

Carmen J. Alejos Grau (AG), autora del texto que nos referimos, es investigadora en la Universidad de Navarra, España. "Análisis doctrinal del 'Confessionario' de fray Joan Baptista (1555-1607/1613)" es el título de su ponencia, que ocupa 18 páginas (p. 473-491) de las Actas citadas. Así pues, su fuente primaria es un manual para confesor de indios de 1599. Como, frente a todo texto, podríamos preguntarnos si alguna interrogante central recorre su exposición, debo decir que, sinceramente, no hallo en la ponencia lo que podríamos llamar la pregunta fundadora del texto.

Sólo nos parece poder identificar una hipótesis implícita: a partir de un texto del tipo de un confesionario, valga decir como el negativo de un conjunto de normas, de leyes, se puede leer, esta vez como en un espejo, la imagen de una sociedad, de un grupo social o étnico... ¿Podemos estar de acuerdo con esta hipótesis de trabajo? Sí y no. Dependiendo de cómo trabajemos los textos a nuestra disposición y de las preguntas que queramos plantearles a los mismos. Un texto histórico puede respondernos ciertas preguntas; no cualquiera, no todas.

Imaginemos, por ejemplo, el conjunto de todas las leyes que rigen al grupo humano de que formamos parte: ahí encontraremos también las penas jurídicas contra quienes no las cumplan. ¿Podemos creer que la lectura de las solas transgresiones a la ley nos permitirá una interpretación de la sociedad en su conjunto?, ¿de la *personalidad* colectiva? La respuesta vuelve a ser sí y no. Sí, porque todo lo escrito puede ser fuente para la

historia. El problema es, una vez más, saber a partir de dónde se le interroga, qué preguntas se plantean a los textos. Si son pertinentes y se hallan suficientemente fundamentadas. Así pues, siguiendo nuestro ejemplo, ¿es posible hacer un retrato de *nuestra actual personalidad colectiva*, sólo a partir de las penas jurídicas que se leen en la legislación que nos rige? La doctora Alejos Grau construye su discurso a partir de la enumeración de pecados cometibles por los indios; el retrato de nuestra personalidad se construiría a partir de la lista de transgresiones de la ley que nos rige... Parece obvio lo limitado y la debilidad de las posibles conclusiones.

Lo limitado porque estaríamos considerando sólo un documento —y en "negativo"— como fuente primaria. Se puede trabajar un documento a condición de ponerlo junto a otros, en correlación con documentos ya trabajados, con discusiones anteriores de las que hayan surgido interrogantes nuevas o a partir de las cuales se puedan plantear innovadoras preguntas a un documento aunque no sea nuevo...

La debilidad de las conclusiones, en este caso, porque está utilizando un concepto central no definido: confieso que no sé qué quiere decir *personalidad* indígena, como no sabría decir qué significa hablar de personalidad mexicana o española. Olvidemos el hecho de que ello implica hacer a un lado toda diferencia no sólo individual sino, en el caso de los grupos indios que nos ocupan, toda diferencia entre grupos con lengua y costumbres diferentes. Si hablar de personalidad me parece delicado, resulta más que arriesgado, atrevido, hablar de personalidad colectiva... máxime si para ello se utiliza un solo documento.

Aceptamos que un texto pueda ser uno entre otros para estudiar *rasgos culturales* de un grupo social, de una etnia, de un pueblo... pero habría que utilizar todos los conocimientos acumulados por las distintas disciplinas y al final será un ensayo brillante si quien lo escribe ha logrado reunirlos de tal manera que permitan comprender —matizar, tal vez o al menos, por comparación—,

exponer resultados lógicamente correctos, por lo menos proposiciones seriamente discutibles.

En efecto, considerar un solo texto primario es muy delicado... ¿y por qué actuar así si existen otros textos? La señora AG disponía obligadamente de otros textos: textos paralelos, equivalentes y contemporáneos, como son los confesionarios para europeos de la misma época y región. Ya no pregunto por qué no los consideró, sino más bien qué explica que no los haya considerado: en lo académico fue tal vez la falta de interrogante fundamentada —la pregunta fundadora del texto que evocaba yo más arriba—, la otra explicación podemos llamarla tentativamente etnocentrismo. Volveremos sobre ello, pero aclaremos ya que todos somos *espontáneamente* etnocéntricos, e inclusive etnocentristas. Aquí cabe señalar que la ciencia, la actitud científica de la investigación humanística exigen dejar de lado el pensamiento *espontáneo* —o al menos someterlo a verificación—, al momento de construir sus respectivos discursos.

