

Luis Adrián Mora Rodríguez

Ética y alteridad: “en-cubrimiento¹” y reconocimiento en la conquista de América

Resumen: *En este texto se exponen tres diferentes visiones éticas sobre la conquista de América. Estas perspectivas van desde el «encubrimiento» hasta el «reconocimiento» de la alteridad americana. Se analizan así las principales propuestas de tres autores centrales del siglo XVI: Francisco de Vitoria, Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas. Nuestro objetivo es mostrar cómo estas consideraciones de la alteridad marcan profundamente nuestra realidad moderna.*

Palabras clave: *Conquista. Alteridad. Ética. Vitoria. Sepúlveda. Las Casas.*

Abstract: *In this paper we outline three different ethical views on the conquest of America. These perspectives range from the «encubrimiento» of the American otherness, to its «recognition». We analyze the main proposals of three principal authors of the Sixteenth Century: Francisco de Vitoria, Ginés de Sepúlveda and Bartolomé de Las Casas. Our goal is to show how this account of otherness profoundly shapes our modern reality.*

Key words: *Conquest. Otherness. Ethics. Vitoria. Sepúlveda. Las Casas*

Introducción

El “descubrimiento” de América abre para la sociedad española (el Rey, la Corte, los “sabios”), así como para toda la Europa de la época, una serie

de cuestionamientos en el ámbito político, económico y por supuesto ético. Para algunos autores contemporáneos este acontecimiento es tan fundamental que se puede considerar el inicio de la “modernidad” (Dussel, 1993; Matsumori, 2006). No solo existe un cambio profundo en las relaciones entre los pueblos europeo-cristianos y el resto del mundo, sino que la propia conciencia de Europa se modifica. El surgimiento de la alteridad americana desafía los cánones vigentes en torno a la “comunicación” con los “infieles”. De esta manera, España -nación renacentista-, es la primera nación del continente que va a tener la “experiencia” de constituir al Otro como dominado bajo el control del conquistador (Dussel, 1993: 11).

Este contacto con la alteridad toma la forma de la sorpresa y de la admiración. Sin embargo, rápidamente se convierte en una situación de enfrentamiento donde el otro americano es concebido a la vez como amenaza que hay que someter y como mano de obra que sustenta la empresa colonizadora. Dicho enfrentamiento que se manifiesta en la cotidianidad de la conquista se acompaña también de un enfrentamiento teórico a nivel de los espacios de poder de la Corte. Es ahí donde surgen las preguntas sobre el origen de los “indios”, sobre su cultura y sobre las posibilidades concretas de su conversión y los medios necesarios para llevarla a cabo. Dichas preguntas van a tener diferentes respuestas, dibujando así un panorama de perspectivas éticas que podríamos llamar “éticas de conquista” o “éticas ante la conquista”.

Estas éticas pueden situarse en tres niveles distintos. En un primer nivel encontramos el reconocimiento formal de la alteridad. Se trata de un reconocimiento que ubica al Otro dentro de una jerarquía de relaciones conocidas,

dándole así un espacio dentro de la política. Es lo que llamaremos “ética formal”. En segundo lugar, podemos identificar lo que llamaremos una “ética del “en-cubrimiento” del Otro, donde se construye completamente la alteridad a partir de una visión unívoca, sin diálogo, donde se rechaza al Otro y se niega su especificidad. Finalmente, un tercer nivel corresponde al “reconocimiento”, donde se acepta, se conoce y se reconoce al Otro en su alteridad, aunque dicha alteridad es aún así determinada de manera ambigua.

Desde el análisis que pretendemos desarrollar aquí, cada una de dichas perspectivas éticas es representada por un vocero de la intelligentsia española de la época. En primer lugar, se estudiará la posición ético-jurídica de Francisco de Vitoria (1486-1546), representante de la postura formalista; enseguida se abordará la propuesta de Ginés de Sepúlveda (1490-1573), vocero del “en-cubrimiento”; y por último, se analizará la perspectiva ético-política de Bartolomé de Las Casas (1484-1566). Ahora bien, ¿qué justifica la escogencia de estos autores?

En efecto, se podría pensar en analizar las producciones discursivas de los cronistas de Indias³ como producciones mucho más cercanas a la realidad del continente. ¿No serían acaso los mismos actores de la conquista quienes tendrían ante sí el mejor panorama para contar la realidad americana?

Esta suposición no debe engañarnos. Es necesario aceptar que al leer detenidamente los textos de los autores citados aparecen de manera clara y en filigrana dichas crónicas. Los pensadores de la realidad americana se inspiran de los textos que describen y narran esta realidad. Por lo tanto, la construcción ética que proponen está directamente relacionada con su conocimiento de las historias y relatos provenientes del Nuevo Mundo. De esta manera, al analizar sus concepciones éticas podemos, en un mismo movimiento, conocer y valorar la producción discursiva de los cronistas alrededor del fenómeno indiano⁴.

La teoría de la “guerra justa”

Los autores estudiados parten de toda una tradición ética que van a analizar y a modificar.

Dicha tradición servirá de marco teórico para explicar las relaciones con los indios y sobre todo para definir lo que ellos llamarán la “naturaleza” del indio. Es a partir de esta definición que se puede construir una ética y una política⁵ para con el Otro. Es por lo tanto necesario repasar cuáles son los antecedentes teóricos que delimitan y ordenan las relaciones entre los pueblos del ecúmene.

La primera noción importante es la que se desprende de la “guerra justa”. Para que el conflicto entre dos sociedades tenga legalidad y legitimidad deben de cumplirse una serie de criterios. Así por ejemplo, la guerra debe responder a una injuria, a un acto hostil que se haya llevado a cabo contra algún príncipe o algún rey. De esta forma, el acto de agresión tiene como objetivo reparar una afrenta y restablecer un “equilibrio”, una armonía (Gómez: 1997, 45). Además, siguiendo a Tomás de Aquino (1984), el soberano que desencadena la guerra debe ser legítimo. Sólo un poder reconocido puede desencadenar una guerra justa. Finalmente, la guerra debe ser conducida con intenciones honestas, con el fin de ahuyentar el mal y de buscar el bien (Queraltó Moreno: 1976, 145).

De esta forma, en el contexto de la Reconquista, los españoles podían afirmar que se encontraban en una “guerra justa” pues trataban de adueñarse, en nombre de la Cristiandad, de los territorios que habían pertenecido a los Reyes Católicos (Gomez, 1997: 20). Su derecho sobre la tierra conquistada estaba asegurado teóricamente, pues derivaba de manera directa del hecho de reconquistar. Es decir, se reparaba mediante la violencia una violencia anterior. La fuerza respondía a la fuerza. Los musulmanes -enemigos emblemáticos de los cristianos- debían ser expulsados de aquellos territorios que, en el imaginario de conformación identitaria y religiosa español, habían sido usurpados.

Sin embargo, esta argumentación era más delicada cuando se trataba de los indios de América. ¿Eran los indios “enemigos” de la cristiandad? ¿Podía su “barbarie” ser un peligro? ¿Se les podía condenar por “idolatría”? Se vuelve entonces imperativo construir una antropología de lo indígena que permita comprender a partir de las enseñanzas clásicas qué clase de seres son estos “indios”.

Aristóteles, el Nuevo Mundo y la naturaleza de los indios

La reflexión de los filósofos españoles del siglo XVI acerca de la naturaleza humana se fundamenta esencialmente en consideraciones de orden ético-político que derivan de la lectura de Aristóteles. Los criterios de humanidad se basan en la exigencia de una vida en común donde reine la justicia y la virtud. Los seres humanos deben poseer una organización política que responda a sus necesidades materiales y espirituales.

El "animal político" que es el ser humano puede realizar su "naturaleza" únicamente en el marco de la vida civil, al interior, pues de la polis. De este modo, la ciencia política es el instrumento más importante para realizar la perfección del hombre. Ahora bien, el fin de la política es el bien soberano donde todos los hombres respiran una vida justa y feliz. Asimismo, la justicia posee un lugar primordial dentro de las virtudes, el gobierno perfecto es el que logrará mantener viva la justicia en la vida de los seres humanos. Esta concepción de la naturaleza del ser humano proporciona las bases del derecho natural, compuesto por el conjunto de leyes que nos permiten realizarnos como seres dotados de razón al interior de una organización política dirigida por la justicia (Aristóteles, 1981).

Estas consideraciones sobre la vida en sociedad y las reglas que ordenan la guerra son fundamentales para entender las perspectivas éticas de cada uno de nuestros autores.

Ética y derecho en Francisco de Vitoria

De esta forma, Vitoria afirma que la ética debe construirse a partir del derecho. La percepción y la consideración del Otro tiene que basarse en una serie de disposiciones provenientes del derecho natural. Pero esta aplicación del derecho natural va a ser extendida a las relaciones entre Estados y pueblos. Así, las reglas de la guerra justa tienen que adaptarse a las modalidades de una política "mundial" que comienza a dibujarse.

Al interesarse por los "indios", Vitoria (1975) separa la dimensión religiosa de la dimensión política. En efecto, la religión de los indios, entendida como "infidelidad" o como "idolatría" no puede ser una causa de guerra justa. No existe una razón válida para que los pueblos cristianos hagan la guerra contra estos "no-cristianos". La defensa de la religión no puede ir más allá de los territorios que se encuentran bajo jurisdicción cristiana. De esta forma, la autoridad del Papa -tanto como príncipe cristiano, cuanto como dominus mundi- es nula. Al mismo tiempo, el rechazo de la fe cristiana no impide que los indios sean sujetos de derecho, puesto que el "pecado" no es un delito desde el punto de vista jurídico. Los pecados mortales no impiden los poderes civiles, ni el ejercicio de estos. Vitoria afirma que si el que peca no tuviera poder civil, tampoco tendría poder natural, así por ejemplo, no podría ejecutar las acciones de su cuerpo. Es claro entonces que el que peca no pierde los poderes que tiene sobre su propio cuerpo ya que puede defender su propia vida con pleno derecho (Vitoria, 1975). En resumen, es necesario concluir que los indios poseen todos los derechos sobre sus bienes (derechos naturales) y que estos derechos no se eliminan o se pierden por causa de sus pecados.

En realidad, al no creer en Cristo, los indios no pecan ya que están sumidos en la "ignorancia". Para Vitoria, se trata más de un defecto que de un verdadero pecado (Vitoria, 1975). Además, nada obliga a los indios a creer después del primer anuncio de la fe. En efecto, sin pruebas de la fe y de Cristo, los indios no pueden ser culpados de blasfemia contra la religión cristiana y castigados con la guerra. Los españoles no pueden avanzar estos argumentos con el fin de apropiarse de manera legítima los territorios indígenas así como la riqueza que encuentran en estos. La infidelidad no elimina el derecho natural ni el derecho civil. Y los poderes de los individuos sobre sus bienes y territorios pertenecen a esta jurisdicción. El derecho natural es aquél que estructura las relaciones entre los seres y cuyas reglas permiten la expresión plena del ser. El derecho religioso viene a completar esta jurisdicción desde una perspectiva moral. Sin embargo, los dos derechos no son contradictorios, no se eliminan mutuamente. Teniendo en cuenta lo anterior, se deben ahora

analizar los argumentos que pretenden hacer de los indios esclavos por naturaleza. Esta condición los hace dependientes directamente de la tutela de otros hombres, encargados de civilizarlos y someterlos políticamente.