Visto lo que consideramos la limitación de planteamiento y fuentes, veamos ahora su forma de trabajo. Miremos de cerca lo que podríamos considerar la parte central del texto bajo el subtítulo de *Análisis del contenido* —del Confesionario para indios—, en donde AG inducirá aseveraciones que en su pluma parecen concluyentes dado lo grueso y lo fuerte de las palabras que utiliza para hablar sobre: 1) la personalidad del indígena; 2) la vida familiar: a) el matrimonio, b) la anticoncepción, c) las relaciones paterno-filiales; 3) la vida social. Nos referimos breve y fundamentalmente a los incisos 1 y 2c, retomando los ejemplos aducidos por la autora.

En las citas que no resisto a transcribir completas, los subrayados son míos. La primera, la considero una afirmación *axiomática* —formalmente, un axioma es una aseveración que no necesita demostración—; la segunda, una *inducción modelo*? El siguiente es el primer párrafo sobre lo que AG llama “caracteriología y personalidad del indígena”:

Lo primero [!] que destaca en este campo de la personalidad de los indios es que *su punto de referencia* parece limitarse, *sólo y exclusivamente*, a los *aspectos externos*. *No cabe ninguna duda* de que con la entrada del cristianismo los naturales *empiezan a descubrir que son capaces de desear las cosas antes de hacerlas*. [!] Es decir, *comienzan a apercebirse de su propia interioridad*. [?!].

Llamo a esto afirmación *axiomática* por venir en primer lugar, como fundando su párrafo —sin plantearse la menor duda sobre lo que afirma: la duda, académicamente, es rica e insustituible—, y por no encontrar de dónde deriva ella tales afirmaciones: en su texto son el punto de partida de sus inducciones. Las siguientes líneas pretenden ser conclusión de sus inferencias, en el mismo párrafo:

Vemos, pues, que los datos que nos proporciona la obra de Fr. Juan Bautista *reflejan, a primera vista*, una *personalidad* indígena *pobre*, más *centrada en intereses personales* que comunitarios, más dada a comportamientos *impulsivos* que reflexivos [*sic*].

Dicho de otra manera: AG está convencida de que la nueva manera de pensar —es decir si los indios ya no “pecaran”— los volvería de personalidad rica, centrada en intereses comunitarios y dados a comportamientos reflexivos. Y siguiendo el estilo de AG, de interpretar apresuradamente y de ignorar los confesionarios para europeos, hasta podríamos concluir que ella piensa que los portadores de esta nueva manera de pensar son el vivo retrato de la misma; por lo tanto: los españoles serían de personalidad rica, centrados en intereses comunitarios y dados a comportamientos reflexivos... ¿Y pensar que Las Casas negaba —y siendo obispo pedía a sus sacerdotes negar— la absolución a los encomenderos, representantes por antonomasia del español conquistador y colonial, por sólo pensar en sus intereses inmediatos y muy

personales sin importarles la vida o la muerte de los indios!

Así pues, AG saca conclusiones tras leer la lista de pecados y hallar los que se podrían referir a la "caracteriología [?] y personalidad del indígena". Dice que toma sólo los pecados correspondientes al decálogo, los capitales, los de los cinco sentidos y los profesionales. No explica cómo seleccionó, de entre ellos, los pertinentes para su trabajo. En cambio, podemos entresacar *más reflexiones axiomáticas* (es decir que *no parecen* necesitar demostración) con las que salpica sus cuatro párrafos de "análisis": [...] "*rasgo típico de la actitud pre-colombina*, el afán de buscar todo aquello que proporcione alguna satisfacción sensible [...] la insistencia del Confesionario en lo relativo a la comida y bebida hace pensar que eran dos *vicios* muy extendidos [...] *un natural poco acostumbrado a trascender lo inmediato*" [...!].

Pero ¿cuál es su procedimiento de trabajo?: lectura de preguntas que confirmarían simplemente —supone la autora, pues dice "*reflejan a primera vista*"—, la forma de pensar, ser y actuar de los indígenas, ya que se trata de... pecados cometibles por indios. Entonces, volviendo a nuestro ejemplo: *la lectura de nuestras actuales posibles transgresiones a la ley, ¿"reflejan a primera vista", nuestra forma de pensar, ser y actuar!* ¡Así de simple!... ¿Un ejemplo? Veamos.