Para Vitoria los indios no pueden ser considerados "esclavos por naturaleza", puesto que poseen leyes civiles que los rigen, que organizan su modo de ser (matrimonios, jurisdicción, etc) (Vitoria, 1975). Son por lo tanto capaces de auto-gobernarse, convirtiéndose así en seres libres que no pueden ser sometidos a los españoles por la fuerza.

Sin embargo, existe para Vitoria una diferencia cultural propia de los indios. Si bien tienen derechos que deben de ser reconocidos por naturaleza, poseen deficiencias que los hacen en parte inferiores culturalmente a los españoles. Los indios son "bárbaros", en el sentido que son extraños a los españoles y también menos educados que éstos. Por lo tanto, el contacto entre los dos pueblos tenderá según Vitoria a un beneficio mutuo.

El Otro es aquí reconocido formalmente, es decir como sujeto de ciertos derechos. La visión jurídica de Vitoria se sostiene en la medida en que refuerza derechos que ya habían sido reconocidos a los indios. Estos derechos son la base para una asociación político económica común. Los indios y los españoles, como parte de una misma humanidad tienen un "derecho natural de comunicación". Es decir, que pueden comerciar e intercambiar sus productos.

Las relaciones con el Otro no van a estar entonces pautadas a partir de consideraciones religiosas o estrictamente bélicas. La religión no debe ser un obstáculo para "encontrar" al Otro, para reconocer sus derechos. La ética propuesta por Vitoria se rige a partir de una práctica de la "comunicación", entendida aquí como "comercio" de objetos y costumbres. Si los indios son sujetos que intercambian y comercian con otros pueblos, se les debe de acordar un reconocimiento jurídico (la posesión legítima de sus bienes) que es la base para su reconocimiento ético. Dicho reconocimiento jurídico establece "derechos" naturales a los pueblos, sobre los cuales se construye la vida común. Se puede afirmar que la "libertad comercial" es la base de este reconocimiento.

Así, a partir de la comunicación (comercial) se construyen lazos comunes que pueden permitir, luego, una intervención en los asuntos indios por medio de alianzas.

La penetración comercial se acompaña en el análisis vitoriano de una cláusula de asistencia a los pueblos aliados. Los españoles podían así embarcarse en expediciones contra tribus indígenas bajo el pretexto jurídico que estas entorpecían las relaciones comerciales o constituían un peligro para sus aliados. El desarrollo que hace Vitoria se presenta como una jurisdicción en formación. El comercio y la posibilidad de entrar en contacto con los indios se vuelven derechos que no pueden ser violados y que buscan ordenar las relaciones entre pueblos distintos. Como todo derecho, estos resultan en obligaciones para las partes. Los españoles podían protegerse de manera legítima si sus establecimientos o "colonias" eran atacadas ya que dicho ataque se convierte en una ofensa que merece reparación.

El comercio entre indios y españoles, era entendido en el marco de un "intercambio". Este podía ser tanto de bienes como de costumbres y formas de vida, lo cual abría paso para proclamar otro "derecho". En efecto, la vida común entre los dos pueblos tenía que llevar de forma natural a la conversión de los indios. Este paso los hacía entrar por medio del bautismo en otra comunidad, aún más importante: la comunidad cristiana. En este punto un cambio sustancial se opera. La cuestión se desplaza y no trata más sobre la humanidad o la barbarie de los indios. Estos pertenecen de lleno a la comunidad de creyentes y aquellos que amenacen dicha comunidad pueden ser castigados con la guerra, el razonamiento vitoriano da origen al "derecho de injerencia" (Mora Rodríguez, 2007).

De esta forma, se aprecia que la ética de Vitoria no abandona por completo su punto de partida cristiano europeo. El reconocimiento de los indios como iguales no se da por completo, puesto que subsiste la necesidad de convertir al Otro, de hacerlo entrar en la comunidad considerada superiora. Ciertas prácticas de los indios van en contra del derecho natural. Dichas prácticas no pueden pasarse por alto pues van contra la "norma", por lo tanto, deben ser castigadas, y el castigo es por definición "justo".

Entonces, Vitoria establece en apariencia una cierta igualdad de derechos entre los pueblos (indios y españoles), sin embargo, su análisis sigue partiendo de un juicio de valor, donde la cultura y la religión cristiana aparecen como superiores. La humanidad de los indios se ve afectada o mancillada por algunas de sus prácticas. Esto disminuye las posibilidades de comunicación, de intercambio y por lo tanto, de influencia de los españoles sobre ellos. El Otro es reconocido en la medida que dicho reconocimiento permite comunicación y por lo tanto aculturación y apropiación. Sin embargo, cuando su alteridad sobrepasa ciertos límites, se le niega ese reconocimiento y además se le castiga. De esta forma, la organización político-religiosa de los indios representa una amenaza para el reconocimiento. Vitoria no supera este horizonte, no da lugar al Otro para que "aparezca" como Otro. Lo cual deja abierta la posibilidad que este Otro se convierte en enemigo, tal y como sucede en el pensamiento de Sepúlveda.