Para "demostrar" que eran perezosos, a Alejos Grau le parece suficiente anotar que: "En varias ocasiones se nombra la pereza como una posible causa del incumplimiento del trabajo o de las obligaciones religiosas." Y como prueba cita tres pecados: "¿...dejaste de ver Misa y oír sermón por pereza en día de fiesta? ¿...dejaste de recibir por pereza... la confirmación? ¿Por ventura eres flojo y descuidado de tu alma y de la vida espiritual?" Y sobre la pereza en el trabajo no hay cita... y es una lástima, porque me habría dado la oportunidad de recordar que, efectivamente, la concepción occidental de la naturaleza, del trabajo, del descanso, de los ritmos de trabajo, no es la misma que la concepción indígena correspon-

diente; por lo tanto, si no coinciden, "*razón*" *tendrá* quien escriba un confesionario de señalar las *divergencias* como *pecados*.

El tema citado en el párrafo anterior y la *rapidez* —la intrepidez— con que AG saca sus inducciones me permiten señalar algo más, aunque sea entre paréntesis. Si se puede llamar "pecado" o error a toda divergencia cultural, la lista de concepciones culturales divergentes escritas por los europeos será muy larga: guerra, religión, dios, dioses, Estado, "pecado", relaciones prematrimoniales, familia, "satisfacciones sensibles" —como escribe AG—, alimentos, cocina, bebida, naturaleza, enfermedad, trabajo, muerte, descanso, *reciprocidad*... Sólo que, como dijimos, somos espontáneamente etnocéntricos y sería etnocentrista el pensar que existe una jerarquía de culturas. Es por ello que vale la pena preguntarse si las divergencias culturales permiten jerarquizar las culturas.

No es el momento de discurrir largamente si una cultura puede llamarse superior a otra cualquiera; sólo recordemos que toda cultura, formando un todo, es creación del *homo sapiens*, solución de relación con la naturaleza, cada vez admirable y diferente —y por ello respetable— de las otras culturas. Cada cultura inventa su propia relación con la naturaleza y con ella misma, entre sus individuos: la diversidad de lenguas es una prueba. Así pues, entre culturas no hay jerarquía; simplemente se trata de culturas *diferentes*. Por otro lado, la conquista espiritual, cuyo V Centenario también *memoramos*, llamará "pecado" a muchas de las divergencias y tendrá razón por cuanto intenta cambiar —*con-vertir*— modificar la otra cultura; por cuanto los indios, en nuestro caso, habría aceptado la conversión. Ahora bien, si la conversión no está acabada, los confesionarios, la confesión, tienen una función didáctica: enseñar a la otra cultura la nueva moral, la nueva concepción, los nuevos y convenientes "pensamientos espontáneos", pre-juicios nuevos; en ese sentido y precisamente en la medida en que, como decíamos, la conversión no está acaba-

da, un confesionario como el que AG tiene en sus manos, reflejará más la *concepción* de la cultura que dicta el confesionario que la *realidad* de la cultura receptora. Pero esto es otro discurso, harina de otro costal, como es también harina de otro costal el discursar sobre el *balance* de la situación *colonial* o de la relación de fuerzas entre cultura europea y las americanas; dejemos entre paréntesis estos dos párrafos que nos han alejado de nuestra reseña.

Volvamos a lo nuestro con otro ejemplo donde a la autora, una vez más, le basta citar tres pecados para “demostrar” que en las relaciones paterno filiales “existía un cierto enfrentamiento... que llegaba incluso a la crueldad y al abandono de los progenitores”: “¿Cuando está enfermo tu padre o tu madre o en necesidad, tienes cuidado de ellos? ¿Dadles lo que puedes según tu posibilidad? ¿O por ventura los dejas solos y te vas, ni procuras que otro alguno los sirva y cure?” En fin, me parece que son ejemplos suficientes para mostrar su procedimiento de “análisis”. Resumamos. Concluyamos, provisionalmente.

Hemos tratado de mostrar que la autora:

1. Limita su fuente a un solo texto y lo aísla de otros textos, mínimos, obligados: nos referimos a los confesorios para europeos.
2. Se basa en afirmaciones que tendría que demostrar y no presentarlas como axiomas.
3. Su procedimiento de trabajo nos parece extremadamente simple, falto de rigor: partiendo de “axiomas”, sus inducciones son insuficientes.
4. No hallamos el planteamiento fundador de la ponencia.

Si, amablemente, el lector ha llegado hasta estas líneas, le propongo retomar brevemente cada una de estas conclusiones:

1. El principal error de procedimiento de la autora es el no haber considerado otros confesorios que sabemos que existen; confesorios de hoy, confesorios de entonces. Dijimos que existen confesorios para europeos de la misma época y país. ¿Por qué no compararlos? Ello le habría permitido al menos eliminar como privativos de los indios todos los pecados que fueran

compartidos por los europeos. En efecto, tengo la certeza de que los pecados “utilizados” por la autora en su “demostración” *no* son *exclusivos* de los indígenas: si esto es cierto, el discurso de Alejos Grau sobre la “caracteriología y personalidad” del indígena queda sin fundamento alguno.

Supongamos ahora que hay pecados étnicos, es decir, que los pecados de los europeos no son los mismos que los pecados indios: bello tema de análisis. Bello tema que pide prudencia, pues si se quiere hacer algo más que una simple recolección de datos —en el mejor de los casos— o —en el menos bueno— una repetición de lugares comunes (con pretensión de axiomas), habrá que plantear correctamente la cuestión fundamental de la investigación.

Así pues, habría que recordar, por un lado, lo que decíamos antes: ¿qué refleja un confesionario? —en el ejemplo que anotamos antes, la lista de transgresiones a la ley—, ¿la realidad de aquél a quien se le aplica o la concepción de quien lo escribe? —de los dos si están en total y absoluto acuerdo; si se trata pues de conversión voluntaria y acabada, en el caso de la conquista espiritual.

Por otro lado, ya que se trata de pecados étnicos, habría que preocuparse por hacer comparaciones explícitas, y ello al menos por dos razones. La primera: contraponer los pecados de dos etnias habría permitido a AG eliminar de sus comentarios los pecados no exclusivos de los indios. La otra razón para hacer explícitas las comparaciones, es el intentar hacer salir a flote las comparaciones implícitas, etnocéntricas... Y utilicé la palabra *intentar* sacar a flote porque nada nos inmuniza contra el etnocentrismo: nuestro etnocentrismo está plagado de comparaciones implícitas; ello explica la limitación de Alejos Grau. De otra manera, AG, o quien se interesara en las diferencias étnicas, podría haber abordado con más rigor el bello tema de análisis. La doctora Alejos Grau prefirió cancelar la posibilidad de plantearse la pregunta más interesante: el porqué de las diferencias en la lista de pecados indios y pecados europeos en América...

En efecto, en América existieron los pecados étnicos. Martine Azulay, hace una decena de años, los buscó, por sugerencia de Ruggiero Romano, y se planteó la pregunta correcta. La tesis podía consultarse en la Escuela de Altos Estudios en París. Sabemos también que Azulay publicó un artículo sobre el mismo tema en *Alpanchis*, revista sudamericana de historia, y que presentó una ponencia en un congreso en Verona. Aceptamos que los mencionados textos de Azulay fueran de difícil acceso, pero conservamos la duda de si la investigadora Alejos Grau se preocupó realmente por buscar los trabajos de su tema de análisis; en su ponencia no aparecen citas que nos lo hagan pensar. Ahora, afortunadamente, la tesis de Azulay está en prensa y verá la luz muy pronto en la capital francesa, no muy lejos de Navarra.

2. Las afirmaciones axiomáticas de AG me dejan perplejo. Retomemos sólo una, según la cual los indios no tenían “interioridad” y ¡hubo que esperar a los conquistadores para *empezar a tener la capacidad de desear las cosas antes de hacerlas!* (¿!?)... ¿Aristóteles y Santo Tomás —referencia obligada—, niegan esa capacidad a los esclavos, a los naturalmente siervos, a los niños o a las mujeres? Volveremos sobre esto, pero digamos que aun si así fuera, y si correspondiera a la concepción de la época, asombra que Alejos Grau lo presente como conclusión propia, hoy día, en vísperas del siglo XXI: ¡auxilio fray Bartolomé de Las Casas!... No cabe duda que Las Casas tiene que seguir polemizando, ha de seguir editándose, con la esperanza de que sea leído: leerlo y pensar, pensar y leer; después (no antes), escribir.

Se ha aducido una razón para olvidar a Las Casas: se trataría de un polemista más que de un historiador. ¿Las Casas polémico? Sus críticos contemporáneos españoles lo tildaron de exagerado y traidor. Aún hoy, algunos le reprochan exageraciones y su carácter polémico. ¿Las Casas polémico? Sí, frente a otros... polemistas, precisamente. Empero, su carácter polemista no lo condena al olvido: por el contrario, sus textos son parte de la historia, parte del debate que concluyó

demasiado pronto y que de hecho —¡como acabamos de ver!— no ha concluido.