Ginés de Sepúlveda: "barbarie" indígena, corrupción política y superioridad europea

En su Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios (1986) Sepúlveda basa su argumentación en los relatos de la Historia General y Natural de las Indias, publicada en 1519 por Gonzalo Fernández de Oviedo, historiador oficial del Imperio. En dicho texto, los indios aparecen como bárbaros cuyas fiestas y rituales son salvajes y atentan contra las leyes naturales. Para Sepúlveda estos hechos permiten definir las cualidades de los naturales de América y situarlos en lo que Aristóteles llamaría "esclavos por naturaleza".

En efecto, la propuesta ética de Sepúlveda se basa en una diferenciación radical entre "civilización" y "barbarie". Los indios son reconocidos en su humanidad, pero dicha "humanidad" tiene fases o procesos de desarrollo. Este proceso no ha sido alcanzado por los indios, por lo tanto son ciertamente humanos, pero desiguales o inferiores. La civilización es representada por

los españoles, del linaje de Séneca y Averroes. Los españoles son los detentores del "verdadero espíritu cristiano". Frente a ellos, se encuentra una masa de hombres que no posee leyes escritas ni instituciones, ni propiedad privada de la tierra: hombres de una naturaleza inferior que por lo tanto, deben ser sometidos "por su propio bien":

"La primera [razón de la justicia de esta guerra y conquista] es que siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir el imperio de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; el imperio que les traería grandísimas utilidades (...) siendo además cosa justa por derecho natural que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien de todos" (Sepúlveda, 1987:153)

La naturaleza imperfecta y corrupta de los indios tiene que someterse a la perfección cultural de los españoles. Se trata de una ética que busca transformar al Otro en "lo Mismo". Es decir, que toma como único referente de "normalidad" o criterio de humanidad, a lo que es "igual". Esta condición superior a partir de la cual se juzga la naturaleza indígena es una condición de "libertad" y de "libre disposición" tanto de sus cuerpos, como de sus bienes materiales. Para Sepúlveda, el Otro debe ser sacado de su "culpable inmadurez", debe ser "liberado" de su superstición para que pueda "disponer libremente" de su voluntad (Dussel, 1993).

Tal y como sucede en el caso de Vitoria, esta perspectiva ética tiene dimensiones político-económicas. En efecto, cuando Sepúlveda analiza el tipo de propiedad de la república india sugiere que la apropiación colectiva de la misma se explica por una ausencia de libertad individual de cada miembro de la sociedad. Así, nos dice:

"Pero de otro lado tienen de tal modo establecida su república, que nadie posee individualmente, ni una casa, ni un campo de que pueda disponer ni dejar en testamento a sus herederos, porque todo está en poder de sus señores que con impropio nombre llaman reyes, a cuyo arbitrio viven más que al suyo propio, atenedos a

su voluntad y capricho y no a su libertad y el hacer todo esto no oprimidos por la fuerza de las armas, sino de modo voluntario y espontáneo es señal ciertísima del ánimo servil y abatido de estos bárbaros (...) Tales son en suma la índole y costumbres (...) de estos hombrecillos tan bárbaros, incultos e inhumanos, que sabemos que así eran antes de la venida de los españoles.” (Íbid: 109-111)

De esta forma se dibuja un ámbito ético donde el Otro tiende a ser “culpabilizado” por su situación actual, lo cual va a justificar y legitimar su victimización (Dussel, 1993: 73). Los indios son bárbaros, incultos, incapaces de servirse de su razón y por lo tanto, incapaces de “ser libres”, el rol del conquistador es un rol de “emancipación”, de “liberación”, de acceso a la “madurez”. Los conquistadores son aquellos que elevarán la cultura espiritual del indio, lo harán vivir en ciudades, le enseñarán la propiedad privada, y sobre todo la “verdadera religión”.

Todas estas transformaciones buscan “inventar” al Otro, transformar su alteridad no-reconocida, en “lo mismo”, es decir en “español”, castellano, cristiano, “moderno”, etc. Y esta transformación, debido a la naturaleza del indio, puede y debe realizarse por la fuerza. Así, para Sepúlveda, el Otro-indio, es ante todo amenaza. Una amenaza que no sólo es nefasta para el español, como fuente de peligro (peligro cultural, peligro religioso) sino, para el indio mismo. Sus costumbres lo condenan de antemano. De ahí el rol salvador de la violencia que lo liberará.

Sepúlveda afirma:

“A estos bárbaros, pues, violadores de la naturaleza, blasfemos e idólatras sostengo que no sólo se los puede invitar, sino también compeler para que recibiendo el imperio de los cristianos oigan a los apóstoles que les anuncian el Evangelio (1986: 145).”

Por lo tanto, la lectura ética de Sepúlveda se desarrolla en el marco de un reconocimiento del otro como humano. Dicho reconocimiento es dado casi implícitamente, pero existen diversas etapas de humanidad. Los indios corresponden a una etapa inferior, cuyo comportamiento y costumbres van contra las leyes naturales, sus

prácticas caníbales y sodomitas deben ser condenadas. El deber moral de los españoles ante estos homunculus es dominarlos para su bien, es decir, se trata del ejercicio de la fuerza para “rescatar” al otro de su ignorancia, subdesarrollo, “barbarie”. Para Sepúlveda, la guerra contra los indios es justa, puesto que es justo y natural que lo inferior obedezca a lo superior.