Permítaseme abundar en torno a Las Casas. Recordemos el motivo central de los escritos y discursos de Bartolomé de las Casas, de Sepúlveda, de Vitoria: se trata de la conquista, su justificación, la discusión sobre los modos de la conquista, los proyectos de conquista. Las Casas colaboró con franciscanos y dominicos, y luego aceptó la invitación de integrarse a la Orden de éstos. Su proyecto de conquista espiritual coincide con el celo y la ilusión de los primeros misioneros, ilusión y celo que terminarían arrasados por la realidad más de los encomenderos que de sus teóricos como Sepúlveda, y ni siquiera por el proyecto de los reyes españoles: sabemos que las Leyes Nuevas, en cuya filosofía influyó Las Casas, se hicieron para obedecerse pero no cumplirse; también les llamaban hostias sin consagrar...

Así pues, en esa discusión sobre los modos de la conquista, se llegó incluso a cuestionar si la conquista estaba justificada. Ahí se comprende Las Casas, y podemos responder a quien lo tilda de polemista, exagerado o traidor. Aun en la moral occidental de la época, un acusado tenía derecho a hacer oír su defensa; la acusación que podía pesar sobre los indígenas era la “de no aceptar la verdadera religión”, acusación que los condenaba a soportar la declaración de guerra. Así las cosas, los indios tendrían derecho a hacer oír su voz en defensa propia, a ser defendidos... Digamos entonces que Las Casas les prestó su voz, prestó su pluma a los indios.

Los más críticos podrán señalar que Las Casas cuestiona no la conquista sino sus modos, que defiende su proyecto utopista, su proyecto de conquista espiritual, pero conquista al fin. Es cierto, pero también es cierto que el mayor error del historiador es el anacronismo: para la moral occidental, para lo moral de la época, fray Bartolomé de las Casas abanderó la vanguardia, con su moral llena de utopía, de ilusión, de humanismo nuevo para su tiempo. Esta moral nueva fue vencida por la moral que caucionaba la solución

menos innovadora, la más simple para los europeos, moral que caucionaba intereses demasiado inmediatos. Si la historia da lecciones, Las Casas y su humanismo nos da una: discutir, buscar, de entre los posibles, el proyecto mejor.

Doctora Alejos Grau: la Comisión por el V Centenario que memoramos ha vuelto a publicar los textos de fray Bartolomé de las Casas. La *Suma teológica* de Santo Tomás es también accesible: se puede leer ahí su pensamiento acerca de la conciencia —¿interioridad?—, el deseo y la voluntad en los seres “inferiores”...

3. Algunas líneas más sobre el procedimiento de trabajo de AG. Más arriba, encerramos entre interrogantes los términos “inducción modelo” al referirnos a una de las conclusiones de AG. Como sabemos, la inducción es un tipo de inferencia lógica que va de lo particular a lo general: inferencias que pueden ser de gran valor, pero también de gran debilidad lógica. Su gran valor es la posibilidad creativa —como la intuición que las máquinas no pueden tener. Posibilidad creativa, a partir de la observación de lo particular: observación atenta, inteligente, que se pueda integrar a un cuerpo disciplinado de conocimientos..., de ahí pueden obtenerse brillantes inferencias, aunque exijan corroboración posterior. La debilidad, en cambio, de ese tipo de inferencias se halla en que no se bastan a sí mismas, requieren precisamente la confirmación deductiva suficiente, la deducción impecable desde el punto de vista lógico y de contenido. Pero ¿qué hace Alejos Grau?, ¿realiza inferencias modelo?

No nos detengamos en la brillantez, y en un primer momento ni siquiera en el contenido, de las inducciones de AG; preguntémonos sólo cómo procede. Aun suponiendo que fueran brillantes, las intuiciones requieren demostración, como toda deducción científica: la ciencia pone a prueba continuamente sus conclusiones, también las más probadas. Supongamos que las inducciones de AG son validables, es decir, que no son inferencias suficientes, que necesitan ser probadas, serían, pues, hipótesis. Las mismas conclusiones de la

ciencia siempre son provisionales; gracias a ello la ciencia avanza. ¿AG pone a prueba sus inducciones? No, por el contrario: las utiliza como prueba. Veamos.

Las inducciones de AG consisten en inferir de algunos casos una generalidad (una ley): *si* en tres pecados se menciona a la pereza, *entonces* todos los sujetos en cuestión son perezosos; *si* se habla entre los pecados de comida y bebida, *entonces* todos adolecían de esos “dos vicios [?] muy extendidos”... *lo cual prueba* un “rasgo típico de la actitud precolombina”: buscar afanosamente “toda satisfacción sensible”, *lo que a su vez se deriva* de su “natural poco acostumbrado a trascender lo inmediato”. Sin mirar lo discutible del contenido, veamos la forma del razonamiento: se trata en efecto de una inducción porque va de los casos a la regla.

Pero recordemos que aun las inferencias inductivas tienen sus reglas y, si no se respetan, las inferencias pueden resultar abusivas. Así, AG puede haber oído, puede sospechar, “intuir”, o formalmente inducir del texto del confesionario que comer y beber eran dos vicios indios, pero no puede inducir que eran “muy extendidos”; de la misma manera y por la misma razón, tampoco puede inferir de ahí la existencia de “rasgos típicos”, ¡ni “naturalezas” poco o mucho acostumbradas a nada o a cualquier cosa! En este sentido, AG realiza *inducciones abusivas*, las otras —aunque puedan ser brillantes—, las tiene que probar... Probar, por ejemplo, que gracias a la conquista espiritual los indios empiezan a descubrir que son capaces de desear las cosas antes de hacerlas. Veamos.

En realidad, la afirmación de Alejos me parece tan ambigua o contradictoria como gratuita. Trataremos de analizarla. Gratuita, por las razones indicadas anteriormente; es decir que para ella se trata de algo evidente que cobra fuerza de axioma. Ni siquiera habrá de molestarse la autora en probar algo. Sin embargo, como dijimos, nos referiremos a Santo Tomás para mostrar que, amén de la gratuidad, y más que ambigüedad, hay contradic-

ción en lo que ella afirma y da por muy evidente.

Así pues, según AG, los indios tendrían voluntad sin saber que eran poseedores de tal facultad y por tanto a pesar de ejercerla. ¿Elo es posible? Parece, según Santo Tomás, que la conciencia es condición necesaria de la voluntad:

En los animales, a la actividad concupiscible e irascible sigue inmediatamente el movimiento; por ejemplo, en la oveja, que huye al instante por temor al lobo; pues no hay en ellos un apetito superior que oponga resistencia. El hombre, en cambio, no se mueve inmediatamente a impulso del apetito irascible y concupiscible, sino que espera el mandato del apetito superior, que es la voluntad. (*Suma teológica*, 1 q81 a3)

Entonces, siguiendo a Santo Tomás, resultaría contradictorio en los propios términos, imposible, ejercer la voluntad sin percatarse de ello (AG utiliza el verbo *apercibirse*). La conciencia de su capacidad volitiva la habría recibido, según la autora, de, o al contacto con, los cristianos europeos. Por supuesto, a pesar de la contradicción en los términos, no explica cómo ni por qué.

Creemos pues poder concluir que, de la afirmación de AG sólo nos queda intentar explicar el porqué de la formulación en sí, su posible significado: ya fuera de los términos, pues mostramos que los términos mismos son contradictorios.

Tal vez las frases de Alejos Grau revelen su pre-sentimiento, pre-juicio (o creencia) de que los indios, hasta antes del desembarco de los europeos en América, no eran hombres o eran hombres inferiores. Y entonces recurriremos una vez más a Santo Tomás, autor de la época —y en más de algún aspecto también de hoy día—, quien a su vez cita sistemáticamente a Aristóteles. Intentaremos así responder a las preguntas: ¿no humanos?, ¿hombres inferiores, de qué manera?: a) ¿como las mujeres?, b) ¿como los siervos?, c) ¿como los niños?, d) ¿inferiores por ser o haber sido no-cristianos?

a) Tomemos ahora una paráfrasis de la misma *Suma teológica* sobre la cuestión de si puede haber sacerdotisas, y otra cita a propósito de la esclavitud como impedimento de matrimonio; las citas nos ayudarán a mirar si se trata de un tipo de “inferioridad femenina”:

inferiores como las mujeres, no en el alma pues “en cuanto a la realidad del alma la mujer no se distingue del varón; más aún, algunas veces la mujer es mejor, en cuanto al alma, que muchos hombres.” Pero, “en el sexo femenino no se puede significar una dignidad eminente, pues la mujer vive en estado de sujeción. Luego no puede recibir el sacramento del orden”. (Supl. q39 a1)

Cuando la naturaleza no puede alcanzar una perfección más completa, se conforma con otra inferior, y así, cuando no puede engendrar un macho, engendra una hembra, que es “un macho frustrado”, como dice el mismo Aristóteles. (Supl. q52 a1)