Así, la dimensión cristiana de la conquista como evangelización aparece únicamente de manera marginal en el enfoque sepulvediano. Para Sepúlveda alejar a los infieles del mal en el que se complacen es una razón válida para usar la fuerza.

“No se puede utilizar solamente la predicación y la persuasión contra herejes y paganos, como lo hacía la Iglesia primitiva, cuando no había príncipes cristianos. Por el contrario, en la medida de lo posible se debe utilizar la fuerza para convencerlos (Sepúlveda citado en Las Casas, 1975: 40).”

Así, lo esencial para Sepúlveda es que los indios se sometan al dominio español, de ahí vendrán tanto su salvación espiritual, como su salvación o elevación cultural. El no sometimiento es por lo tanto una ofensa a las leyes naturales y debe ser castigado con la guerra. Se trata de una ofensa ética. Una vez vencidos, los indios adoptarán fácilmente la cultura y los hábitos de los vencedores. Pero esta adopción debe acompañarse de un control estricto, una verdadera “aculturación”, para extirpar las “malas costumbres”.

La ética del conquistador ve en el Otro una negación de sí mismo. Por lo tanto, tiene que transformarlo y moldearlo a su medida. El conquistador es la “norma”, es aquél a partir del cual se juzga al Otro. Para imponer esta norma es necesaria la violencia y la amenaza. Sepúlveda afirma:

“Si los Infieles son solamente endoctrinados en la fe, pero no amenazados, la fuerza de sus costumbres los hará caer de nuevo en la idolatría (Sepúlveda, citado en Las Casas, 1975: 60)”

A partir de dicha concepción ética, se derivan una serie de aplicaciones políticas que no abordaremos en el presente texto. Sin embargo, bastará con recordar que el instrumento político-económico que aparece como ideal de civilización y de dominio, es la encomienda. La antropología del indio que Sepúlveda construye está marcada por la inferiorización del nativo americano. No existe un espacio de reconocimiento que permita valorar al Otro en su diferencia, tal y como lo hará el enfoque lascasiano.

El reconocimiento del Otro como Otro: hacia una ética de la Alteridad en Las Casas

Como lo vimos en un principio, el reconocimiento del Otro como persona con derechos jurídicos es un paso realizado por Vitoria. Sin embargo, la dimensión ética de este reconocimiento implica establecer con el Otro una comunicación que vaya más allá de la dimensión comercial. De la misma manera, parece necesario -frente a la posición sepulvediana- responder a los que consideran la ética cristiana como una batalla del bien contra el mal y ven así en los indios una amenaza absoluta. Es aquí donde la posición de Bartolomé de Las Casas puede verse como una postura que integra dos dimensiones: un espacio para la diferencia dentro de la lógica jurídica y una reinterpretación del ideal cristiano de la conversión dentro del marco de la razón natural.

Para lograr esto, Las Casas va primero a criticar la noción de "barbarie" que se usa como instrumento ideológico para someter a los indios.

Para él, esta noción parte de una lectura incompleta de Aristóteles. Los indios son "bárbaros" únicamente en el sentido de aquellos a los que no se entiende. En efecto, conforme avanza la penetración de los españoles en el continente se va teniendo noticia y conociendo las grandes civilizaciones indígenas. Ante los ojos del dominicano, esto es la prueba fehaciente de que existe política entre los indios, lo cual los pone en un nivel de igualdad con los españoles. A partir de esta igualdad, Las Casas trata de mostrar cómo se debe "comprender" al Otro, como Otro. Es decir

que existe la necesidad de ubicarse desde otra perspectiva para poder establecer una verdadera "comunidad". Así, la barbarie es simplemente, en un primer momento, la incompreensión. Y desde ahí se puede afirmar que:

"(...) así, estas gentes de estas Indias, como nosotros las estimamos por bárbaras, ellas, también, por no entendernos, nos tenían por bárbaros (Las Casas, 1968, § 241)."

Las Casas busca ubicarse desde la visión del Otro. Los españoles aparecen como "bárbaros" que no son comprendidos tampoco por los indios. Sin embargo, esta barbarie, en el caso español abrazará también la barbarie como falta de urbanidad, como crueldad e injusticia. Las Casas invierte los roles de las historias oficiales. Los indios aparecen como seres civilizados, pacíficos e inofensivos que sucumben ante la codicia sin freno de los conquistadores. La falta de humanidad se expresa a través de aquellos que ejercen la violencia sin razón aparente⁶.

De esta forma, el dominicano destruye el argumento principal de Sepúlveda. La "superioridad" de una cultura sobre la otra no puede ser una causa de sometimiento. Afirmar lo contrario es violar la ley eterna según la cual:

"(...) cada pueblo [tiene] su gobernador o príncipe, [por lo tanto] no existen motivos para que un pueblo bajo pretexto de cultura trate de dominar a otro o de destruir reinos ajenos (Las Casas, 1975:138)"

Con estas afirmaciones, Las Casas desplaza el terreno de la discusión. No se puede hablar de una dominación de hombres superiores sobre seres inferiores, o "hombres incompletos". Se trata del encuentro de dos pueblos con características diferentes y que nada tiende a oponer en términos de derecho o de naturaleza.

Reconociendo esto, los indios no pueden ser sometidos manu militari de manera justa. La guerra es contraproducente a la misión evangelizadora y es contraria a la práctica cristiana. La doctrina invita a una conversión suave, es decir por medio de obras concretas, palabras y razonamiento no por medio del fuego y de la espada.