Evidentemente, la inferioridad femenina de que habla Santo Tomás no se aplica a los indios en cuestión; AG tampoco piensa en ello. Por otro lado, ella misma, no parece negar —totalmente— la humanidad de los indios, y no tiene la ocasión de escribir su opinión sobre la teórica capacidad de los indios a ejercer el sacerdocio católico. Recordemos, no obstante, que conquistadores hubo que tardaron en reconocer el alma —para ellos equivalente a humanidad— de los indios y que se les negó la posibilidad de ordenarse sacerdotes por temor o a causa de su incapacidad de completa conversión que, según el pensamiento de la época, podría transmitirse de padres a hijos —de ahí los abundantes certificados de “limpieza de sangre” ofrecidos al gobierno español por sus súbditos, para evitar o tratar de evitar la discriminación.

b) ¿Se tratará de la inferioridad de los siervos, de los esclavos? Volvamos a la *Suma* de Santo Tomás:

El dominio tiene doble acepción, la primera es lo opuesto a la servidumbre, y en este sentido domina el que tiene un siervo. La segunda se refiere a cualquier modo de tener alguien en sujeción, y en este sentido domina quien tiene el gobierno o dirección de personas libres. El dominio en el primer sentido no se daba en el estado de inocencia, mientras que el segundo ciertamente era posible. (1 q96 a4)

[Aristóteles] afirmó también que la esclavitud va contra la primera intención de la naturaleza mas no contra la segunda, como sea verdad que la razón natural, de acuerdo con lo que apetece la naturaleza, a todos nos inclina a que seamos buenos; pero cuando alguno peca, también dicta que sufra el castigo de su pecado, y por eso la esclavitud se introdujo en castigo del pecado. (Supl. q52 a1)

la esclavitud que es una pena, ha sido determinada por el derecho positivo, y dimana del derecho natural, como lo determinado de lo indeterminado... (Supl. q52 a1)

"la posesión en común de los bienes y el estado de libertad" se dicen ser de derecho natural, porque la distribución de las posesiones y la servidumbre no fueron impuestas por la naturaleza, sino por la razón natural para utilidad de la vida humana. Y así, aun en esto no se mudó la ley natural sino por adición. (1-2 q94 a5)

La esclavitud es una condición corporal, toda vez que el esclavo viene a ser como un instrumento del amo para el trabajo. (Supl. q52 a4)

como en el mismo orden natural, según el plan divino, es necesario que lo inferior se someta a la acción de lo superior, así también entre los hombres, según el orden del derecho natural y divino, los inferiores deben

obedecer a los superiores. (2-2 q104 a1)

Y San Agustín dice: "Los justos no mandan por la complacencia de mandar, sino por deber de aconsejar; así es el orden natural y así constituyó Dios al hombre". (1 q96 a4)

En estas citas —referentes a la esclavitud, la servidumbre y la obediencia— se habla de claras diferencias y de superioridad de unos hombres sobre otros, por diferentes razones y explicaciones diversas. Empero, no por ello se niega la igualdad entre ellos, en cuanto a su cualidad precisamente de humanos. No afirmamos que AG se pronuncia por la no-humanidad de los indios de América. Lo que decimos es que, al negarles la conciencia de sus actos voluntarios —negación no pronunciada en momento alguno por Santo Tomás—, Alejos Grau parece querer negarles la parte de humanidad que sólo habrían recibido de la conquista espiritual europea. Por lo demás, en su texto no tiene ocasión de pronunciarse explícitamente sobre la esclavitud o la servidumbre.

c) Podría pensarse que AG tuviera en mente, como los legisladores civiles y religiosos de la época, que el indio debía ser tratado como eterno menor de edad. De ahí, el conocido paternalismo de las leyes, paternalismo sólo y absolutamente teórico: sabemos que la realidad era más cruda, salpicada alguna vez, y en el mejor de los casos, de paternalismo. Pero veamos si la inferioridad de los indios en AG es como la inferioridad de los niños en Santo Tomás:

cuando el niño no ha llegado aún al uso de razón, no difiere del animal irracional. Y así como el buey o el caballo es propiedad de uno para usar de él a voluntad como un instrumento propio, según el derecho natural, así es también de derecho natural que el hijo, antes de tener uso de razón, esté bajo la protección de sus padres. (2-2 q10 a12)

Santo Tomás compara la irracionalidad del

niño con la de los animales hasta que no llegan, por el proceso natural, al uso de razón. AG no habla claramente de irracionalidad en los indios, pero parecería aducir una racionalidad incompleta en ellos al faltarles conciencia de su capacidad volitiva. La diferencia entre lo que Santo Tomás piensa de los niños y lo que AG intuye acerca de los indios es que el proceso por el que el niño “completa” su humanidad, no es del mismo tipo del proceso por el que lo habría hecho el indio: si en el niño se trata de *un proceso* de crecimiento natural, progresivo, en el indio se trata de *un momento* religioso que parecería mágico. Por otro lado, Santo Tomás no distingue a los no-cristianos de los cristianos en términos de humanidad “incompleta”; es decir, no necesita recurrir a un momento religioso específico para reconocer la “completa” humanidad de los no-cristianos.

Si tomamos la infidelidad como pura negación, como se da en los que no han oído nada sobre la fe, no tiene razón de pecado, sino más bien de pena, porque esta ignorancia de las realidades divinas es una consecuencia del pecado del primer padre [...] El poseer la fe no está al alcance de la [sola] naturaleza humana... (2-2 q10 a2)

Así pues, para Santo Tomás, los no-cristianos viven en el error, en la ignorancia, pero más que responsables de un pecado sufren la pena del pecado original: no conocen la redención y en ello pueden ser inferiores, pero sin dejar de ser partícipes de la naturaleza humana. Por el contrario, con respecto a AG, persiste la duda acerca de qué idea sustenta con respecto a la “humanidad” de los indios.

d) ¿Son los indios inferiores por ser o haber sido no-cristianos? Tal vez sin decirlo expresamente, es éste el pensamiento (¿el sentimiento, el prejuicio? de la autora... Pero en Santo Tomás no creemos hallar un argumento de dicha inferioridad con base humana; en él sería simplemente (?) una discriminación con fundamento religioso, es

decir, no con fundamento natural, sino con fundamento sobrenatural. Santo Tomás distingue uno y otro fundamento donde AG parece fundirlos, confundirlos en esa “voluntad sin conciencia”, anterior al contacto europeo-americano. ¿Santo Tomás, más de dos siglos antes de la conquista de América, ve con claridad lo que Alejos Grau, cinco siglos después de la misma y *desde el mismo punto de vista*, sigue confundiendo!

¿Habría favorecido a “esa confusión” el hecho de que los siervos y esclavos que Santo Tomás conoció eran fenotípicamente iguales a él, en tanto que la esclavitud que tiene en mente Alejos Grau —la que a todos nosotros nos viene espontáneamente a la imaginación— es la esclavitud de los africanos, de apariencia y color de piel diferentes? Esta pregunta sólo plantea una posible explicación y la formulamos como tal en el párrafo que sigue.

En efecto, los siervos feudales contemporáneos de Santo Tomás son “compatriotas” suyos, no tienen una apariencia física distinta. Los esclavos tampoco se distinguen mucho en apariencia física: los primeros esclavos en Europa son europeos, eslavos —de ahí el origen mismo de la palabra esclavo. De cualquier manera, la existencia de esclavos negros es posterior a Santo Tomás, lo mismo que la esclavitud de los indios americanos. Pudo pues haber influido este hecho simple en apariencia pero, ¡paradójicamente!, no evidente... Así, habría sido más fácil a Santo Tomás aceptar que los siervos y los esclavos compartían la misma naturaleza humana con él. En cambio, a la señora Grau le resultaría, digamos... menos simple aceptar que los indios —de color de piel distinto al suyo— no hubieran necesitado un momento de revelación, antes de volverse enteramente humanos...

Así pues, es probable que este hecho haya favorecido la confusión en la señora Alejos, pero no parece suficiente para excusarla de no haber leído a Santo Tomás o de no haber tenido la lucidez de que él fue capaz —con las mismas herramientas conceptuales— hace siete siglos.

4. Un libro, una ponencia, implican un argumento construido rigurosamente y fundado en torno a un problema, un planteamiento, una pregunta que llamamos fundadores del texto. La sola recopilación de datos o su ordenamiento, aunque son necesarios, no son suficientes. Por ello ha de tratarse de una pregunta trascendente, seria, fundada en los conocimientos adquiridos por las disciplinas implicadas en el planteamiento. En el texto de Alejos Grau no hallamos ese hilo conductor. Lo que hallamos es una presentación del confesionario, una discusión final sobre la origi-

nalidad del mismo —sería una copia en 70 por ciento de otro confesionario publicado 34 años antes, dice AG—; y entre los dos, las afirmaciones axiomáticas de la autora seguidas de “pecados” ordenados en diferentes rubros... Y así sobre más que dudosos axiomas y abusivas inferencias, AG basa sus extra-ordinarias conclusiones que ya le conocemos.

Pedro Canales Guerrero
Universidad de Celaya