“(…) nadie debe ser forzado a abrazar la fe; nadie debe ser castigado porque esté cargado de vicios si no es sedicioso o injurioso contra las personas y las cosas (...) (Las Casas, 1975: 138)”

La fe es un acto voluntario que nace de una comprensión del mensaje evangélico. Es por esto que según Las Casas (1942), es indispensable que la predicación responda a una serie de condiciones que buscan asegurar su éxito. Así por ejemplo, aquellos que escuchan la prédica deben estar seguros de que los predicadores no desean dominarlos ni someterlos. Estos mismos predicadores deben convencer a su audiencia de que no tienen ningún afán de enriquecimiento, deben caracterizarse por ser “dulces, humildes (...) benévolos” (35) y poseer la capacidad de dialogar y escuchar a los Otros.

Al mismo tiempo, Las Casas afirma que los indios, a su modo, respetan en su práctica cotidiana las enseñanzas y los mandamientos divinos (1968: 518). En efecto, el dominico reconoce en las tradiciones indígenas una verdadera religiosidad, religiosidad que es comparable con la cristiana. Los indios poseen un conocimiento de Dios, y ante él, como lo más elevado del universo, sacrifican aquello que más aman: la vida humana. Así, ciertas prácticas como la idolatría, consideradas pecaminosas por los cristianos, deben ser objeto de tolerancia, y deben ser contextualizadas histórica y socialmente.

Esto demuestra que ante todo, la guerra de conquista es una guerra tiránica, cruel e injusta. Su objetivo no puede ser extender la fe cristiana, por el contrario, los conquistadores buscan únicamente beneficiarse materialmente y sus argumentos religiosos carecen de validez. Esto hace que incluso aquellos territorios que ya se encuentran bajo dominación española puedan ser considerados como territorios usurpados e ilegítimos. Las Casas nos dice que los conquistadores:

“(…) anteponen su propia utilidad particular y temporal, cosa que es propia de los tiranos, al bien común y universal, es decir, al honor divino y a la salvación y vida espiritual y temporal de innumerables personas y pueblos. De donde se deduce que el principado adquirido con tal guerra es injusto, malo y tiránico (Las Casas, 1942: 519, énfasis nuestro).”

La ética lascasiana aparece así como una ética del reconocimiento que posee efectos jurídicos y políticos. Defender al Otro es denunciar las injusticias que contra él se cometen en nombre de la “civilización” o de la religión, es decir, es atacar los argumentos de la guerra. Pero además, se trata de considerar aspectos concretos, materiales, físicos de la vida de los indios. Es ahí donde se puede subrayar el carácter tiránico de la dominación. En efecto, parte de la denuncia lascasiana busca demostrar que los indios viven en condiciones de esclavitud, en explotación constante y que dependen de los encomenderos para subsistir. Así, el dominico afirma:

“Considere Vuestra Majestad por servicio de Dios qué substancia y qué fuerzas podrían tener unos cuerpos de su natura tan delicados, y de la dicha opresión tan adelgazados, flacos y trabajados, y cómo les era posible vivir mucho tiempo con vida tan triste, tan angustiada y con tantos y tan grandes trabajos e sin comer.” (Las Casas, 1958: 105)”

Por lo tanto, la ética debe construirse a partir de la situación concreta del indio. No basta con criticar la injusticia de la guerra sin criticar las instituciones sociales que de ella se derivan. Considerar al Otro es más que reconocer su humanidad y por lo tanto su igualdad. Las Casas busca hacer un llamado a la liberación del indio. Éste debe ser liberado del trabajo forzado, de la explotación. Liberación necesaria para que pueda emanciparse de la tutela particular de los encomenderos y pueda vivir libremente como sujeto de la ley. La ética lascasiana no se agota en un reconocimiento jurídico formal o político, sino que abarca un reconocimiento que llama a la responsabilidad dentro de la óptica cristiana. Para Las Casas, el indio representa el sufrimiento, la humillación y el sacrificio al que fue expuesto Jesús. El dominico nos dice:

“(…) yo dejo en las Indias a Jesucristo, nuestro Dios, azotándolo y afligiéndolo, y abofeteándolo y crucificándolo, no una, sino millares de veces, cuanto es de parte de los españoles que asuelan y destruyen aquellas gentes y les quitan el espacio de su conver-

sión y penitencia, quitándoles la vida antes de tiempo (Las Casas, 1986: 510)."

De esta forma, el indio ya no es un Otro amenazante, un potencial enemigo o un "bárbaro" inferior. Por el contrario, se convierte en el símbolo mismo de la Cristiandad, se transforma en la figura por excelencia con la cual todo cristiano debe reconocerse. Así, se puede establecer una entrada en la "comunidad de comunicación" (Dussel, 1993, 80) que no implica violencia, ni sometimiento. Es entonces que se puede afirmar una "emancipación" desde el interior de un reconocimiento mutuo.

En resumen, se pasa del "en-cubrimiento" del Otro a su "reconocimiento". El "en-cubrimiento" implica una negación de la alteridad, sobre la cual se proyectan una serie de prejuicios que impiden una verdadera comunicación racional. Y como consecuencia de esto, la única vía para la convivencia parece ser la violencia. En cambio, en el "reconocimiento", se toma al Otro tal y como es, se trata de comprenderlo, no para juzgarlo, sino para convivir con él (Dussel, 1993).

La crítica que hace Las Casas a esta ética del conquistador se construye a partir de una desarticulación de los "mitos" que dicha ética conlleva. Como ya lo señalamos, en ella se postula un "yo", un "ego" superior, en nombre de la cultura, de la prudencia, de la religión, de las costumbres urbanas, etc. Pero dicho ego se contradice en la práctica de la guerra, que es irracionalidad pura, mal absoluto. Las Casas nos dice que

"(...) la guerra trae consigo estos males: el estrépito de las armas; las acometidas e invasiones repentinas, impetuosas y furiosas; las violencias y las graves perturbaciones; los escándalos, las muertes y las carnicerías (...) el privar a los padres de sus hijos, y a los hijos, de sus padres (...)" (Las Casas, 1975 : 343, citado en Dussel, 1993:80)"

Las Casas aparece entonces como aquél que reconoce la alteridad esencial del Indio. Alteridad que, al ser reconocida, no es amenaza, sino requisito para poder establecer una comunicación, una convivencia que permitiría en última instancia una conversión libre.

Conclusión

Las éticas de conquista se pueden definir, como se ha visto, a partir de la consideración del Otro. Ese Otro aparece primero, como un Otro amenazante, inferior por naturaleza y que debe ser eliminado en su especificidad. Dicha perspectiva postula la necesidad a priori de la violencia para acabar con las diferencias y establecer la posibilidad de la convivencia. Luego, el acercamiento ético-jurídico niega en un principio la necesidad de la guerra, pero no la descarta. Para este acercamiento, el Otro es igual en derechos y sus costumbres son toleradas en la medida en que no vayan contra la ley natural definida, desde una perspectiva propia. Por lo tanto, subsiste la tentación de negar al Otro en su especificidad, en su diferencia radical. El espacio para la apertura, para el reconocimiento es un espacio abstracto que no toma en cuenta la materialidad, es decir, la situación real del indígena. Finalmente, la ética del reconocimiento, parte de la experiencia de la vida indígena, de la experiencia de la explotación y de injusticia a partir de la cual se puede pensar el deber ser, así como la posibilidad de la convivencia. Esta ética reconoce al Otro en su alteridad radical, con sus costumbres y prácticas entendidas en un contexto histórico particular. Busca por lo tanto, ver la humanidad intrínseca del Otro, frente al cual es un deber responsabilizarse.

Ahora bien, es necesario interrogar esta perspectiva de reconocimiento y preguntarse cómo se articula con su tiempo y con el nuestro. Primero, podríamos preguntarnos sobre la verdadera capacidad de distinción que anima la ética lascasiana. Algunos, como Todorov (1982), han querido ver en las descripciones que Las Casas hace de los indios, una idealización que sería casi precursora del "mito del buen salvaje". Lo cual equivaldría a una verdadera ceguera. Al construir al indio como "pacífico", "manso" e "indefenso", Las Casas estaría precisamente ocultando al Otro. Su visión estaría caracterizada por la dinámica inversa, es decir, estaría convirtiendo al español en "enemigo", perdiendo la posibilidad de comprender la lógica de la conquista. Para Todorov aquél que paradójicamente mejor entiende al indígena es

Hernán Cortés, quien finalmente comprendería el fenómeno indio en su complejidad.

Pero esta crítica carece de sustento. En efecto, dicha afirmación sobre el pensamiento lascasiano se centra únicamente en la parte militante y propagandística de su obra. De esta manera, Todorov olvida el análisis que Las Casas hace de las estructuras de dominación como la encomienda o la mita. Olvida igualmente el crítico francés el análisis jurídico que realiza el dominico sobre la noción de imperio y la manera en que esta se articula con una posible liberación por medio de la ley.

Ahora bien, dicho reconocimiento material y formal de derechos va explícitamente ligado a una empresa de conversión. De ahí la necesidad de preguntarnos: ¿Puede acaso haber conversión sin dominación? ¿No debería existir la posibilidad de una negación de la evangelización que no conlleve represalias? Frente a esto, la respuesta lascasiana es ambigua. El ideal de cristianización es lo que finalmente justifica la presencia española en América. Por lo tanto, no parece fácil pensar que Las Casas podría renunciar a ella, en nombre de la vida de los indígenas. Sin embargo, numerosos pasajes de su obra parecen fortalecer dicha hipótesis. Para Las Casas es preferible que los indios vivan en "idolatría" a que sean víctimas de la dominación española. Asimismo su manual de evangelización se basa en una aceptación libre de la fe, pero dicha aceptación va de la mano con la presencia y el trabajo religioso de los frailes.

De esta manera, se puede decir que la ética lascasiana es una ética del máximo reconocimiento posible, ética que implica posibilidad de conversión libre y voluntaria. Se trata de una ética que se construye dentro del marco limitado de los poderes y la ideología de su tiempo, pero que, sin embargo, aparece como el único horizonte liberador para la humanidad indígena.

Notas

1. La noción de "en-cubrimiento" se tomará de Enrique Dussel, ver 1492: Crítica al "mito" de la modernidad: el "encubrimiento del Otro", (1993) Plural, La Paz.
2. No vamos a desarrollar este punto. Sin embargo, notamos nada más que el nivel de "invención" se

da fundamentalmente en la descripción de Colón. Los aborígenes americanos son caracterizados a partir de lo "ya conocido", es decir del Asia.

3. Ver artículo de Pablo Hernández Hernández, "Sobre la descripción: tres Américas en el siglo XVI", Revista de Filosofía, Universidad de Costa Rica, número 104, Volumen XLI, Julio-Diciembre 2003
4. Habría que hacer aquí un paréntesis acerca de la denominación "indio", ya que se parte de una "invención" (O'Gorman, 1957) del "ser asiático" de América. Sin embargo, para esta reflexión nos limitaremos a analizar los fundamentos de la ética de conquista cuando existe ya conciencia de la novedad del continente.
5. Al convertirse casi inmediatamente el "descubrimiento", en "conquista", las preguntas y cuestionamientos éticos surgen. El nudo de estos cuestionamientos es doble, tanto ético, como "político". Sin embargo, aquí vamos a privilegiar la dimensión meramente ética del problema. Para los autores españoles toda política se fundamenta en consideraciones éticas. En la época que estamos estudiando no existe aún una separación precisa y clara (en el universo intelectual español) entre la "ética" y la "política". Toda política de Estado en España, debe ser acorde con fundamentaciones y principios éticos.
6. Esta crítica de la barbarie europea será tema de inspiración para pensadores como Montaigne. Ver Juan Durán Luzio, 1992, Bartolomé de Las Casas ante la conquista de América: las voces del historiador, EUNA.

Bibliografía

- Aristóteles. (1981) *La Política*. Bogotá: Ediciones Universales, Bogotá.
- Durán Luzio Juan. (1992) *Bartolomé de las Casas frente a la conquista de América: las voces del historiador*. Heredia : EUNA.
- Dussel, Enrique. (1993) *1492: El «en-cubrimiento del Otro»: Crítica al « mito » de la modernidad*. Bolivia: Plural Ediciones.
- Gomez, Thomas. (1997) *Droit de conquête et droit des Indiens*. Paris: Armand Colin.
- Las Casas, Bartolomé. (1986) *Historia de las Indias*. Caracas : Biblioteca Ayacucho.
- Las Casas, Bartolomé. (1975) *Apología de Juan Ginés de Sépulveda contra Fray Bartolomé de las Casas y de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sépulveda*. Trad. introduction et

- notes, Angel Losada. Madrid: Editora Nacional, Madrid.
- Las Casas, Bartolomé. (1975) *Del único modo de traer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Mexico: FCE.
- Las Casas, Bartolomé. (1968) *Apologética Historia Sumaria*. Edición de Edmundo O’Gorman, Instituto de Investigaciones Históricas. México: Fondo de Cultura Económica.
- Las Casas, Bartolomé. (1942) *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Edición Agustín Millares Carlo. Introducción de Lewis Hnake, traducción de Atenógenes Santamaría. México: Fondo de Cultura Económica.
- Matsumori, Natsuko. (2006) *Civilización y Barbarie : Los asuntos de indias y el pensamiento político moderno (1492-1560)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Mora Rodríguez, Luis. (2007) “Libertad comercial y dominación política en las Relecciones sobre los Indios, de Francisco de Vitoria”, en *Tópicos del Humanismo*, nº142, Junio 2007.
- Queraltó Moreno, Rafael. (1976) *El Pensamiento Filosófico-Político de Bartolomé de las Casas*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Sepúlveda, Juan Ginés de. (1986) *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. México: FCE.
- Todorov T. (1982) *La conquête de l’Amérique, la question de l’autre*. Paris. Seuil.
- Vitoria de, Francisco. (1975) *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Madrid: Espasa-Calpe.

Resumen frente a la perspectiva de la teoría crítica de la sociedad, y la posibilidad de construir una experiencia crítica-revolucionaria siguiendo la tradición racional, filosófica e histórica.

Palabras clave: Teoría Crítica, Escuela de Frankfurt, Max Horkheimer, Teoría Tradicional.

Abstract: This article discusses the Frankfurt School manifest with the intention of making clear the epistemological limitations and contradictions of traditional theory in comparison with the critical theory of society, and the possibility to construct an actual revolutionary experience following the rational, philosophical and historical legacy of the conception.

Key words: Critical Theory, Frankfurt School, Max Horkheimer, Traditional Theory.

El futuro de la humanidad depende hoy de la existencia de la actitud crítica que nace de nuestra conciencia de la teoría tradicional de esta cultura occidental en general, una conciencia que, con presuntuosa insuficiencia, considera la configuración de la praxis a ser permanente y sirve simplemente como la conciencia más alta de ella, y que se conforma con la resignación de pensamiento y acción, ha renunciado ya a la humanidad.

Max Horkheimer

antes del inicio de la catástrofe segunda guerra mundial producto de la pugna entre las potencias capitalistas. Max Horkheimer, el director del Instituto für Sozialforschung vinculado a la Universidad de Frankfurt, encabezó la difícil tarea de redactar un manifiesto programático que pudiese sintetizar de la mejor forma los contenidos teórico-metodológicos, así como las ideas y esperanzas de una nueva corriente de pensamiento que se encargaría de marcar firmemente el derrotero del pensamiento filosófico y sociológico del siglo XX.

Una corriente deshumanista que el mismo, junto con sus principales compañeros de esfuerzo intelectual y generacional (Adorno y Marcuse, fundamentalmente), se encargaron de bautizar con el nombre de teoría crítica de la sociedad, y en la cual quedaría explícitamente patente la impronta filosófica (al mismo tiempo kantiana y hegeliana de su propio tiempo), durante del programa de investigación abierto por obras fundamentales de la época como lo fueron *Marxismo y Filosofía* de Karl Korsch (1923), y la más importante de todas, seguramente, como lo fue *Historia y Conciencia de Clase* de Georgy Lukács (1919-1923).

Para iniciar la discusión de estas líneas, es importante recordar que Horkheimer había asumido la dirección del Instituto de Investigación Social en 1931, ocasión para la cual había publicado un primer esbozo de lo que se convertiría más tarde en el manifiesto de la Escuela de Frankfurt, el cual llamó: *La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto*