

01057



Universidad Nacional Autónoma
de México

2
2es

Facultad de Filosofía y Letras
Unidad de Estudios de Posgrado
Maestría en Estudios Latinoamericanos

EL DISCURSO DE LA BARBARIE INDIGENA HASTA 1550;
BASES PARA REFLEXIONAR SOBRE LA IDENTIDAD
LATINOAMERICANA

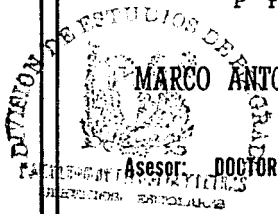
T E S I S

Que para obtener el Grado de:

MAESTRIA EN ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS

P r e s e n t a :

MARCO ANTONIO URDAPILLETA MUÑOZ



Asesor: DOCTOR JOAQUIN SANCHEZ MACGREGOR

México, D. F.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Junio de 1993



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

INTRODUCCION

CAPITULO I

CUESTIONES LIMINARES	7
1.1 LA HISTORIA DE LAS IDEAS EN LATINOAMÉRICA	9
1.2 CUESTIONES TEÓRICO METODOLÓGICAS: RELACIÓN DISCURSO-IDEOLOGÍA-SOCIEDAD	21
1.3 EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA	9

CAPITULO II

LA CONTRAPOSICION CIVILIZACION-BARBARIE EN LATINOAMERICA	9
2.1 JUSTIFICACIÓN	40
2.2 PROBLEMÁTICA	42
2.3 HIPÓTESIS	43
2.4 DESCRIPCIÓN DEL OBJETO	46
2.4.1 DESCRIPCIÓN GENERAL DEL SIGNIFICADO DE LA DICOTOMÍA CIVILIZACIÓN-BARBARIE	46
2.4.2 RECuento DE LOS TEXTOS EN CUYA ESTRUCTURACIÓN SIGNIFICATIVA SE MANIFIESTA EXPLÍCITAMENTE LA DICOTOMÍA CIVILIZACIÓN-BARBARIE	47

CAPITULO III

UNA TIPOLOGIA DEL OTRO	55
3.1 EL SIGNIFICADO DE LOS VIAJES DE COLÓN	56
3.2 LA AMPLIACIÓN DEL HORIZONTE EUROPEO	58
3.3 LA LEY NATURAL: EL CÓDIGO PARA IDENTIFICAR AL OTRO.	62
3.4 LAS IMÁGENES COGNITIVAS	66
3.4.1 EL "BUEN SALVAJE"	67
3.4.2 EL "MAL SALVAJE"	69
3.4.3 EL "FALSO CIVILIZADO"	71
3.4.4 EL "PRIMITIVO"	75

CAPITULO IV

LAS IMAGENES ESTRATIFICADORAS	88
4.1 EL DERECHO A DOMINAR	88
4.2 EL ESCLAVO	97
4.3 EL ENCOMENDADO	101
4.4 EL VASALLO LIBRE	106

CAPITULO V

DEL NUEVO MUNDO A LA BARBARIE: LA EMERGENCIA DE UNA IDENTIDAD	111
5.1 UNA NUEVA HISTORIA: HISTORIA MUNDIAL	114
5.2 LA HISTORIA DE LOS BÁRBAROS	115

CONCLUSION

BIBLIOGRAFIA

INTRODUCCION

El discurso acerca de la barbarie indígena enunciado por las fuerzas políticas españolas del siglo XVI ligadas a los asuntos americanos, no sólo tuvo singular importancia para el desarrollo de la conquista y la colonización de América; también contribuyó a determinar las imágenes, las figuras que se dispondrán para la ideación de la denominada ahora Historia universal, sustentada tanto ideológica como económica y militarmente en la capacidad expansiva de Occidente, que se constituirá en el Yo, en el sujeto de esta historia. Este Ego se definirá entonces como contrapartida del extraño, del Otro; la identidad del Otro quedará en manos del conquistador y del evangelizador.

Si bien es cierto que dicho discurso no constituyó la primera reflexión en torno a la cuestión de la identidad del Otro, si es correcto afirmar que asumió y superó los anteriores planteamientos ante el apremio que suscitaba una realidad que detentaba el carácter de novedad. Esta situación no entrañaba exclusivamente la novedad de la "cuarta parte del mundo". Dentro de su opción significativa también tenía cabida la alusión a una nueva historia, la Historia universal, cuya proyección y sentido

habría de ser arrogado por los europeos, que levantaron sus imperios de ultramar a costa de los pueblos extraeuropeos, aquilatados por la lógica del dominio Occidental, con el estigma del desconocimiento, de la puesta en duda de su a priori antropológico.

En suma, el síntoma de la eclosión de la Historia universal fue la escisión de la humanidad en dos grandes grupos: los "civilizados", los poseedores de la verdad y del poder, y los "bárbaros", los pueblos que al ser avasallados perdieron su logos: su verdad y su capacidad de gestar independientemente su historia. Pero, al mismo tiempo esta historia desde un principio generó praxis y discursos de contrapoder, de la liberación y ésta será también la historia del bárbaro, y, ciertamente será la más auténtica.

Afianzado en una óptica latinoamericana creo importante dejar en claro que el discurso en torno a la barbarie indígena reveló la complejidad y lo contradictorio del proyecto civilizador español. Sería demasiado reductor considerar que tal acción expansiva haya sido sólo una praxis bélica o de violencia cultural. También, como parte del proyecto civilizador, se encuentra una serie de acuciantes reflexiones de carácter jurídico-teológico, cuya tarea era, tanto justificar el alcance colonial como proponer una imagen, una identidad del Otro que anclara al Yo frente a la "reciente" humanidad. La lengua castellana disponía de un amplio repertorio de términos adecuados

para reducir la alteridad del Otro: o bien eran "bárbaros", "paganos", "idólatras", "salvajes", etc., o bien eran "salvajes" que aún no dejaban la Edad Dorada. Con todo, el termino que mejor expresa la oposición del Yo frente al Otro es el de "bárbaro": al recibir este calificativo la otredad radical del indígena devino en una otredad disminuída, deshumanizada: el bárbaro es el no-Yo una especie de antipoda cultural por su divergencia con el logos del Yo. Pero este escamoteo de su humanidad no debe ser atribuído de manera tajante a los límites que plantean los paradigmas espistemológicos de una cultura en un momento determinado. Un estudio ideológico revelaría que estos paradigmas presentan un cierto grado de flexibilidad: aquí entra ya en juego una voluntad, una formación cultural personal, pero, sobre todo, cuando está presente la dinámica del poder, el interés de los grupos políticos. Es así que, por ejemplo, Sepúlveda, logra formar una imagen del indígena muy diversa de la de Las Casas. En el caso del primer autor se trata de una concepción que pretende justificar un estado de cosas: el Imperio, que connota violencia, rapiña, expoliación, en síntesis destrucción del Otro. En el segundo caso, se trata de salvar al indígena tanto del infierno terrenal como del ultraterreno, pero sin negar la potestad de jure del Emperador cristiano sobre América. La segunda propuesta intentará y alcanzará un mayor acercamiento al Otro. La primera favoreció, al proyecto

depredador de los conquistadores, sinónimo de la negación más absoluta del Otro.

Ahora bien, mi abordaje del discurso que he denominado -siguiendo la terminología del Siglo XVI - como "Barbarie indígena" se desenvolverá haciendo un seguimiento de las sucesivas imágenes que los teólogos, juristas, conquistadores y evangelistas fueron configurando con la finalidad de asimilar en los límites de "lo conocido" las realidades humanas tan diversas. Esto no es, sin duda, un inventario completo, aunque sí complejo: por ese motivo opte por dividir las imágenes en dos grupos: las del indígena, como entidad que aun no entra en la órbita del dominio español, en donde se discute sobre su capacidad racional, su moral y sus posibilidades de asimilación del cristianismo y la cultura europea, en general, y la imagen del indígena "puesta en marcha" en la sociedad colonialista emergente. Pero esta imagen tiende a volverse ya una "entificación" del indígena en cuanto que éste formará parte de una nueva sociedad, nueva historia, y con el transcurso del tiempo una nueva cultura, pero siempre con la calidad de marginado. Dentro del análisis que planteo sobresale la pugna discursiva y práctica que sostuvo Las Casas contra ciertos teólogos, juristas y funcionarios reales así como contra los colonos encomenderos. Cabe aclarar que sin ser éste un estudio sobre el destacado pensador considero que mi trabajo, a su manera, constituye casi necesariamente, una reflexión sobre la forja de la identidad de nuestro Continente auspiciada por Las

Casas. El Obispo de Chiapa con su praxis, tanto discursiva como política, intentó llevar adelante un proyecto histórico que ahora es ubicado en nuestro espectro ideológico como "liberador". Sin entrar al cotejo de los paradigmas de cada perspectiva histórica - la de Las Casas y la nuestra- me aboque a señalar únicamente el esfuerzo del sacerdote por ampliar los confines cognitivos de sus coterráneos en lo que atañe a la percepción de la otredad del indígena, así como a seguir de manera muy escueta su proyecto colonizador, basado en el axioma cristiano de la igualdad de todos los hombres, que reducía los factores de diferenciación cultural a una similitud profunda: a saber: la racionalidad.

En el último capítulo, traté de esbozar el sentido de esta pugna al señalar que al tiempo que se conformaba la protoetnia hispanoamericana se iban erigiendo sus discursos identificatorios. Así, es posible ubicar un discurso opresivo y deshumanizador del Otro, junto con un discurso crítico desalienante y, en la medida de lo posible, liberador del Otro que responde entonces la categoría de oprimido.

En el segundo capítulo destaqué con brevedad el derrotero de esas dos líneas de pensamiento a partir de la diada civilización-Barbarie. Pretendo con esta inclusión otorgar un sentido más amplio a la disputa en torno al debate sobre la identidad del indígena al plantear la confluencia de este discurso en otro de mayor amplitud, conformado por textos representativos de nuestro

pensamiento que abordan sus sociedades desde ópticas y circunstancias históricas diversas, así como la relación que mantienen estas con los centros rectores que han generado las sucesivas oleadas civilizatorias, modeladoras en gran medida de nuestra historia e identidad. En este sentido quisiera dejar bien claro que el trabajo que ahora he concluido constituye el primer paso de otro que intentara dar cuenta del sentido global del discurso "civilización y/o barbarie" desarrollado en el ámbito latinoamericano.

Por último, en el primer capítulo realice algunas determinaciones de carácter metodológico. En concreto, traté de sustentar las definiciones que considero pertinentes para el desarrollo de este trabajo. Dichos términos son: discurso, ideología, identidad, formación social, así como una somera visión del proceso cultural latinoamericano, que sigue las propuestas de Darcy Ribeiro. Creo que este deslinde confiere solidez al presente trabajo, pero además apunta metodológicamente la investigación que habré de continuar en torno a esta problemática. También, dentro de este capítulo abordo otra cuestión de orden metodológico. Se trata aquí de señalar la adscripción de estas investigaciones a una línea de estudios. Aquí sostengo que por la manera de abordar la problemática así como por el tema de este trabajo me inclino a considerar que me apoyaré en las soluciones y directrices

heurísticas planteadas por la historia de las ideas, en su vertiente - y esto es crucial - latinoamericana.

I. CUESTIONES LIMINARES

Como ya lo mencioné, es preciso tener en cuenta que este trabajo constituye el primer paso de otro de mayor dimensión. Este hecho me ha llevado a elaborar, a manera de prueba o balance, un abordaje peculiar a la materia que es objeto de la indagación que ahora efectúo en vistas a ponerla en práctica posteriormente en el estudio amplio. Esto es, he pensado en realizar un trabajo cuyo tema es el discurso civilización-barbarie en América Latina desde 1492 hasta la actualidad; pero ahora, como avance del estudio, he optado por limitarme a desarrollar el primer periodo que abarca de 1492 a 1550. Al mismo tiempo ha sido preciso señalar una serie de consideraciones teóricas y metodológicas pertinentes tanto para el actual estudio, como para el proyectado. En síntesis, éstas se agrupan en torno a la cuestión de la relación discurso-ideología-sociedad; en el primer momento de la triada se plantean algunas observaciones en torno a la peculiar organización significativa del texto y a las relaciones entre ellos; en el segundo se debate el

problema de la relación discurso-sociedad, a través de la categoría de ideología. En el tercero se asientan algunos lineamientos para definir el lugar desde el cual se realiza la producción significativa, en tanto que esta encuentra allí, valga el término, su "último sentido". También, creí necesario poner en consideración la filiación, la línea de investigación del trabajo; por su temática, objetivos y procedimientos heurísticos he señalado su adscripción a la historia de las ideas en la vertiente latinoamericana dado que desde su problemática y reflexiones han partido los planteamientos generales que dirigen mi trabajo, tal es el caso de las categorías de "identidad", de "cultura latinoamericana", de "liberación", de "dependencia", etc.

Ahora bien, corresponde a este capítulo hacer un desarrollo sintético de la relación texto ideología y sociedad y de la línea de investigación del trabajo. Para ello he optado, en primer lugar, por describir de manera somera lo que ha venido siendo la historia de las ideas hasta la actualidad, con el propósito de adquirir un soporte desde el cual formular mi trabajo. En segundo lugar, describiré de manera sumaria lo referente a la relación texto ideología y sociedad. Por último, me pareció necesario incluir una indagación en torno al sentido -o los sentidos- del concepto de identidad, atendiendo al hecho de que el trabajo de tesis reflexiona sobre el discurso de la "barbarie" indígena a partir del fluctuante concepto de "identidad".

1.1 LA HISTORIA DE LAS IDEAS EN LATINOAMÉRICA

Una referencia constante en el campo de la historia de las ideas en América Latina es el libro de Arthur Lovjoy, *La gran cadena del ser*. De alguna manera este texto marcó un hito metodológico hacia los años cuarenta. En la "Introducción" el autor desarrolló un conjunto de reflexiones en torno a los objetivos y métodos que constituyen su concepción de la historia de las ideas. En síntesis se interesó sobre todo por determinar "Los factores dinámicos constantes, las ideas que dan lugar a consecuencias en la historia del pensamiento"(1983:12). No se interesa tanto por el estudio de una doctrina filosófica como por su motivación. Esta motivación es descrita en términos de "lógica común o pseudológica", esto es, "Los hábitos mentales, más o menos inconscientes que actúan en el pensamiento de los individuos y de las generaciones"(1983:14). Para Lovjoy las ideas filosóficas, como "Dios", "Ser", son ideas complejas; la descomposición de ellas será un paso esencial en su metodología, en tanto que constituirá su objeto: las "ideas singulares". Otro paso metodológico consecuente será el evitar circunscribir la existencia de las ideas al mero campo de la filosofía o el pensamiento teórico, proponiendo abarcar cualquier tipo de discurso. En concreto, se trata de observar cómo estas ideas adquieren sentido en diversos contextos discursivos. Señala, por

último, que reclaman una atención especial las ideas que han logrado una amplia difusión en una sociedad o región.

En el ámbito latinoamericano el estudio de la historia de las ideas comenzó prácticamente a mediados de este siglo, bajo los auspicios del historicismo. En primer instancia su tarea consistió, como lo expresa Cerutti (1986), en la reconstrucción de "los avatares del devenir de la conciencia en la mayor parte de nuestros países latinoamericanos"(1986:59). De esta forma se eliminó prácticamente la distinción entre historia de las ideas e historia del pensamiento establecida por Lovjoy, aunque por motivos distintos, ya que el punto de partida y las tareas propuestas en el ámbito latinoamericano eran otras. Es más, desde este marco se elaboró la filosofía de la historia latinoamericana y, más aún, se propuso bajo el rótulo de "proyecto asuntivo" la vasta y urgente tarea de la elaboración de una filosofía de "lo americano", cuyo trazo corresponde a la convergencia de varias corrientes filosóficas. Esta actitud fue evaluada con entusiasmo. Miró Quezada considera que constituye "un movimiento que no tiene parangón. No hay ninguna región del mundo que pueda presentar como América Latina, un movimiento filosófico orientado hacia la meditación sobre la realidad".(1979:15)

Este movimiento, dice Zea (197), refiriéndose concretamente a la historia de las ideas en Latinoamérica, puede perfilarse con nitidez respecto a Europa, precisamente a partir de la consideración de la situación histórica desde donde se reflexiona. Una

realidad, o si se quiere, una circunstancia que se destaca como excolonial y, al mismo tiempo como movimiento tendiente a su cancelación. Este postulado condujo a Zea a sustentar que nuestro registro de las ideas no ha trazado el derrotero de nuestro propio pensamiento, sino el de las ideas de Occidente hechas propias por la realidad latinoamericana. Así, concluye Zea,

No se trata de una historia de las ideas latinoamericanas como las de Europa lo son de los europeos; sino de la forma como estas ideas, las europeas, han sido apropiados por la filosofía o la cultura latinoamericanas. (1976:17)

Se trata, pues, de una "historia de las ideas asimiladas". De esta actitud derivó precisamente una toma de conciencia "de la lógica que ha dado origen a la asimilación de unas determinadas ideas de la filosofía y cultura europeas" (1976:17). Esta lógica generó la filosofía de la historia hispanoamericana. Las indagaciones tendieron a plantear, desde diferentes perspectivas, el dilema de la originalidad histórica de América Latina; su relación con Europa y Estados Unidos, y luego con el resto del mundo. Con respecto a la vinculación con Occidente, se estableció la necesidad de "liberación", concepto que será característico de un cúmulo de reflexiones sobre nuestra región:

En este afán de liberación que es la expresión más acendrada del afán de autoafirmación y reconocimiento humano que caracteriza nuestro ser, se encuentra la razón por la cual la filosofía de lo americano se orienta también hacia una filosofía de la liberación". (Miró, 1979:19)

Ahora bien, Cerutti ha hecho hincapié en la necesidad de continuar la "reconstrucción de nuestra historia ideológica", pero

ahora desde una situación estigmatizada por cambios sustanciales. La continuidad puede seguir dándose dentro del marco de la historia de las ideas, prosigue Cerutti, pero a la par de una nueva perspectiva será indispensable una revisión que complete y valore la metodología seguida por el historicismo latinoamericano. Aboga por estudios de carácter materialista, sin que esto quiera decir que los historicistas hayan sido idealistas, pues, precisamente, su punto de partida era la "circunstancia", el marco social en el que se generaba la producción del sentido. Se trataría, entonces, de proseguir en la determinación del problema texto-sociedad, siguiendo en ambos polos los avances que se dan en las disciplinas que se abocan a su estudio. El problema fundamental del historicismo sería -resume Cerutti, apoyándose en Ricaurte Soler- en que sus

interpretaciones realizan una caracterización vaga, someramente abstracta de la estructura social latinoamericana, en la cual la historia ideológica aparecía meramente yuxtapuesta a la viva y contradictoria materia de la vida social [...](1986:22)

A partir de la década de los setenta se constituye la "Historiografía sociológica latinoamericana". Cerutti, atento a las observaciones de Ricaurte Soler destaca su diferencia al contraponer al juicio negativo del panameño -expresado a través de una evaluación negativa de la "Teoría de la dependencia"- su incertidumbre, atendiendo al hecho de que es aún demasiado temprano para juzgar los alcances y límites de esta historiografía.

En esta misma década Roig realiza un interesante balance de la historia de las ideas filosóficas al obtener una clasificación en función de su "intencionalidad", manifiesta en sus preocupaciones temáticas:

- 1) Ha dado lugar, por una parte, a una especie de "filosofía de la nacionalidad", dentro de una "filosofía de la americanidad".
- 2) se ha dado a la vez como un intento de "filosofía de la cultura".
- 3) Ha dado lugar [...] a un análisis del discurso filosófico latinoamericano y paralelamente a una teoría acerca del mismo, lo que se nos presenta no como un recurso metodológico aplicado a la interpretación de los procesos de pensamiento, sino como una nueva línea del análisis del discurso.
- 4) El interés por la historia de las ideas se conecta [...] con la "filosofía política". Esta línea de trabajo, responde como las ya señaladas, al contenido implícito de la historia de las ideas, ya sea que de lugar a una "filosofía de la historia de América", una filosofía de la cultura o una filosofía del discurso filosófico. No se trata de un caso de reducción de la historia de las ideas filosóficas sin más, a una historia de las ideas políticas, sino que aparte de este interés, hay una

connotación política de las ideas, hablamos por cierto de las filosóficas, que permiten y más aún exigen este enfoque. (Cerutti; 1986:35-36)

En la siguiente década, las indagaciones en el campo de la historia de las ideas han perseguido alcanzar una evaluación y coordinar los resultados de la historiografía idealista e historicista latinoamericana de los años 1940 a 1950 con los de la historia económica y social de la "teoría" de la dependencia. Tanto Cerutti como Soler han estimado necesario superar lo que éste último llama "imputaciones sociológicas directas" propias del historicismo, a través de una problematización de la relación ideología-sociedad. (Soler; 1979:31) También para ambos autores ha sido fecundo uno de los debates clave de la historiografía sociológica: el de los *modos de producción* en Latinoamérica. Desde su perspectiva es necesaria la articulación de los discursos ideológicos (artísticos, literarios, filosóficos, políticos) con la *formación social*, categoría que señala la concreción histórica de la *de modo de producción*.

Ahora bien, una vez trazado este escueto derrotero de la historia de las ideas, señalaré las pautas metodológicas y objetivos que tendrán relevancia para mi trabajo, pero antes quisiera exponer de manera escueta la relación de la historia de las ideas con algunas disciplinas vecinas. Parto de tres consideraciones de Roig: 1) La dificultad para definirla y caracterizarla. 2) Ya tiene una tradición, esto es, ya es un conjunto homogéneo de estudios con

cierto desarrollo, lo cual implica que ya se ha trabajado a partir de ciertos objetivos que se han construido -o se ha intentado determinar- un objeto de estudio específico y que se ha caracterizado o desarrollado una metodología adecuada, y 3) Su constitución como historia de las ideas obedece en su parte medular al desarrollo de una temática propia, generada a partir de ciertos objetivos ("intencionalidad"): "y es justamente esta intencionalidad, puesta de manifiesto en estos desarrollos, una de las posibles vías de definición.(1977:35) Pero además, "Ha generado formas de saber que se encontraban implícitas en su propia temática...";(1977:35) esta última observación implica una relación con otra disciplina: la filosofía. Como ya lo ha observado Zea, precisamente la filosofía de la historia latinoamericana derivó de la historia de las ideas. Ambas desarrollan aún ciertas temáticas comunes y comparten categorías básicas en cuanto a objetivos y planteamientos teórico-metodológicos, como lo es el hecho de la preocupación por las condiciones de producción del sentido (como se sabe la filosofía de la historia latinoamericana considera como un imperativo de su existencia la reflexión sobre la peculiar realidad histórica de la región). En una situación semejante se encuentra la llamada historia del pensamiento latinoamericano. Soler define el concepto de pensamiento como: "Una modalidad particular, que 'participa' de la ciencia y de la filosofía, pero que no es reducible a la otra."(Soler,1979:14) pues emplea métodos tanto científicos como filosóficos.

Otra modalidad de estudios semejante es la historia de las ideologías. El problema radical consiste en la conceptualización del término "ideología" (¿Qué esfera del campo de las representaciones simbólicas abarca?). Así podría comprender tanto una cosmovisión cultural, en un extremo, como una serie política (en su manifestación simbólica), como el conjunto de prejuicios político-sociales de un grupo, en el otro extremo. Pero también se habla de ideología positivista, liberal, capitalista, ilustrada, etc. En este caso se alude a sistemas discursivos que articulan una serie de conceptos. Otra disciplina histórica vecina es la historia de la filosofía, en tanto que se ocupa de un campo bastante específico de ideas: los filosofemas, desde una perspectiva immanente.

La cuestión reside, entonces, en la localización de la historia de las ideas bajo el término de disciplina, es decir, que conforme una problemática, una metodología y un objeto de estudio específico. La primer operación de esta "ubicación" es señalar sus diferencias con las disciplinas vecinas. Para ello retomo la somera caracterización de Roig antes citada. En cuanto al objeto, cabe señalar que la historia de las ideas es más comprehensiva que la de las ideas o del pensamiento y puede ser, en este sentido, mayor o menor -según el significado que se le de al término ideología- respecto a la historia de las ideologías. En cuanto a la metodología, la historia de la filosofía y del pensamiento pueden optar por un estudio immanente de los textos, o bien por un desarrollo que incluya un abordaje de sus condiciones históricas de

producción. Esta opción es la que predomina en el ámbito latinoamericano (por ejemplo, Cerutti refiere la historia de las ideas filosóficas). La historia de las ideologías mantiene también esta alternativa. En cambio, para la historia de las ideas, es indispensable la correlación texto-contexto. Por su problemática, puede afirmarse -en referencia siempre a nuestro ámbito intelectual- que están intrínsecamente conectadas la historia del pensamiento, la de la filosofía y la de las ideas. Todas, apoyándose siempre en estudios sociales e históricos, han generado un saber común, como resultado de sus problematizaciones o de su intencionalidad, como apunta Roig. No es el caso aquí el de la historia de las ideologías, que no posee un núcleo que concentre una problemática y una tradición. Existen eso sí, "estudios ideológicos", pero no una disciplina.

Ahora bien, Cerutti ha recogido una problemática variada, propia de los años setenta, de la historia de las ideas. Esta fue expuesta, a manera de sugerencia por un grupo de estudiosos en 1974 (Cerutti, 1986:84-85). Sin duda aún es vigente, aunque es importante su ampliación en función de los recientes cambios históricos. Esta serie de puntos dará, en lo posible una orientación a la presente investigación y, en mucho mayor medida, dirigirá el trabajo sobre la dicotomía civilización barbarie que ya he referido con anterioridad.

1) Partir de una concepción de la idea entendida como un elemento significativo que integra una estructura más amplia, con todas las connotaciones de este último término (económicas, políticas, etc.) dando cabida,

además, a las ideas en sus diversas manifestaciones: filosofemas, vivencias, ideología, concepciones del mundo, etc.

2) Aplicar un tratamiento dialéctico a la historia de ideas, subrayando principalmente dos aspectos: la conveniencia de encararla desde nuestro presente y la necesidad de señalar a la vez los condicionamientos sociales y el poder transformados de la idea.

3) No abordar la historia de las ideas como historia académica, abriéndose a la incorporación de las ideologías y en particular de los grandes movimientos de liberación e integración latinoamericanos, frente a las ideologías de dominación.

4) Encarar la historia de las ideas no a partir de campos epistemológicos (filosofía, pedagogía, etc.) sino de problemas concretos latinoamericanos y las respuestas dadas a cada uno de ellos desde aquellos campos.

5) Tratar todo desarrollo de historia de las ideas latinoamericanas a partir del supuesto de la unidad del proceso histórico de Latinoamérica.

6) Ir más allá de una historia de las ideas de tipo nacional y avanzar hacia uno más amplio de regiones continentales, sin olvidar el supuesto señalado antes.

7) Señalar en lo posible la función de las influencias en relación con los procesos históricos propios.

8) Dar preferencia a la historia de las ideas entendida como historia de la conciencia social latinoamericana. (Roig escribió estas propuestas en la ponencia "Importancia de la historia de las ideas para América Latina", en 1977, en el Ecuador).

Como puede observarse, este programa retoma puntos que han sido propuestos y desarrollados por anteriores estudios en el campo de la historia de las ideas: promueve la formación de un saber común latinoamericano -siguiendo la tradición historicista-basándose en la interdisciplinariedad en el estudio de una problemática multinacional, pero acequible al abordaje unitario, al

localizar convergencias e influencias entre los procesos nacionales. En última instancia, la "reconstrucción del pasado ideológico" tiene el propósito de conformar una "conciencia social latinoamericana", atenta a transformar una realidad regional, caracterizada por la hegemonía de E.U.. Al mismo tiempo este proyecto se inscribe en otro más vasto: el de los movimientos de liberación e integración latinoamericana. Pero no se trata de volver pragmática la historia de las ideas al imponer al pasado una visión reductora desde el presente, sino de practicar un diálogo en el marco de las temporalidades de la historia, pues el objetivo es siempre el de proponer un sentido al derrotero ideológico de latinoamérica, no de la elaboración de un nuevo inventario de "lo pensado" -aunque jamás debe soslayarse esta tarea-. En efecto, el pasado cobra sentido únicamente en el presente en tanto que la historia es una praxis ideológica que manifiesta un "proyecto social", un "ir hacia", una tensión entre "el ser", "el deber ser" y "lo que se puede ser".

Por último, quisiera hacer una observación en torno a un concepto básico, el de "liberación", capital para toda la historia de las ideas en latinoamérica. En síntesis se ha venido afirmando que nuestra región ha participado en la historia como zona dominada, como imitadora, como entidad marginal respecto al "centro", el denominado Occidente. En el campo del pensamiento y la acción política se ha tomado una conciencia clara -como ya se dijo- de esta situación y se ha planteado su cancelación,-la

liberación- por diversas vías. Una de ellas *es o ha sido* -no estoy en posición de realizar una evaluación de tal magnitud- el socialismo. Ante esta coyuntura signada indeleblemente por la quiebra de la institucionalidad y los valores socialistas (en este segundo punto mantengo dudas sobre su descrédito), así como por una crisis constante y apremiante del sistema capitalista mundial, que en su etapa neoliberal pretende constituirse, como ha dicho Fukuyama, en un nuevo "fin de la historia", la respuesta ha tenido gran variedad de matices, que oscilan desde el más alienante conformismo hasta el rechazo engeguizado y fanático de las nuevas situaciones históricas. Queda en pie, pues, la propuesta de una liberación del fin de la historia, o del progreso ilimitado, concebido en el siglo XVIII por los Ilustrados. Se trata como lo definió Hugo Zemelman (1991), de superar "un bloqueo histórico" que postula un sólo logos, un modelo de cultura, una única (valga la redundancia) historia universal. Es así que por su sesgo crítico-reflexivo, de vocación latinoamericanista, la historia de las ideas, a la par que otras disciplinas que ahondan en la realidad continental, sin negar el entretrejimiento cultural, ni los gigantescos procesos de aculturación -via cultura de masas- e integración económica, síntomas insoslayables de nuestro tiempo.

En este sentido, puede sustentarse que el estudio que realice sobre la dicotomía civilización-barbarie es, como ya lo han sostenido los autores que han reflexionado en torno a este tema, una reflexión de la relación entre Occidente como modelo cultural

y rector político del mundo frente a las posibilidades político-culturales que presenta Latinoamérica considerada ya, por ejemplo, por Braudel y Ribeiro, como una civilización.

1.2 CUESTIONES TEÓRICO METODOLÓGICAS: RELACIÓN DISCURSO—IDEOLOGÍA— SOCIEDAD

Este concepto puede definirse desde la perspectiva de Emile Benveniste y Román Jakobson como cualquier dato lingüístico en una situación de comunicación, es decir, localizado en un tiempo y en un lugar determinado y con un sujeto de enunciación que organiza su mensaje con la intención de ser comprendido por un determinado destinatario. Una concepción de carácter sociológico orientaría este concepto en favor de una consideración más específica en torno a sus condiciones sociales de producción, que fundamentalmente son institucionales, ideológico-culturales e histórico-coyunturales. En este sentido Gilberto Giménez refiere que el discurso como práctica social significa por lo menos tres cosas:

- a) todo discurso se inscribe dentro de un proceso social de producción discursiva y asume una posición determinada dentro del mismo y por referencia al mismo (interdiscurso). (Giménez, 1980:57)

Esto es, el analista debe tener en cuenta que un texto siempre puede ser considerado como una estructura autónoma -no

independiente respecto a otros textos y respecto a sus condiciones de producción. Pero, su sentido, en primer instancia, está dado en el movimiento dialógico de asimilación o rechazo de otros textos, y en última instancia en función de su distribución en las coordenadas sociales e histórico-culturales:

- b) todo discurso remite implícita o explícitamente a una 'premisa cultural' pre-existente que se relaciona con el sistema de representaciones y de valores dominantes (o subalternos), cuya articulación compleja y contradictoria dentro de una sociedad define la *formación ideológica* de esa sociedad; (*Ibidem*:57)

Al estudiar un discurso -sea científico, político o estético- se hace patente que expresa un sistema de valor histórico en el seno del cual ha sido formulado. Este sistema puede comprenderse "como una *totalidad dinámica* cuyas transformaciones son causadas por *conflictos entre intereses particulares*". (*Ibidem*:79) Cabe aclarar que no debe entenderse aquí "intereses particulares" como "intereses individuales" sino como "intereses colectivos", de grupo, dado que

- c) todo discurso se presenta como una práctica socialmente ritualizada y regulada por aparatos en el marco de una situación coyuntural determinada.- (*Ibidem*:58)

Esto es, el analista tiene que ubicar el ámbito en el que se mueven los discursos para lograr especificar algunas de sus cualidades "formales" (tipo de argumentación, la retórica).

Ahora bien, las pautas que marcan mi propuesta para poner en práctica el concepto de ideología se sustentan en los estudios de John B. Thompson (1990), Teun van Dijk (1980) y Peter Zima (1983).

La perspectiva interpretativa de estos tres autores debe mucho a la semiótica y a la lingüística, pero hay que señalar que no soslayan la concepción materialista del discurso que postula la indisociabilidad (problemática, no mecánica) entre lo textual y lo extratextual.

Como punto de partida y eje de mi asimilación y propuesta de un concepto de ideología, está la concepción de van Dijk:

- a) La ideología es un *sistema cognitivo*, esto es, "una representación mental, almacenada (a largo plazo) en la memoria, que puede ser usada para actividades tales como la interpretación de acontecimientos y acciones, la comprensión de un discurso o la producción de interacciones".(Dijk, 1980:37)

Se puede apreciar que van Dijk ha recogido la noción de ideología como representación y como simbolización, como un producto y una actividad del imaginario social en tanto que la función de estas representaciones es servir de soporte a actividades de codificación y decodificación e intervención en la sociedad:

- b) La ideología es un *sistema social* "porque es compartida por los miembros de un grupo (o subcultura) y porque su conducta puede controlarse por dicha ideología".(Ibidem:37)

En efecto, como dice Zima(1983:78) un miembro de un grupo que actúa a través de una ideología no es un "sujeto individual

(psíquico), sino un sujeto colectivo", dado que al recoger ciertos valores ideológicos su acción, además de sus intereses privados, representa siempre intereses colectivos:

- c) La ideología es también "un sistema cognitivo que está relacionado con las cuestiones *socialmente relevantes*, tales como la política, la religión, arte o educación. (Dijk, 1980: 37)

Sin lugar a dudas esta determinación es muy necesaria, dado que se ha tendido a homologar el imaginario social, o bien la cultura, en su dimensión simbólica, con la ideología. Debe entenderse, además, lo político, como el conjunto de simbolizaciones que inciden, en última instancia, en la instauración, conservación, reproducción o destrucción de un orden social específico.

En lo que concierne a la función social de la ideología, se ha dado relieve al hecho de que se encuentra ligada al poder, a las relaciones de dominación. En este sentido, dice Thompson, "estudiar la ideología equivale a estudiar las formas en que el sentido (La significación) sirve para mantener las relaciones de dominación." (1990:257) El primero consiste en que la ideología, en tanto que discurso del poder dominante tiende a manifestar una fuerte dosis de ocultamiento de la "verdad", o bien, de la "realidad", mediante ciertos procedimientos de carácter léxico sintáctico y semántico. La problemática reside en determinar, primero, si existen rasgos formales del discurso ideológico tal como lo enuncia Thompson; y en, segundo término, hablar de un

sentido oculto del discurso ideológico que puede ser tenido por "verdadero" o "real" por el analista-llevaría a considerar *ipso facto* los otros discursos que generan un complejo social como "falsos", sin antes tener en cuenta el peculiar juego intertextual de los textos ideológicos en determinadas condiciones históricas. En efecto, un discurso político puede tener mistificaciones u ocultamientos muy fuertes sin que sea emitido desde el poder dominante: proponer que "mi" discurso, que no está en el poder y es más, que es contestatario y "científico", esto es, despojado de su identidad ideológica, es el "verdadero" porque posee ciertos valores, puede llevar a un peligroso engeguencimiento. Aunque eso sí, de hecho me parece que tiene una vigorosa capacidad crítica.

Recapitulando, la relación discurso-contexto (histórico-social), plantea, a grandes rasgos, dos tipos de problemática para el análisis: una que apunta hacia la cuestión referencial del discurso y otra que hace hincapié en los factores de la producción discursiva. En lo que toca a la primera, se puede señalar que alude a una cuestión cognoscitiva. Se trata de un discurso que refiere un objeto preculturizado que puede tenerse como extradiscursivo; entre aquellos se postula al segundo como un sistema de signos susceptible de ser aprehendido a través de otro sistema significativo cuya base es el lenguaje. Dentro de este marco tendrá lugar la cuestión de la "verdad". En lo que toca al segundo punto, existe una preocupación por las condiciones en las que se han generado los discursos, pues constituyen el soporte institucional

e histórico-cultural de los actos comunicativos de los sujetos sociales.

Otra cuestión que he puesto en perspectiva, vinculada con la precedente a partir de una concreción de la relación discursos-contexto, que consiste en la determinación del discurso como ideología. Importa destacar, por lo pronto, la cualidad que determina que un discurso sea ideológico, "lo político", entendido como el conjunto de representaciones que inciden en la conservación, reproducción o destrucción de un orden social históricamente determinado. Aquí es preciso señalar, recalco, que es una condición indispensable para un estudio de los discursos ideológicos, la delimitación de las particulares condiciones de producción que han generado los textos que he de estudiar, es decir, los grupos que entran en pugna, la correlación de poder entre ellos, las instituciones dentro de las cuales tiene lugar esa lucha, así como las estructuras económico-sociales en las que se inscriben las instituciones.

De manera general, quisiera hacer algunos señalamientos en lo que toca al concepto que he movilizado para referir las condiciones sociales que generan al discurso: el de *formación social*. Para explicar su significado es necesario detallar el concepto de *modo de producción*. Este denota la totalidad social compuesta por las estructuras económicas, jurídico-políticas e ideológicas (reproduzco aquí un uso tradicional del concepto de ideología entendido como la totalidad de representaciones y comportamientos

sociales), pero desde una perspectiva netamente analítica, en tanto conjunto vinculado de hipótesis; es decir, refiere una totalidad social en abstracto, ideal en la que la producción de bienes tiene lugar de manera homogénea. No obstante en todas las sociedades la producción tiene lugar en forma heterogénea, pues en una misma sociedad convergen diversas formas de producción. A esta situación alude precisamente Juan Carlos Caravaglia, siguiendo la "ley general de las formaciones económico-sociales", propuesta por Luporini, que destaca el hecho de que en toda sociedad existe "una determinada producción que asigna a todas las otras su correspondiente rango e influencia"(1984:24). Es decir, hay un modo de producción hegemónico en cada formación social. Por ello, al identificar los modos de producción que han sido dominantes en determinados periodos o regiones, es posible definir etapas progresivas de la evolución histórica tales como el esclavismo, el feudalismo, el capitalismo.

Por último, quisiera incluir también la perspectiva cultural de la historia de Latinoamérica, instaurada por Darcy Ribeiro(1977) por los siguientes motivos: primero, en tanto que propuesta de evolución histórico-cultural de Latinoamérica, habrá de ser un soporte indispensable para el tratamiento del tema de la identidad latinoamericana, y en segundo, por sus importantes observaciones en torno al encuentro de las culturas.

Como punto de partida Ribeiro propuso el análisis de las *secuencias histórico-culturales* por las que han transitado los

pueblos latinoamericanos. Apunta que cada secuencia surge a partir de una *revolución tecnológica* y de su expansión por conducto de sucesivos *procesos civilizatorios*. Por *revolución tecnológica* entiende: "innovaciones prodigiosas en el equipamiento de la acción sobre la naturaleza y en la forma de nuevas fuentes de energía que, una vez alcanzadas por una sociedad logran su ascenso a otra etapa del proceso evolutivo" (1977:34).

En cuanto al sentido del concepto *proceso civilizatorio*, queda descrito en los términos de una expansión del poder de dominación y explotación de los pueblos que han protagonizado este cambio, sobre otros cuyo desarrollo tecnológico los coloca en una situación de atraso. Por otra parte los procesos civilizatorios operan como

transfiguraciones étnicas de los pueblos a los cuales alcanza, remodelándolos a través de la fusión de razas, de la confluencia de culturas y de la integración económica, para incorporarlas en nuevas configuraciones histórico-culturales (*Ibidem*:35).

Desde la perspectiva de los pueblos que fueron envueltos por una acción civilizatoria, existen dos maneras de interpretarse al proceso civilizatorio: como "agentes" o como "recipientes". En el primer caso, se trata de un proceso de *aceleración evolutiva*, en tanto que los pueblos pueden estructurarse de un modo más o menos autónomo, como "pueblos para-si": son "sociedades que, dominando autónomamente la nueva tecnología, progresan socialmente, preservando su perfil étnico-cultural, y, a veces lo expanden sobre otros pueblos en forma de *macroetnias* (*Ibidem*:35); en el segundo caso, *actualización histórica*, los pueblos en condición de dependencia"

es decir, no existen para-sí, "sino para atender los designios de dominación y de prosperidad de otros". Debido a esta dependencia los pueblos corren "el riesgo de ver traumatizada su cultura y descaracterizado su perfil étnico" (*Ibidem*:35).

1.3 EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA

Uno de los temas más debatidos por la ensayística y el pensamiento político latinoamericano, es el de la situación cultural de latinoamerica. Los abordajes han sido, como puede suponerse, muy variados debido a la complejidad de planos heurísticos e ideológicos con que ha sido tratada. Se puede constatar que uno de los términos que aparece frecuentemente vinculado a esta temática es el de identidad. Tampoco éste es un concepto menos problemático que el de "situación cultural": involucra, por ejemplo, los conceptos de "unidad", "tradicición", "autenticidad". Ante este hecho he optado no tanto por hacer una extensa articulación del espectro de soluciones posibles, sino que me he inclinado a seguir los lineamientos trazados por la historia de las ideas, en virtud de que, como lo señaló Roig, ha devenido en una "forma de saber" de Latinoamérica en cuanto que expresa un "nacionalismo" continental, una búsqueda de lo propio y un "señalamiento de un destino social".

Esta "forma de saber" ha indagado en torno a la cuestión de la existencia histórico-cultural de América Latina y ha encontrado que el acuciante preguntarse de sus pensadores es ya una respuesta ante su difícil situación histórica: como colonias y luego como neocolonias, tal parece que el trayecto histórico de los países de la región no había empezado aún. La dependencia hacia de la cultura y de la historia un reflejo deformado de Occidente; esto es, era una cultura espuria. Tal fue en un principio, como lo ha establecido Leopoldo Zea, la óptica que asumió la generación civilizadora. Pero, hubo una respuesta ante la situación de dependencia más fructífera que aún perdura hasta la actualidad. Zea la llamó la respuesta "asuntiva" que consistió en la toma de conciencia de que la dependencia y la marginación no eran fenómenos irrevocables, que existían caminos que no implicaban la enajenación histórica o cultural. Se descubrió entonces que la dependencia no significaba en modo alguno un vacío histórico-cultural, sino que era la historia y la cultura generadas bajo otro signo. El encuentro con "lo propio" se tenía como condición la cancelación de la dependencia desde la misma dependencia. Es obvio que tal respuesta significó un reconocimiento de nuestra alteridad calificada como "marginal", pero no por ello inferior, sólo distinta. Esta postura ha originado y se ha traducido ella misma en una gran variedad de estudios que han desembocado en el tema de la situación histórico-cultural de nuestra América.

Ahora bien, qué se puede entender, de manera muy general por identidad histórico-social. En primer lugar, hay que considerar que ésta se define y se afirma en la diferencia. Entre la identidad y alteridad existe una relación de presuposición: el Yo sólo es definible en oposición a el Otro. Gilberto Giménez, desde un enfoque semiótico de la cultura, precisa que la identidad se define como la "percepción colectiva de un "nosotros" relativamente homogéneo (*in-group*) por oposición a "los otros" (*out group*) en función del reconocimiento de caracteres, marcas y rasgos compartidos, así como una memoria compartida común" (Giménez (1986:53). Y siguiendo a Fossaert, pasando a un plano ya concreto estima que:

La identidad así entendida constituye un hecho enteramente simbólico construido [...] en y por el discurso social común, porque sólo puede ser efecto de representaciones y creencias (social e históricamente condicionadas), y supone un "percibirse" y un ser "percibido" que existen fundamentalmente en virtud del reconocimientos de los otros, de una "mirada exterior". Poseer una determinada identidad implica conocerse y reconocerse como un tal [...] y simultáneamente darse a conocer y hacerse reconocer como un tal [...] (por ejemplo, mediante estrategias de manifestación). Por eso la identidad no es solamente "efecto", sino también "objeto" de representaciones. Y en cuanto tal requiere por una parte de *nominaciones* (toponimias patronimicas, onomástica) y por otra de *símbolos, emblemas, blasones, emblemas, blasones* y otras formas de vicariedad simbólica. (*Ibidem*:53)

Giménez señala además, que toda identidad tiende a apoyarse en una serie de criterios que permiten consolidar o afirmar una diferencia o, en algunos casos, acentuar los contrastes. Los más importantes son los que abordan el tema de los orígenes: "mito

fundador, lazos de sangre, antepasados comunes, gestas libertadoras, "madre patria", suelo natal, tradición o pasado común, etc." (*Ibidem*:54). Junto con éstos desempeñan un papel de importancia otros rasgos: "El lenguaje, el sociolecto, la religión, el estilo de vida, los modelos de comportamiento, la división de trabajo entre los sexos, una lucha o reivindicación común." (*Ibidem*:54)

Un aspecto importante que define la movilidad y el sentido de las identidades sociales es su contexto político, conformado por las luchas pasadas o presentes. En este sentido, puede decirse que hay grupos dominantes que pugnan por imponer su "definición dominante de la identidad social, que se presenta como la identidad legítima o, mejor, como la forma legítima de clasificación social" (*Ibidem*:55) de identidades cuyos portadores están subordinados. Ellos, aceptan la definición dominante de identidad que con frecuencia se manifiesta como un afán de asimilación de la identidad "legítima"; o bien, la rechazan, para recodificar el sistema de valores. En este último caso, -continúa Giménez- "el objetivo no es tanto reconquistar una identidad negada o sofocada, sino *reapropiarse del poder de construir y evaluar autónomamente la propia identidad*" (*Ibidem*:57).

Es obvio entonces que la identidad social es de suyo esencialmente histórica, y, como tal, su sentido sólo puede desentrañarse a partir de las redes de sociabilidad, determinadas por los modos de producción.

Respecto a los criterios para evaluar las identidades Gimenez propone resolver la querrela de los criterios "objetivos" (lenguaje, patrones de comportamiento, procesos históricos) frente a los "subjetivos" (sentimiento de pertenencia) para definir una identidad social. Para él esta disyuntiva descansa en una concepción ingenua de la relación entre representación y realidad. Los criterios "objetivos" como el espacio físico o ecológico están ya cargados semánticamente "funcionan como signos, emblemas, o estigmas desde el momento en que son percibidos y apreciados como lo son en la práctica [...]" (*Ibidem*:54) Por otra parte, la "realidad" de una identidad puede ser tenida como la realidad de su representación y reconocimiento:

La "representación" tiene aquí una *virtud performativa* que tiende a conferir realidad y efectividad a lo representado, siempre que se cumplan las "condiciones de éxito" para este efecto performativo (v.gr., Condiciones de legitimidad y de autoridad reconocida para distribuir identidades: *Regeréfines*), y así lo permitan el estado de la correlación simbólica de fuerzas juntamente con las condiciones materiales que la sustentan. (*Ibidem*:54)

Uno de los problemas que presenta esta exposición con vistas al estudio de la identidad latinoamericana reside en que Giménez se refiere concretamente a una sociedad y sus representaciones -la faceta simbólica de la cultura. La macro-región a la que alude el término Latinoamérica abarca no a una sociedad nacional, sino un conjunto de más de veinte. En torno a este dilema, se ha reflexionado desde perspectivas muy variadas. Una serie amplia de respuestas recurrió a la observación de los caracteres comunes a toda la macro-región. Se postuló entonces a partir de gentilicios

abstractos, como "latinidad", "cristiandad", "catolicidad", "hispanidad", "indianidad", una serie de modos de unidad, por lo demás problemáticos en tanto que describen fenómenos culturales e históricos como esencias. Empero, si se deja de lado la carga metaempírica de estos conceptos y se constata sólo la existencia y coexistencia concreta de ciertos fenómenos culturales (la existencia de los grupos indígenas, negros, mestizos, el catolicismo, la influencia de la cultura francesa, por ejemplo), se da un paso seguro en tanto que "la diversidad es el lugar inevitable desde el cual preguntamos y respondemos por el 'nosotros' [la identidad]..." (Roig, 1981:19). La identidad, en efecto, no es un hecho determinable en la realidad con independencia del sujeto: los cortes identificacionales, son siempre perspectivas que obedecen a unas condiciones específicas del sujeto como su nacionalidad, su grupo social, su tradición, etc. Es entonces que se puede hablar de una historia de los modos de unidad o de identidad de América Latina. Para la apreciación justa de estos discursos es indispensable adentrarse en el conocimiento de las estructuras sociales y del devenir histórico cultural de nuestro Continente, signado por el proceso de supeditación al sistema capitalista mundial. Desde este punto de vista, como lo señala Agustín Cueva, "Ubicadas en el marco de sociedades que han sufrido prolongados procesos de colonización y que hasta hoy no han logrado superar su condición dependiente, las investigaciones sobre nuestra realidad constituyen al mismo tiempo una especie de búsqueda perpetua de

identidad". (1979:271-72) Es decir, es un acto de afirmación de un "nosotros" que no sólo comprende al discurso científico, sino también al artístico, cuyo valor testimonial en esta circunstancia es irrecusable.

Ahora bien, quisiera plantear, como lo señalé más arriba, siguiendo a Mario Sambarino (1980) que el problema de la identidad remite a dos cuestiones básicas: "lo propio" y "la tradición". Un somero acercamiento a la primera cuestión puede hacerse siguiendo a Guillermo Bonfil Batalla (1982). Este autor al reflexionar sobre las culturas populares (enmarcadas casi siempre en una situación de subordinación) propone que puede establecerse una tipología de las culturas según el "control cultural" que ejerzan sobre los elementos culturales. El esquema siguiente da cuenta de su articulación:

ELEMENTOS CULTURALES	DECISIONES	
	PROPIAS	AJENAS
PROPIOS	CULTURA AUTONOMA	CULTURA ENAJENADA
AJENOS	CULTURA APROPIADA	CULTURA IMPUESTA

La diferencia entre *cultura autónoma* y *cultura apropiada* reside en el hecho de que en la primera, "El grupo social tiene capacidad no sólo para decidir sobre el uso de un elemento cultural, sino también posee la capacidad para producir y/o reproducir tal elemento; en la cultura apropiada, en cambio, sólo se tiene control para usarlo" (1982:18). En resumidas cuentas, se habla de lo auténtico y lo espurio de nuestra cultura. Falta en este esquema una dimensión muy importante: la del valor. Esto es, quién y por qué alguien considera que determinados elementos culturales son "propios", "auténticos". Es así que:

El valor de "lo auténtico" no deriva del mero hecho de su autenticidad, sino de coordenadas axiológicas en razón de las cuales se valora a lo que sea auténtico; las cuales son el fundamento por el cual se obtiene autoridad en un ámbito cultural determinado. Esas coordenadas axiológicas son aspectos de un sistema interpretativo-estimativo-normativo que se expresa en lo que ya se ha designado como regulaciones nomológicas, las que traducen evaluaciones, y son evaluables. (Sambarino, 1980:313)

La misma observación vale para el concepto "tradicición", entendido en los términos de que se juzga como "tradicional" aquello que de un pasado es evaluado como valioso, y por lo tanto, digno de reiterarse para establecer una continuidad de carácter identifi cativo. En este sentido, también la identidad es un sistema axiológico.

Por consiguiente, el hecho de que se postulen varias "identidades", "tradiciones" y "autenticidades" conduce a afirmar que existe una práctica polémica en Latinoamérica. Un problema de este tipo sólo puede ser resuelto considerando estos discursos como

ideológicos; esto es, que su sentido sólo puede resolverse estudiando las condiciones históricas de los textos. En el caso del problema de la identidad, los cortes identificacionales deben considerarse como indicados por un grupo social desde un tiempo y un lugar históricamente determinables. Roig indaga en esta polémica de una manera bastante acertada al proponer un acercamiento a través del uso de deicticos: "nosotros", y "lo nuestro". Ambos términos sólo tendrán sentido cuando se "llenen", cuando se especifique quién emite el discurso, y por lo tanto desde qué perspectiva valorativa son enunciados: "todo se aclara si la pregunta por el "nosotros" no se da por respondida con el agregado de 'nosotros' los latinoamericanos, sino cuando se averigua qué latinoamericano es el que habla en nombre de nosotros"(Roig, 1981:19). Es así que "nosotros" se convierte en "algunos".

Ahora bien, ¿en qué medida puede decirse que el discurso civilización-barbarie es una manifestación de la identidad continental? y específicamente, en este mismo marco discursivo ¿cómo puede afirmarse que el discurso de la barbarie indígena constituye un hito para reflexionar sobre nuestra identidad cultural?

La respuesta a la primer cuestión la prefiero mantener en los límites de la hipótesis (detallaré esto en el capítulo siguiente). Ahora sólo quisiera hacer unas observaciones : este discurso ha sido la respuesta a la peculiar relación entablada entre Occidente y Latinoamérica: el colonialismo, la dependencia. La historia

nuestra ha cobrado su dinámica al recibir el impacto de los procesos civilizatorios europeos en turno. Barbarie es, desde la óptica del colonizador, la alteridad, la diferencia respecto a los paradigmas estatuidos a ellos por ellos. Más los grupos dominantes en las sucesivas formaciones sociales latinoamericanas han hecho suyo este discurso para justificar la nueva explotación generada por cada proceso civilizatorio. Negar al Otro, negar su historia y su cultura, es el axioma del discurso opresor. Pero paralelo a este, estaba el que proponía una identidad del Otro no disminuida, sino diferente. Incluso, avanzado el siglo XIX, la figura del bárbaro se usó para significar una identidad positiva.

En el siglo XVI se empezó a formar el discurso de la identidad latinoamericana. Se trata de una identidad en la que una parte, la indígena, era identificada y el dominador se identificaba a si mismo. Pero, dentro del grupo dominante existían diferentes "fuerzas simbólicas", cada una pugnando por legitimar su identidad y la del Otro. Para este fin se construyeron una serie de imágenes.

Lo que quisiera destacar aquí, por último es la forja de dos tipos de discurso: el "opresor" y el "liberador", que tratará de constituirse en la vocero del Otro. Como lo señaló Giménez, en un párrafo citado anteriormente, en este debate NO SE TRATA TAMPOCO DE conquistar una identidad negada, sino de "reapropiarse del poder de construir y evaluar autónomamente la propia identidad".

II LA CONTRAPOSICION CIVILIZACION - BARBARIE EN LATINOAMERICA

Como ya se ha señalado uno de los signos más evidentes de la cultura latinoamericana es la toma de conciencia de su identidad que abarca tanto la indagación de sus raíces historico-culturales como su proyecto histórico que es su autoafirmación como ente político-cultural, a través de un proceso de liberación. Filósofos, científicos sociales, escritores y ensayistas de diferentes regiones y países de América Latina han buscado y encontrado formulaciones, ya sean científicas, ya sean filosóficas o literarias que den cuenta o sintetizen la experiencia histórica del subcontinente. Una de estas formulaciones ha sido la dicotomía "civilización-barbarie".

Como ya lo dije, el trabajo que aquí presento, constituye un avance, y una respuesta tentativa a ciertos problemas que he de abordar en la elaboración del estudio de la dicotomía en el lapso de quinientos años. Por ahora, en este capítulo corresponderá señalar la justificación, la hipótesis central, la constitución

del objeto de estudio y una somera exposición del desarrollo de la dicotomía a lo largo de 500 años.

2.1 JUSTIFICACIÓN

A través de esta justificación sucinta pretendo señalar cuáles han sido los motivos que me han llevado a emprender el estudio de la contraposición civilización-barbarie.

1. La constante presencia de la dicotomía civilización-barbarie en el contexto de la producción discursiva latinoamericana. De hecho, a partir del primer momento que selló nuestra identidad cultural, (el arribo de Colón) hizo aparición el término que actualizó alguno de los componentes semánticos del lexema "bárbaro": el "salvaje". A partir de aquí los avatares del sentido de esta dicotomía han sido muchos y disimiles, en tanto que es un término eminentemente ideológico.

2. Sin embargo, a pesar del inobjetable relieve de la dicotomía, es posible señalar que hay una notable carencia de un estudio amplio en torno a esta cuestión que advierta cual es su importancia y sentido dentro de la cultura latinoamericana (hay que señalar además que la fórmula sigue siendo hasta el presente

abordada por textos de carácter histórico, filosófico y literario). En efecto, trataré de concluir un estudio que deberá abordar el tema de una manera más analítica, más sistemática. Y esto lo digo porque me parece que, o bien los estudios que han abordado el tema son demasiado sintéticos, o bien porque se inscriben ya dentro del devenir mismo de la dicotomía de manera muy directa. Tal es el caso, por ejemplo, de Fernández Retamar y Zea. Esto se debe entre otras causas, porque concentran su argumentación casi de manera exclusiva en la fase propiamente interpretativa del proceso hermenéutico global, dejando poco explícitos los elementos e instancias de análisis lógicamente necesarios para una propuesta de interpretación de textos ideológicos.

2.2 PROBLEMÁTICA

Los problemas que formulados orientan el trabajo quedan de la siguiente manera:

1. ¿ De qué manera puede explicarse la constante actualización de la contraposición civilización-barbarie en diversos textos producidos en latinoamerica en el lapso de quinientos años ?

2. ¿ Cómo se explican los diversos cambios de sentido del dilema civilización-barbarie en los textos que actualizan esta dicotomía ?

3. ¿ Qué sentido tienen estos cambios semánticos ?, o mejor dicho, ¿ Que sentido se le puede atribuir a esta dicotomía dentro del marco de la cultura y la historia de America Latina?

4. Preguntarse por el sentido de la dicotomía ¿Daria cabida a una reflexión circunscrita al marco de la filosofía de la historia en el sentido de plantear un proceso de "toma de conciencia" de los latinoamericanos en cuanto identidad histórico-cultural ?

2.3 HIPÓTESIS

La explicación de la ocurrencia del discurso "civilización-barbarie" en el marco histórico-cultural de Latinoamérica, así como su constante resemantización no es en modo alguno reductible a los términos de una subjetividad de los autores de los textos. En este sentido, no hay dudas de que una indagación pertinente tendería, en primer lugar, a explicitar las condiciones sociales de producción de los textos, sin que esto conduzca a un menosprecio de su estructuración semántica inmanente y, hasta cierto punto autónoma - para fines analíticos - para luego plantear su sentido en función de su incorporación a un sistema de mayor amplitud que es el social.

Después de esta breve consideración preliminar, es factible asentar que el desarrollo de la dicotomía civilización-barbarie es una actualización discursiva de una serie de proyectos de carácter ideológico conformados en distintos periodos histórico-culturales por diversos grupos sociales que actuaban dentro de un marco institucional, ideológico-cultural, e histórico-coyuntural.

Teniendo en consideración la serie de cuestiones que he tomado como problemática básica de mi trabajo, propongo una respuesta hipotética para cada una, en el mismo orden en que han sido enunciadas.

1) Esta actualización se sustenta, básicamente, desde una perspectiva muy general, a partir de concebir a Latinoamérica como una entidad histórico-cultural diferente a Europa, pero al mismo tiempo ligada a esta a través de varios procesos civilizatorios generados ahí y recibidos y difundidos en América. Esta expansión de Europa propició, tanto en quien efectuó esas expansiones, como en quienes se convirtieron en objeto de ella, una conciencia de su situación histórico-cultural bastante particular: en síntesis, las culturas "civilizadoras" que se han expandido tendieron a ubicarse frente a las que recibieron su acción como modelo y paradigma. La cultura "subordinada", entonces, intenta constituirse a partir de ese modelo. Latinoamérica ha tenido, por ejemplo, como modelos primero a los países ibéricos y luego Inglaterra, Francia y actualmente Estados Unidos.

2) Es entonces, debido a los procesos civilizadores generados en esa entidad denominada "Occidente", que la dicotomía civilización-barbarie se resemantiza en el lapso de 500 años, dentro de coordenadas históricas y culturales específicas. Quisiera señalar además que los procesos civilizatorios operan como transfiguraciones étnicas, culturales y político-económicas de los pueblos que son objeto de este proceso.

3) Siguiendo esta línea puede asentarse que la dicotomía civilización-barbarie constituye una manifestación discursiva de una serie de proyectos ideológicos que han tenido lugar a partir

de la serie de procesos civilizatorios engendrados por diversos países de Occidente. A la vista de esas expansiones se desarrolló una apremiante reflexión en Latinoamérica que intentará generar directrices ideológicas mediante las cuales se postularán las bases para la inserción en el proceso civilizador en turno. En síntesis, de manera muy general, se puede observar que se presentan, desde una perspectiva que privilegia lo cultural, -taí como lo señala Darcy Ribeiro- dos opciones a Latinoamérica para introducirse a un determinado proceso civilizatorio primero, preservando su perfil étnico, cultural y social (aceleración evolutiva); segundo, descaracterizándose como cultura y perdiendo su autonomía política (incorporación histórica). Esta alternativa histórica encuentra en el marco del discurso civilización-barbarie su correlativo: por un lado está el "proyecto asuntivo", en el cual ubicamos a Las Casas, a Clavijero, a Martí, a Rodó, a Bilbao, a Césaire, a Fanon, entre otros, y, por el otro, el "proyecto civilizador", cuyos representantes más conspicuos son Sepúlveda, Sarmiento, Alberdi, Ingenieros, etc.

4) Esta pregunta supone la entrada a otra instancia analítica. Pero más que aventurar una hipótesis al respecto, quisiera tan solo asentar la dirección a la que apunta: se pregunta por el "ser histórico" del latinoamericano y por su proyección, por su "deber ser". Este cuestionamiento tiene un relieve particular en tanto que la constitución de Latinoamérica como entidad histórico-cultural ha sido profundamente influida

por factores exógenos a través de sucesivos procesos civilizatorios iniciados en Europa y E.U.. También hay que tener en cuenta que Latinoamérica ha sido incluida en esta sucesión de procesos civilizatorios a través de mecanismos que han obstaculizado su capacidad de autogestión. Esta dependencia ha suscitado en la región una respuesta en sentido contrario calificada como "liberación".

2.4 DESCRIPCIÓN DEL OBJETO

2.4.1 DESCRIPCIÓN GENERAL DEL SIGNIFICADO DE LA DICOTOMÍA CIVILIZACIÓN BARBARIE.

Si me atengo, por lo pronto, al uso más general de la dicotomía civilización-barbarie, es decir, si no profundizo en las diversas actualizaciones que tiene esta dicotomía en una variada gama de textos, es posible plantear un núcleo sobre el cual giran sus diversas modalidades. Por un lado, el término "civilización" es usado comúnmente para denotar una concepción de la realidad y una valoración de la misma que determina la actuación de los miembros de esa cultura tanto en la esfera material como simbólica. Frente a este polo se ubica el término "barbarie", su contrario, en tanto

que denota el desconocimiento de las condiciones culturales del "civilizado"; y, en efecto, acudiendo a la etimología, el bárbaro es el extranjero, el Otro, el que concibe la realidad de manera diversa. Esta diada, sin embargo, no es puramente descriptiva, sino que entraña connotaciones valorativas posibles de establecer. El término "civilización" en el contexto de esta dicotomía ha pasado a describir el estadio "superior" de una cultura y el término "bárbaro" ha designado una situación de "inferioridad" de una cultura frente a otra. Como es notorio, este planteamiento de un encuentro cultural tiende a poner de manifiesto la actitud etnocéntrica de cada cultura en tanto que cada una tiene sus códigos para constituir su realidad y referirla a través de las representaciones que conforman su imaginario social.

Pero esta situación que podría tenerse por "normal", adquiere otro matiz cuando una cultura, que por ciertas circunstancias alcanza un mayor desarrollo de sus fuerzas productivas, tiende a supeditar a la(s) cultura(s) que no han alcanzado un estadio de desarrollo suficiente para dirigir con un alto grado de autonomía sus procesos sociales. Entonces, se articula esta dicotomía como "la civilización" frente a la cultura dominada "la barbarie".

2.4.2 RECUENTO DE LOS TEXTOS EN CUYA ESTRUCTURACIÓN SIGNIFICATIVA SE MANIFIESTA EXPLÍCITAMENTE LA DICOTOMÍA CIVILIZACIÓN-BARBARIE

El propósito de este recuento es hacer evidente la constante presencia de esta contraposición en América Latina. En algunos textos desempeñó un papel de primer orden en la estructura argumental y, en otros, se presentó como una fórmula que no está ampliamente textualizada, pero que subyace como elemento significativo susceptible de ser constituido a través de una lectura pertinente. A partir del momento en que sucede la colisión entre "Europa" y "América", el intento de cada cultura para definir al Otro se presentó como un agudo problema. Desde la perspectiva de los europeos, prevaleció siempre el sentimiento de superioridad; desde la óptica de las culturas americanas, las actitudes fueron muy variables y oscilaban entre considerar a los europeos como dioses o, en el otro extremo, como "bárbaros" destructores.

En lo que corresponde a la primera perspectiva, la cuestión era ubicar al indígena dentro de la concepción europeo-cristiana del mundo, porque de ello dependía en gran medida el carácter y la justificación del proceso de colonización y evangelización auspiciado por los monarcas españoles. Como era de esperarse se trataba de dirimir fundamentalmente dos cuestiones: ¿Qué clase de seres eran los americanos? y ¿Qué aptitudes tenían para convertirse al cristianismo y entrar en la cultura europea?. La literatura al respecto fue copiosa; por un lado estaban la mayoría de los religiosos, que sostenían que el indio era un ser racional capaz de recibir la fe cristiana y que, por lo tanto,

era libre y suficientemente apto para ejercer el dominio sobre sus bienes. Desde esta perspectiva el indigena era un "barbaro", un ser distinto al español, insuficientemente desarrollado, pero esto no era condición para esclavizarlo o reducirlo a una condición servil, sino que era menester transformarlo, "civilizarlo" como hijo de Dios, sin violencia alguna.

Frente a este punto de vista se situaba el proyecto civilizador. En él se concebía al indigena como un ser esencialmente inferior, incapaz de comprender el evangelio ni de entrar en la "policía" de los españoles. Era, pues, un barbaro, tal como lo proponía Aristóteles y por lo tanto, un siervo. El más eminente sustentante de esta doctrina fue fray Juan Ginés de Sepúlveda, quien expuso su punto de vista en el Tratado de la justas causas de la guerra contra los indios (1547); también se adhieren a esta perspectiva la obra de Fernández de Oviedo Historia general y natural de las Indias (1545) y Cartas (1516) de Domingo de Betanzos, entre otros muchos autores de menor trascendencia.

En el siglo XVIII y a principios del siglo XIX, la polémica sobre América se encendió de nuevo a raíz de las ideas expresadas por ciertos ilustrados europeos quienes atacaron, desde diversos ángulos, al continente americano. En síntesis el antiamericanismo de estos autores residía en subrayar la "inferioridad" del América respecto al Viejo Mundo. Al mismo tiempo se calificó a sus habitantes originales como "salvajes", "inmaduros", "barbaros", y al continente, considerado geográficamente como "decrépito-

to" (De Pauw) "inmaduro" (Buffon), entre los autores que sostienen este punto de vista son los más destacados: Cornelle de Pauw autor de Recherches philosophiques sur les Américains ou memories interessantes pour servir à l'histoire de l'espece humaine (Berlín, 1768) e Histoire naturelle générale et particulaière avec la description du Cabinet du Roi de Jean Louis Leclerc, Conde de Buffon. Otros autores son: Guillaume Raynal que escribió Histoire philosophique et politique des établissement et du comerce des europeens dans les deux indies (Ginebra 1775); La Condamine autor de Viaje por la América Meridional (1763); así como los científicos Johan F. Blumenbach, Eberliard Zimmerman y los escritores Johan Goethe, John Keats, Nicolau Lenau, Giacomo Leopardi y Joseph de Maistre. (Cfr. Gerbi.19)

La respuesta a las poco sólidas argumentaciones de los "difamadores de América" - como los califico Gerbi - estuvo a cargo, fundamentalmente, de los sacerdotes jesuitas expatriados en Polonia, a la sazón, uno de los grupos intelectuales más sólidos de la América hispana. La tarea fue relativamente fácil, pues bastaba con presentar contraejemplos recogidos en la experiencia cotidiana en América para hacer tambalear la lógica de los sistemas filosóficos europeos basados en argumentaciones derivadas de axiomas contruidos bastante lejos de los hechos que pretendían explicar. La necesidad de refutar a los "detractores" de América condujo a los sacerdotes jesuitas a resaltar los logros de la Iglesia en el Nuevo Mundo. Se hizo también una nueva

apología de los indígenas americanos, resaltando su alto grado de civilización alcanzado y sus virtudes cristianas, al tiempo que se ponderaron las cualidades geográficas y biológicas del Nuevo Mundo. Entre estos autores sobresalió el mexicano Francisco Xavier Clavijero con su obra Historia Antigua de México (Cesena, 1780-81). Otras obras importantes son Compendio de la historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile (Bolonia, 1776) del chileno Juan Ignacio Molina, Carta crítica sobre la historia de América del señor Juan Bautista Muñoz (Madrid, 1795) del argentino Francisco Iturrri; Historia general del Reino de Guiza (Faenza, 1789) del ecuatoriano Juan Velasco; Ensayo sobre la vida y la muerte de los sacerdotes paraguayos (Faventiae, 1791) del paraguayo José Manuel Peramas. Por último, cabe destacar la labor de Humboldt, tendiente a mostrar a los europeos cuán falsa era la imagen de América que sustentaban Buffon y De Pauw a través de una serie de ensayos sobre los virreinos españoles.

Desde mediados del siglo XIX hasta el primer cuarto del presente tuvo lugar otra gran disputa en torno a la identidad histórico-cultural del subcontinente americano, en términos de civilización o barbarie. La primera actualización de esta dicotomía en el nuevo contexto histórico correspondió a la oligarquía liberal que se planteó la superación de la "barbarie", identificada de nuevo con lo americano, que era una mezcla de la herencia hispana (el despotismo, el oscurantismo) con cualidades esenciales de la raza indígena (ociosidad) y lo africano (la anarquía).

Posteriormente, para los positivistas, estas diferencias provenían también, del supuesto de la menor capacidad craneal de los grupos no europeos. Se trataba, en suma, de borrar la fisonomía histórica-cultural de América para alcanzar una configuración semejante a la norteamericana -la nueva civilización, la civilización, por excelencia-, caracterizada por su vida industrial y su individualidad. Dentro de este proyecto los textos sobresalientes fueron: Facundo (1845) y Conflictos y armonía de las razas en América (1883) del argentino Domingo Faustino Sarmiento; Acción de la Europa en América y el gobierno de América del argentino Juan B. Alberdi; "La formación de una raza argentina" (1915) del argentino José Ingenieros y Nuestra América (1904) del argentino Carlos Octavio Bunge. Frente a este proyecto, eco de un nuevo proceso civilizador iniciado en Europa hacia mediados del siglo XIX y que involucra a Latinoamérica bajo el status de neocolonia, surgen una serie de pensadores que proponen como base para la constitución de los nuevos estados nacionales una reorientación de lo que suele llamarse "herencia colonial": no se trataba aquí de estigmatizar como "bárbaros" o "inferiores" a los indígenas, los mestizos o a los negros, sino de operar una transformación en ellos a través de una educación que posibilitara su acceso y participación directiva en la nueva sociedad nacional que se construía. En síntesis se proponía un proceso de aceleración evolutiva, frente a uno de incorporación histórica auspiciado por algunos miembros de la oligarquía liberal y varios

positivistas. Entre las obras que componen esta perspectiva se citan los siguientes: La América en peligro (1867) del chileno Francisco Bilbao. "Nuestra América" (1884) del cubano José Martí; Ariel (1900) del uruguayo José E. Roca y Nuestros Indios (1914) del peruano Manuel González Prada.

A partir de la conclusión de la segunda guerra mundial se inició un rápido período de descolonización en África, Asia y el Caribe. Esta situación generó una serie de discursos que reflexionaban en torno a la condición de los países que habían sido estigmatizados por cualquier tipo de colonización. En el Caribe se presentó la reflexión sobre este tópico a través de la figura de Calibán, que adquiere la calidad de símbolo de la condición del pueblo. Calibán es, dentro de esta perspectiva, un "bárbaro", pero es bárbaro debido a Próspero, que lo ha convertido en siervo, negándole el ejercicio de su logos, expresión de su propia cultura. Así el polo "civilización" queda expresado, en síntesis, como opresión: Próspero ha cosificado a Calibán, ha hecho de su existencia un instrumento para obtener beneficios materiales.

Entre los textos que recurren a los términos civilización-barbarie, se encuentran Ariel o la obstinada agonía de una ilusión (México, 1938) del argentino Aníbal Ponce; Calibán (La Habana, 1971) del cubano Roberto Fernández Retamar; Piel negra, máscaras blancas (París, 1952) del martiniquense Franz Fanon; Los placeres del exilio (Londres, 1970), del barbadense George

Lanning: Una tempestad: adaptación de "la tempestad" de Shakespeare para teatro negro (París, 1969) del martiniquense Aime Cesaire; La isla (Londres, 1969) del barbadense Edward Barttwdite; Discurso desde la marginación y la barbarie (1969) del mexicano Leopoldo Zea.

Por otra parte, también es importante señalar que a partir de su inserción en este texto discursivo, es posible hacer una lectura de algunos textos en términos de civilización o barbarie, aunque la fórmula no aparezca lexicalizada, en virtud de que abordan una problemática semejante. Esa operación se justifica en tanto que ciertos textos revisten gran importancia de manera más amplia "el horizonte ideológico" del momento histórico referido. Las obras consideradas son: Los condenados de la tierra (París, 1957) de Franz Fanon y el "Hombre nuevo" (1965) del argentino-cubano Ernesto Guevara.

III UNA TIPOLOGIA DEL OTRO

Las imágenes del indígena, que perfilan una faceta de la identidad del Otro impuesta por los europeos, fue un campo de pugna ideológico. Si bien, podría decirse que constituyen entelequias que sirven para ubicar en los paradigmas de lo conocido al gentil de América, también es cierto que existe un movimiento cognitivo que responde netamente a los caracteres de la pugna política. Idealizar al Otro tanto como denigrarlo son tendencias de un mismo proceso. El conflicto político que entrañaba la expansión civilizadora española creó y recurrió a estas imágenes en busca de un apuntalamiento de su proyecto respecto al Otro, el cual, merced a su derrota bélica, había perdido la capacidad de gestar autónomamente una identidad propia. La expansión ibera vendría entonces, a otorgar una historia, una identidad al indígena; esta tarea fue entendida de muy diversas maneras, como ya se ha visto.

Buscando simplificar esta problemática tan debatidas en la actualidad, pensé abordarla según tres prácticas: conquistar, colonizar y evangelizar. Y según tres sujetos: el conquistador-encomendero, la Corona y sus funcionarios y el evangelizador. La

combinatoria entre estos sujetos y prácticas es difícil de matizar, como ya lo he dicho, y optaré por simplificar mi exposición abordando directamente las prácticas y su directriz, entendida como proyecto, pero proponiendo siempre como eje la identidad del Otro: de acuerdo con ello hablaré también del esclavizado, del encomendado y del avasallado.

Estas imágenes son casi simultáneas a las del Otro como potencialmente incorporado a la nueva sociedad (el "mal salvaje", el "buen salvaje", etc.). No obstante, esta afirmación puede conducir a un error si se omite el hecho de que prácticamente la segunda serie de imágenes (esclavo, encomendado, etc.) precedió a la primera. Esto es, el primer conjunto tuvo no sólo la finalidad de ubicar al Otro dentro del espacio humano del europeo, sino de justificar las formas de conquista y entificación del gentil incorporado a la sociedad emergente.

Ahora bien, en este capítulo abordare la primer serie, conformada por cuatro imágenes: el "buen salvaje", el "mal salvaje", el "falso civilizado" y el "primitivo".

La segunda serie considera las imágenes del "esclavo", el "encomendado" y el "vasallo libre". Forman parte del siguiente capítulo.

3.1 EL SIGNIFICADO DE LOS VIAJES DE COLÓN

Es ya un lugar común considerar que los viajes de Colón abrieron una era y señalaron el principio de otra. Se hablaba de la crisis entre la Edad Media y de la consolidación definitiva de la modernidad. Ahora la aproximación al significado de este período crítico ha alcanzado un grado más de precisión: es ya incontestable la existencia de una continuidad entre la cultura y las instituciones medievales y su contrapartida, las modernas. Por ejemplo, se han situado los inicios del método científico en la Inglaterra del siglo XIII, o bien, se ha ubicado el principio de la acumulación originaria en el mismo sólo que en las repúblicas del norte de Italia. Por otra parte, la expansión colonial ultramarina europea no hace eclosión en 1492, sino con los viajes de los portugueses por el occidente de África, que a fines del siglo XIV tomaron las islas Azores y Cabo Verde. La conquista colonial comenzó también varias décadas antes que la de Colón, en 1415, fecha en la cual los lusitanos rindieron la fortaleza de Ceuta. Otra fecha que podría señalarse sería la de 1095, año en el que el Papa Urbano II proclamó la primera cruzada. Pero acaso las travesías de Colón indiquen el fin de la llamada "colonización europea interna" y sin duda, el principio de la difusión del sistema de valores europeos por el mundo, cuyo vehículo serán las empresas colonizadoras efectuadas por españoles, portugueses,

ingleses, franceses y holandeses a lo largo de todos los continentes. Diferentes matices tendrán estas empresas, signadas por una sola lógica, la del capital mercantil. Desde esta óptica se puede concebir que las navegaciones de Colón dieron lugar al primer mercado, a la primera economía mundial.

3.2 LA AMPLIACIÓN DEL HORIZONTE EUROPEO

Hacia fines de siglo XV tuvo lugar una ampliación extraordinaria de los límites geográficos iniciada, prácticamente, por Bartolomé Díaz, quien franqueó el Cabo de Buena Esperanza en 1484 y concluida con el viaje de circunnavegación de Magallanes y Elcano.

Puede decirse que hasta el siglo XV el mundo era prácticamente desconocido para los Europeos. A pesar de que la India, China y algunas de las islas del océano Índico fueron visitadas por viajeros y comerciantes, su representación en los mapas era bastante deficiente. Se ignoraban las costas donde "acababa" China y en general lo que hoy llamamos "Oriente"; de África sólo se conocía hasta la cordillera del Atlas. De hecho era vista como un pequeño Continente situado en su totalidad por encima del Ecuador. Apenas hasta 1484 sus costas occidentales fueron navegadas

das por los portugueses. Más allá de la península Iberica estaria la mítica Atlántida, o bien, las Islas Afortunadas y las Hespérides. Debido a estos afanes se llegó también a la comprobación definitiva de que la región austral y la zona tórrida estaba habitada, y no precisamente por los antipodas, sino por otra "humanidad", muy distinta desde el punto de vista de sus normas y de su vida material y espiritual. Con el descubrimiento de América, dice Levi-Strauss, el hombre cristiano por primera vez no se encontraba sólo o ante la presencia de paganos cuya condenación se remontaba a las Sagradas Escrituras, y a propósito de los cuales no expresaba turbación interior alguna. Con el hombre de América sucedió otra cosa porque su existencia no había sido prevista por nadie. Esta circunstancia puede ser descrita entonces como una ruptura que permitirá la aparición de una nueva reflexión sobre el hombre. Sin embargo, esta pesquisa tendrá como punto de partida los presupuestos mitológicos, fantásticos y, sobre todo, los que provienen de la cosmovisión bíblica.

Fero habría que precisar esta alusión a la inquietud europea respecto al "descubrimiento" de una "nueva humanidad" en una "nueva tierra" (la "cuarta parte"): el vasto conjunto de dudas, reflexiones, hipótesis y polémicas sobre esta humanidad fue un poco posterior a los primeros contactos. Incluso, no es difícil afirmar, como lo hace O'Gorman al postular la tesis de que América fue "descubierta" en el momento en que se tomó conciencia

de que esta tierra constituía un Continente diferente, separado de Asia. Prácticamente solo entonces los "indios americanos" provocaron una turbación en los espíritus europeos; su ubicación en el antiguo cosmos fue relativamente fácil: o eran "barbaros", "infieles", "idólatras", o "salvajes", y los cristianos, o europeos, tenían bien definida su conducta respecto a ellos. Así Colón no parece experimentar alguna incomodidad o estupefacción al entrar en contacto con los habitantes de Guanahani. Para él los pobladores de las islas caribeñas eran vasallos del Gran Kan:

Luego que amaneció, vinieron a la playa muchos de estos hombres, todos mancebos [...] y todos de buena estatura, gente muy hermosa; los cabellos no crespos, salvo corridos y gruesos como sedas de caballo, y todos de la frente y la cabeza muy ancha, más que otra generación que hasta aquí haya. (1492:)

En este párrafo se aprecia el equilibrio de la descripción de Colón, no hay sorpresa. Contrasta, sopesa y exotiza las diferencias con respecto a los canarios y los negros. Confirma su físico humano, dado que en la cosmovisión medieval era común que los lugares lejanos, exóticos, fueran habitados por monstruos, por seres humanos deformes como píomeos, cinocéfalos, gigantes, etc.

Retomando la afirmación anterior de O'Gorman, no hay que olvidar que el Nuevo Mundo fue también, casi al mismo tiempo "encubierto" o "ficcionalizado"-como diría Beatriz Pastor-, debido por un lado, a los límites de un horizonte intelectual que perseguía mantener -o no podía cambiar- sus paradigmas culturales y, por el otro, debido a las cuestiones ideológicas cuyo origen

estaba en la pretensión imperial de la monarquía española. En lo que respecta al primer punto, la tarea de reconocer al Otro entrañaba simultáneamente la necesidad de cambiar los códigos mediante los cuales se había llevado a cabo la descripción de las culturas. Esta tarea, tan difícil de por sí, se encontraba en aquel momento con un serio obstáculo en tanto que sus indagaciones jamás perdieron de vista que, como lo señala Pagden, había una "naturaleza humana que se consideraba constante en el tiempo y el espacio[...] "(1988:21). No era aun el momento esceptico propio del relativismo antropológico en el cual los observadores registran, clasifican y describen las diferencias, sino el de la empresa misionera y conquistadora afanadas, la primera, en "salvar" a los indios y la segunda, en "allanar" las dificultades de la salvación.

Estas dos prácticas respondían a una actitud etnocéntrica, en la cual

La descripción minuciosa, y el reconocimiento de la "singularidad del otro", que es la ambición declarada del etnólogo moderno habría sido impensable para la mayoría de los escritores que he analizado en este libro [Sepúlveda, Victoria, Las Casas, Acosta]. Ninguno intentaba, consciente o inconscientemente, buscar a tientas, entre la miasma intelectual que se desprendía de los "prejuicios" de la educación, el origen social o el compromiso ideológico, una imagen de la realidad más completa, más "objetiva". Esos prejuicios constituían su mundo mental. Eran una parte central de lo que Gadamer denomina "la estructura anterior del conocimiento". Desear abandonarlos hubiera parecido estúpido peligroso, posiblemente herético. (Pagden, 1988:26-27)

En la que respecta al segundo punto -las dificultades ideológicas para percibir a el Otro- es claro que los debates en

torno a su identidad fueron manipulados por el grupo dominante -los encomenderos conquistadores- que se esforzó, en mayor o menor medida, en operar una deshumanización del indio, al señalar que sus diferencias respecto a la "naturaleza humana" lo hacían inferior. Es así que, como "menor de edad", como "siervo a natura" se podría justificar el dominio territorial y la explotación de sus moradores.

3.3 LA LEY NATURAL: EL CÓDIGO PARA IDENTIFICAR AL OTRO

El Decálogo y los Evangelios proveían a los cristianos de las pautas clasificatorias básicas para describir al Otro. El punto de partida de sus observaciones, a través del mecanismo de la asimilación de lo diferente a lo semejante, era la "ley natural". Esta consistía, en un conjunto de principios "evidentes por sí mismos". Para Santo Tomás, señala Padgen

la ley natural era la causa eficiente en la que se sustentaba la relación del hombre con el mundo que le rodeaba y gobernaba todos los actos de la sociedad humana. Era la única base para juicios éticos en áreas donde no existen normas previas [...] (Padgen, *op. cit.*: 94)

Debe entenderse, además, que la ley natural no consistía, estrictamente hablando, en una serie de normas, sino que era "un sistema ético, una teoría en parte epistemológica, en parte sociológica, sobre los mecanismos que permiten a los hombres

tomar decisiones morales". Siguiendo de cerca a la "Escuela de Salamanca", y en especial a Domingo de Soto, Pagden explica que la ley natural es un conjunto de ideas "los primae praecepta implantados por Dios en la creación in cordibus hominum para permitir al hombre comprender su fin como que hombre." (Ibidem:99) Estos principios tienen una función cognitiva en tanto que hacían posible el conocimiento real del mundo. Así, siguiendo estos preceptos se asientan los juicios sobre el bien y el mal. Cualquier criatura que no manifieste una conciencia de estos principios no es un hombre, pues ellos forman parte de su ser en tanto que "a diferencia de los animales 'conoce' por la 'razón natural' lo que la ley natural prohíbe". Estos primae praecepta dan lugar a los secundae praecepta, los cuales se constituyen en el soporte de todos los códigos reguladores del comportamiento social del hombre; prescribe también normas para el comportamiento cotidiano: lo que le está permitido comer, la manera de tratarse en el grupo social, el vestido adecuado, etc..

Cada aspecto del comportamiento humano puede juzgarse natural y antinatural -y como el descubrimiento de los segundos principios depende de la deducción, también racional o irracional- por abstracción de algún primer principio muy general." (Ibidem:45)

El camino para encontrar los primeros principios de la ley natural, depende, en primer lugar, del consenso entendido como "la causa eficiente de todo el cuerpo social, puesto que el consenso se deriva de la acción moral colectiva de sus miembros". (Ibidem:96) Es así que cualquier persona que se apartara de la

opinión de la mayoría sería un loco o un bufón. De aquí deduce Pagden que "en la mayor parte de los casos el conocimiento seguro se identificaba con la opinión mayoritaria" y, que, la existencia de ese consenso natural en todos los hombres significa simultáneamente la existencia de una comunidad humana mundial. Este planteamiento deriva del postulado tomista de la unidad psicológica y biológica del hombre, pues los hombres, al estar unificados por sus mentes no pueden diferir demasiado en cuanto a sus actividades sociales y culturales. Así concluye el citado autor:

En un mundo donde se considera a todos los hombres ciudadanos de la misma polis global, "Hombre se convierte en un término que sólo puede definirse como un conjunto de normas de comportamiento. Para los tomistas, el hombre era así literalmente. Lo que el hombre hace. Para preservar su integridad, un esquema conceptual como éste no puede dejar mucho espacio al escepticismo o al relativismo, o permitir a sus seguidores mucha libertad al definir sus categorías [...] pues la ley natural era, citando otra forma relacionada de describir el mundo de Gifford Geertz "La convicción de que los valores que uno tiene están basados en la estructura de la realidad, que entre la forma que uno debe vivir y como son las cosas realmente hay una conexión interna inseparable. (Ibidem:93)

De esta forma, ante los ojos de los europeos el comportamiento de los indígenas, descrito muchas veces como aberrante y absurdo, presentó serios problemas al no poderlo ubicar como una variante de algún modelo bien conocido. En consecuencia, en no pocas ocasiones se sostuvo la tesis de que los seres del Nuevo Mundo no eran completamente humanos.

Ahora bien, la ley natural que establecía el paradigma de hombre y de civilización con respecto al cual tenían que confron-

tarse los otros hombres -los bárbaros- y sus civilizaciones se operativizó en la mente de los exploradores conquistadores y tratadistas bajo la forma de un patrón de descripción. Desde la época de los primeros viajes de los portugueses por África la fórmula "sin rey, sin ley, sin fe" cumplió esta tarea de la manera más burda. Poco a poco, sin embargo, el "tamiz" se volvió más fino, en tanto que la realidad americana amenazaba con sus diferencias la estructura cognitiva de los europeos. No es que se produjera un nuevo código, sino que entraba ya en toda su magnitud el que había sido heredado de los griegos. En líneas generales, se consideraba que los rasgos más importantes de la civilización eran: el fenómeno urbano (tamaño de las poblaciones, material de construcción); la forma de subsistencia (agricultura como forma civilizada de subsistencia frente al nomadismo, pastoreo, la caza, la recolección); la complejidad de la cultura material, relativa a todo tipo de enseres y vestidos y a sus técnicas de elaboración; la sofisticación del armamento; el comercio con moneda; la escritura y el conocimiento y práctica de las "artes" y las "letras"; las formas de alimentación propias así como la religión propia; la estructura patrilineal de la familia, etc..

Sin lugar a dudas, la cultura cristiana-europea se ofrece como paradigma de humanidad. A los ojos de los que se ocupan de los "asuntos de indios" el reconocimiento de la humanidad del Otro estará condicionado por su cercanía al modelo cultural

propuesto bajo el nombre de ley natural. Así, como se podrá observar en las páginas siguientes, se formará un espectro con varias posibilidades de ubicar al Otro, pero siempre bajo el mecanismo de la semejanza o la desemejanza, procedimiento que independientemente de que "humanice" o "deshumanice" al Otro entraña su negación en cuanto que ni valora ni intenta reconocer su "alteridad", su diferencia. No obstante, esta negación es un problema insalvable en el horizonte cultural en el que se discuten estas cuestiones, tal como lo señalan Faqden y Bestard.

3.4 LAS IMÁGENES COGNITIVAS

Si se revisan los textos que refieren la identidad del Otro se podrá verificar la existencia de una serie reducida de conceptos cuyo valor semántico será variable en virtud de los contextos discursivos en el cual este inserto. Estos conceptos tendrán al mismo tiempo un valor descriptivo y valorativo, pero invariablemente entrañan la ubicación del Otro en una jerarquía en la que le corresponde una posición de inferioridad. Los términos más comprensivos son barbaro, pagano e infiel. Estos últimos son prácticamente asimilables el uno al otro: ambos significan al "no bautizado y que está fuera del gremio de la Iglesia Católica". (Diccionario de autoridades) Mas el termino

"pagano" llega a tener otro significado compatible con el primer concepto que aquí se propone. Así según el Diccionario de autoridades, el pagano es "El que vive en la campaña, o en el campo, que no goza del derecho de ciudadano". En este sentido el eje que moviliza su sentido no es el de cristiano -no cristiano (religion verdadera-religiones falsas) sino en el de bárbaro-civilizado. Este término presenta varios sentidos, como lo señala Las Casas en su Apología El único eje que es capaz de accionar el conjunto es el de exterior-interior. Bestard y Contreras señalan al respecto que al Otro, al bárbaro, se le conoce por lo que no es y por lo que no tiene. El Otro es, en este caso, la negación del Yo. El bárbaro es la negación o la inversión del civilizado". (op. cit.: 10) Es la oposición "nosotros"- "los otros". Sin embargo, no debe perderse de vista que la identificación de "lo bárbaro" con "lo que no se es" admite una gradación, respecto a la cual la oposición cristiano-no cristiano ocupa el lugar determinante: el de máximo atributo de la civilización. Desde este punto de vista, es posible identificar bárbaros con no-cristianos'. Pero este es, repito, solo un matiz.

¹ Este antitecno entre "civilización" y "barbarie" ha sido resuelta inintermitentemente desde antigüedad. Los griegos fueron un pueblo que tuvo absoluta consciencia de sus diferencias culturales, respecto a los pueblos vecinos. Esta disposición hacia otros pueblos fue heredada por los romanos a finales del Imperio, al identificarse Cristianismo con Estado, "los ideales de la cristiandad fueron reducidos hasta coincidir con el universalismo romano." (Bestard, 1973:2) y continúa el mismo autor: "Cae el Imperio Romano, la Europa Medieval y Bizancio heredan el concepto grecoromano de barbarie, acomodándolo a las nuevas circunstancias. Al desaparecer el poder unitario, fuerte y centralizado, se oscurece, entre los siglos V y VII, la distinción entre Barbaria y Barbarie (identificadas en el civilizado). En esta época sucede, al término bárbaro no se le atribuye tanto un significado cultural y de comportamiento como religioso. En efecto, se produce una identificación entre "bárbaro" y "pagano". Este último, sin embargo, conserva los atributos de ferocidad, brutalidad y deslealtad que habían sido asignados al "bárbaro". (Ibidem:2).

Otros términos que entran en relación con el eje cristiano-cristiano, es el de "idolatra". Según el Diccionario de autoridades, idolatrar consiste en "Adorar los ídolos, dar a las estatuas, figuras o personas, la reverencia, o adoración que solo se debe a Dios". Así, es pagano todo aquel que no es cristiano. Pero hay uno más restringido: pagano es aquel cuya imagen de lo divino se representa a través de una figura zoomorfa, antropomorfa o bien, que adora fenómenos o elementos naturales. Ambos sentidos son usados indiscutiblemente por los tratadistas del siglo XVI.

3.4.1 EL "BUEN SALVAJE"²

La positivación del salvaje, en América, se opera privilegiando algunos elementos culturales, a través del modelado que ofrece la llamada Edad de Oro.³ De acuerdo con esto, las

² BARRERA (1992) ha indagado sobre la figura del salvaje. El homo salvatilis encontrado en América por los europeos -afirma el autor- existió en la cultura europea desde la antigüedad griega. Es, desde su perspectiva indagatoria un mito ("El salvaje solo existe como mito). Su presencia no fue inventada por el surgimiento colonialista ni por la antropología, sino que existió mucho antes. La leyenda del salvaje fue traída a América por los conquistadores "para evitar que su esa se disolviera en la extraordinaria eticidad que estaban descubriendo. Pareció como si los europeos quisieran que olvidar los recuerdos de su identidad al recordar que el otro -un aliv ego- siempre ha existido, y con él evitar caer en el resaca de la auténtica eticidad que los rodeaba". (Barrera, 1992:13) Barrera concluye que la importancia de este mito reside en que expresa algunas claves de la "identidad y la razón occidentales".

³ ORTEGA y Medina recrea la expresión de Edad de Oro en los siguientes términos: "La edad de oro, época del reinado de Saturno, en la que se vivía en la inocencia, se desconocían los males y los crímenes; la tierra producía generosamente y sin cultivo todo cuanto fruto pudiera el hombre para su alimento y vestido; los humanos vivían felices; no existía el equívoco ni la avaricia, ni la sabiduría; todo era de todos. Los artes no se habían aún inventado y los mejores regían con beneplácito los destinos de los demás, contribuyendo de este modo a hacerlos virtuosos; todo paradisíaco, ajeno al equívoco, sin falsas pudoras ni hipocresías." (1987:13)

características que fundamentan esta tipificación del almirante son: 1) La no violación de los primeros principios de la ley natural. 2) Por tanto poseen razón: "Son de muy buen entender [...]". "Me parecen algún tanto más domesticos, gente? de tracto y más sutiles [...]". 3) No construyen ciudades: "Mas no vide entre muchas poblaciones que yo vide ninguna que passasse de doze hasta quinze casas". 4) No son idólatras, y debido a su "buena disposición" pueden ser cristianizados sin dificultad. "No les coñozco secta ninguna y creo que muy presto se tornarían cristianos [...]": "Esta gente no tiene secta ninguna ni son idólatras [...]"

Salvados los "obstáculos" de los primaes precepta y el de la idolatría Colón prepara su Tabula rasa: la nota definitoria del "buen salvaje" será entonces su estado de inocencia descrito en los términos de desnudez: "Luego vieron gente desnuda [...]": "Desnudos todos, hombres y mujeres, como su madre los parió.". "Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y tambien las mugeres...": "La gente era una con los otros ya dichos de las mismas condiciones, y así desnudos [...]". etc.. De docilidad y mansedumbre: "Son gente dize el Almirante, muy sin mal ni de guerra [...]": "Ellos no tienen fierro ni azero ni armas, ni son para ello: Ellos no traen armas ni las coñoocen, porque les mostré espadas y las tomaban por el filo y se cortaban con ignorancia". "Y esta gente farto mansa [...]". "[son] muy mansos y sin saber que sea mal ni matar a otros ni pretender, y sin

armas y tan temerosos que a una persona de los nuestros, fueren ciento d'ellos [...]. De su "simplicidad", pues consideraban a los españoles como seres sobrenaturales: "e firmes que nosotros avemos venido del cielo [...]" : "los cuales [los indigenas] los tocavan y les besaban las manos y los pies maravillándose y creyendo que venían del cielo, y así de lo oían a entender [...]. Esta simplicidad se manifiesta también en el desconocimiento del valor: "mas todo lo que tienen lo dan por cualquier cosa que les den [...]" : "y oían de lo que tenían por cualquier cosa que les diesen [...]". Esta es la imagen del "buen salvaje", que en parte será difundida por el humanista Pedro Mártir de Anghiera y por Fray Bartolomé de Las Casas, de quien refiero este párrafo:

Dije felices [los indigenas, en general] porque verdaderamente así lo eran, pues solo tomando de este mundo lo que necesario les era para vivir, lo tenían en abundancia, sin cuidados y sin zozobras, sin pendencias y sin tomar a nadie lo suyo, antes en toda quietud y sosiego, amor y paz y en alegría vivían [...]" (Casas, 1967:235)

3.4.2 EL "MAL SALVAJE"

Junto al "buen salvaje" Colón estatuye en América la imagen del "mal salvaje", del "canibal":

Así que monstruos no he hallado ni noticia. [La carta está escrita después del primer viaje. Luego Colón "encontrará cinocefalos y hombres con cola, salvo de una isla que es Carib. [...] que es poblada de gente que tienen en todas las islas por muy feroces, los cuales comen carne humana. Estos tienen muchas canoas, con las cuales corren todas las islas de India, roban y toman cuanto pueden. [...] Son feroces entre estos otros pueblos que son en demasiado grado covardes [...]] (Colón, 1989:145)

El canibal no es "manso", sino "feroz", no es pródigo, sino voraz y codicioso, porque roba. Además, y esto es fundamental, trasgrede la ley natural porque es antropófago. No obstante no carece de razón: "Gente tan fiera e dispuesta e bien proporcionada e de muy bien entendimiento...", por lo tanto, son aptos para cristianizar y "civilizar", bajo el dominio heril: "Los cuales quitados de aquella inhumanidad creemos que serán mejores que otros ningunos esclavos, la cual luego perderán que sean fuera de su tierra [...]]" (Colón, 1989:145).

Fray Tomás de Ortíz continúa con el mismo tenor de Colón, y hablando ante el Consejo de Indias advertía lo siguiente:

Estas son las propiedades de los indios por donde no merecen libertades. Comen carne humana en la tierra firme; son sodométicos más que en generación alguna; ninguna justicia ay entre ellos; andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza; son estóridos, alocados, no guardan verdad si no es a su provecho; son inconstantes; no saben que cosa sea consejo; son ingratisísimos y amigos de novedades. Se precian de embeudarse, que tienen vinos de diversas yerbas y frutos, y granos, como cervezas y sidras, y con tomar fumos también de otras yerbas que emborrachan y con comerlas. Son bestiales y precíanse de ser abominables en vicios; ninguna obediencia ni cortesía tienen

mozos a viejos, ni hijos a padres. (citado por Angleria, 1965: 609)

3.4.3 EL "FALSO CIVILIZADO"

Hacia 1517, los españoles conocieron la existencia de culturas de mayor desarrollo que las del neolítico, afincadas en el Caribe. Un documento que relata este momento lo constituye la Verdadera historia de la conquista de México en donde Bernal Díaz señala dos cualidades que significaron la aparición de un nuevo tipo de otredad. Por un lado retiene, la diferencia que marca la vestimenta:

y venían estos indios vestidos con unas jaquetas de algodón y cubiertas sus verguenzas con unas mantas angostas, que entre ellos llaman mastates [...] (1991:6)

Y por el otro, el indicio cierto de una vida en "policia", la construcción de cal y canto:

y después que lo hubimos visto, así el oro como las casas de cal y canto, estábamos muy contentos porque habíamos descubierto tal tierra [...] (Ibidem:8)

Estos indígenas los describió Bernal como [...] hombres más de razón que los indios de Cuba [...] (Ibidem:6)

La ambición llevó a Cortés a San Juan de Ulua en 1519, con el propósito expreso de saber el secreto de esas tierras y, tácitamente con la misión de poblar -léase conquistar- si las condiciones eran favorables. En 1521 fue rendida Tenochtitlan, y

sus prodigios sólo perduraron en las inciertas y maravilladas memorias de los conquistadores y en el dolor poco documentado de los vencidos. De ahí en adelante, el avasallamiento de las culturas mesoamericanas sólo llevará algunos años.

Pero, ¿cuál fue la imagen del Otro requerida para justificar la conquista? Básicamente, los mesoamericanos recibieron a manera de epíteto los términos "antropófago", "tirano", "homicida", "sodomita", "idólatra", es decir, se recurrió a los mismos calificativos que sirvieron para estatuir indeleblemente la condición de inferioridad de los pueblos caribeños. Tal parece que el alto grado de civilización obtenido por estos pueblos sirvió de acicate a la codicia de los conquistadores y tentó a la Corona hasta el punto de sancionar positivamente la empresa de Cortés en el territorio azteca. La conciencia del soberano pudo permanecer tan tranquila en un limbo ético, merced a la supuesta conducta correcta del conquistador, en tanto que siguió las normas de la "guerra justa", establecidas bajo la displicencia de la Junta de Burgos (1512). Aquí, además del consabido carácter demoníaco de las culturas del Nuevo Mundo, Palacios Rubios trajo a la palestra el argumento aristotélico de la servidumbre natural del indígena.

Esta imagen del Otro adquirió su formulación más cabal en la obra de Juan Ginés de Sepúlveda, quien paradójicamente, tuvo que erigir una imagen del indígena que lindase con lo bestial, cuando la presencia de las altas culturas americanas se habían dejado

sentir en la conciencia europea. Empero, la paradoja pierde su relieve al entrar en consideración la cuestión del proyecto colonial ibérico, que precisa del Otro no sólo como bárbaro, o inferior, sino como "homúnculo" o casi bestial. Tal es la naturaleza de la propuesta de colonización de los conquistadores.

La imagen del Yo adquiere entonces una inusitada potencia destructora. Prácticamente no quedan vestigios del intento de reconocimiento del Otro, al ser manipulado el paradigma cultural europeo, canonizado como "ley natural". En efecto, el acercamiento a través del criterio de la semejanza, movimiento típico para intentar el reconocimiento y la comprensión del Otro como ontológicamente igual -no idéntico- se ve truncado al abordar el paradigma con los criterios reductores de la disemejanza radical. No se reconoce aquí la alteridad del grupo humano ajeno, sino su imposible semejanza respecto al Yo. Es prácticamente la inversión del Yo. Al respecto, resulta interesante observar con detenimiento un fragmento de Sepúlveda:

Pues aunque algunos de ellos demuestran cierto ingenio para algunas obras de artificio, no es este argumento de prudencia humana, puesto que vemos a las bestias, y a las aves, y a las arañas hacer ciertas obras que ninguna industria humana puede imitar cumplidamente y por lo que toca al modo de vivir de los que habitan la Nueva España y la provincia de Mejiçco, ya he dicho que á éstos se les considera como los más civilizados de todos, y ellos mismos se jactan de sus instituciones públicas, porque tienen ciudades racionalmente edificadas y reyes no hereditarios, sino elegidos por sufragio popular, y ejercen entre sí el comercio a modo de los gentes cultos. Pero mira quanto se engañan y quanto disiento yo de semejante opinión, viendo al contrario

en esas mismas instituciones una prueba de la rudeza, barbarie e innata servidumbre de estos hombres. Porque el tener casas y algun modo racional de vivir y alguna especie de comercio, es cosa de que la misma necesidad natural induce, y sólo sirve para probar que no son osos ni monos, y que no carecen totalmente de razon. Pero, por otro lado, tienen de tal modo establecida su república, que nadie posee individualmente cosa alguna, ni una casa, ni un campo de que pueda disponer ni dejar testamento á sus herederos, porque todo está en poder de sus señores que con impropio nombre llaman reyes, á cuyo arbitrio viven más que al suyo propio, atenidos á su voluntad y capricho y no á su libertad, y el hacer todo esto no oprimidos por la fuerza de las armas, sino de un modo voluntario y espontáneo es señal ciertísima del ánimo servir y abatido de estos bárbaros (1967:109-111)

Fuede constatare la interpretación dolosa de Sepúlveda respecto a la ley natural: "Si los Otros no son identicos a Nosotros -diría humanista cordobés- entonces no son hombres". No hay posibilidad de cercanía, no son prácticamente "prójimos" sino "hombrecillos" en los cuales apenas es posible advertir "vestigios de humanidad", es decir, la identidad, como seres humanos. De tal forma, su "policía", su orden social es en realidad apenas un orden humano; ni las instituciones ni la avanzada arquitectura, ni el comercio, ni el gobierno demuestran cultura, a pesar de que durante muchos años la presencia de estos factores determinó el carácter "culto" de una nación. Es así que bajo el criterio de Sepúlveda, el paradigma para evaluar y, simultáneamente, reconocer una cultura se modificará en favor de elementos tales como el tipo de propiedad y el regimiento de los gobernados: si el gobierno es "despótico" y los gobernados lo aceptan, no cabe duda, según este tratadista, que tal nación está consti-

tuida por siervos: "han nacido para la servidumbre y no para la vida civil y liberal" (Ibidem:111). Aunado a esto se le atribuía a estos pueblos, como ya se señaló al principio, cualidades del "mal salvaje": esta era una razón más para tratarlos como siervos. Así, en tanto ser con mínima razón y por lo tanto algo prójimo, los españoles están "obligados a mostrar el camino a los hombres errantes, así la ley de la naturaleza y de caridad humana nos obliga a traer a los paganos al conocimiento de la verdadera religión." (Ibidem:137). Es decir, se trata de fundar, prácticamente, su humanidad.

3.4.4 EL "PRIMITIVO"

Las Casas en su Apología señaló que determinadas imágenes del indígena confeccionadas por los españoles, eran erróneas. El origen de tales equívocos no tenía un carácter puramente nominativo o discursivo, pero en este momento trabajaré como si así lo fuera. El "Protector de los indios" percibe que el término "bárbaro", fundamental para referir al Otro, ha sufrido notables tergiversaciones debido, en parte, a una interpretación deficiente o dolosa de los textos de Aristóteles. Para disipar el error, o más bien, para proponer su propia concepción acerca de

la identidad del indígena. el dominico realizó una revisión de los usos de dicho término. Establece, pues, que existen cuatro tipos de "bárbaros". El primero comprende a

todo hombre cruel, inhumano, fiero y violento alejado de la humana razón ya por impulso de la ira o de la naturaleza [...] se hace duro, áspero, pendenciero, intolerante y cruel y se precipita hacia crímenes que sólo perpetrarían las bestias fieras habitantes de las selvas. (1975:125)

Esta clase de bárbaros es descrita por Aristóteles como "fieras", dice el Obispo, y de la misma clase son los españoles que pasan al Nuevo Mundo -continúa Las Casas- dado su comportamiento con los indígenas.

El segundo tipo de bárbaro se define por el factor "comunicación". Dos individuos, por ejemplo, se consideran bárbaros entre sí en la medida en que desconocen sus respectivas lenguas, o bien un idioma literario (cita el latín) que franquee el localismo de las lenguas vernáculas, o que sirva como depósito del saber de toda la cultura.

Otra clase de bárbaro,

es la de aquellos hombres que, por impio y pésimo instinto, o por malas condiciones de la región que habitan, son crueles, feroces, estóridos, estúpidos y ajenos a la razón, los cuales no se gobiernan ni con leyes ni con derecho, ni cultivan la amistad ni tienen constituida la república o la ciudad de una manera política; más aún, carecen de príncipe, leyes e instituciones. Estos no contraen matrimonio conformándose con ciertos ritos; no tienen ningún comercio humano [...] viven disipados y desperdigados [...] (1975:128)

La cuarta clase de bárbaros comprende a "todos aquellos que no conocen a Cristo", pues

todo hombre, por muy perfecta que sea su administración política, todo hombre, por gran filósofo que sea, esta expuesto a las máximas barbaries, esto es, a los peores vicios si no está imbuido de los misterios de la filosofía cristiana. (*Ibidem*:142).

Finalmente, concluye Las Casas, las cuatro clases de bárbaros pueden reducirse a dos: los bárbaros secundum quia que reúne la primera, la segunda y cuarta categorías "por el hecho de ciertas costumbres bárbaras y principalmente por defecto de la fe" (*Ibidem*:143) y los "bárbaros propiamente dichos", descritos en la tercer clase, que como puede observarse responde a la imagen del "mal salvaje".

Segun el Obispo los indigenas con propiedad podrian ser tenidos como "bárbaros" si este termino recogiera la segunda, tercera y cuarta acepciones. Sustenta su razonamiento destruyendo con argumentos teologicos y empiricos, la tesis que ubica a los amerindios en la tercer categoría. Su axioma teologico es el siguiente:

si se encontrase en los hombres generalizada la monstruosidad como el tener los ojos en lo alto de la frente, o la generalización de mudéz o la sordera, se seguiria que la perfección del universo, que lo primero que Dios se propuso en la creación segun se ha dicho, fallaba en su parte más noble, al sufrir ésta la generalización del mal o del pecado natural o la monstruosidad, lo que no ocurre en las demás cosas. Por lo tanto, la determinación de Dios de querer un universo lo más bello y perfecto posible, se frustraría grandemente [...] Luego tal estupidez de ingenio y de las facultades superiores, así como de las sensitivas inferiores [...] es imposible que se de en el hombre de una manera general, sino que, más bien, lo normal es que se encuentran hombres ingeniosos, sagaces, trabajadores y dotados de talento, y por lo tanto, es imposible que exista toda una región o provincia habitada por

hombres estupidos o necios o que sufren tales defectos o monstruosidades naturales. (Ibidem:131)

Los argumentos empiricos son desarrollados por Las Casas en su Apologetica Historia Sumaria (1552). Aqui establece que confluyen dos tipos de causas que confirman que los indigenas son "gentes de buena razon". Primero enumera las "seis causas naturales":

la influencia benéfica del cielo y de las provincias, la compostura de los miembros y organos de los sentidos exteriores e interiores, la clemencia y suavidad de los tiempos, la edad de los padres, la bondad y sanidad de los mantenimientos; con los cuales concurren algunas particulares causas como la disposición buena de las tierras y lugares y aires locales

Y las cuatro causas accidentales:

otras cuatro accidentales causas [...] son la sobriedad del comer y beber, la templanza de las afecciones sensuales, la caridad de la solicitud y cuidado acerca de las cosas mundiciales y temporales, el carecer asimismo de las perturbaciones que causan las pasiones del ánima, conviene a saber, la ira, gozo, amor, etcétera. (1967:3-4)

Es posible advertir en Las Casas la sólida convicción en la unidad del género humano, pero ello no quiere decir que no existan diferencias notables entre las distintas naciones o pueblos, pues mantiene una "concepción implícitamente evolucionista, en la medida en que plantea una idea de progreso en la posibilidad de perfeccionamiento de la humanidad [...] (Bestard, 1987:154), avalada metodológicamente por la constante comparación de las culturas americanas con las del viejo mundo, en especial con las de la antigüedad clásica. A manera de ejemplo, quisiera

citar este interesante parrafo:

solían vivir antiguamente los hombres esparcidos a los principios, no por falta de razón, sino por no tener aún experiencia de los inconvenientes y necesidades que después con el tiempo les ocurrían [...]. Después, andando los tiempos, experimentadas las necesidades que ocurrían de guardar las haciendas y también las personas de las bestias fieras y de las violencias de los malos hombres, cayeron en que les era necesario juntarse y estar cerca uno de otros y cercar los tales ayuntamientos con muros [...] (1967:24b).

El tercer estadio de este devenir cultural tiene lugar merced sólo, como ya se señaló, con el advenimiento del cristianismo.

En este punto, no quisiera dejar pasar por alto, aunque cronológicamente sea un desfase, el punto de vista de Acosta respecto a la materia de infieles o bárbaros. En De procuranda indorum salute, escr: v. 1589, distingue tres tipos de "bárbaros":

1) "Una primer clase es la de aquellos que no se apartan gran cosa de la recta razón y de la práctica del genero humano" (1984:61), como los chinos, los japoneses o los hindúes.

2) "En la segunda clase incluyo aquellos bárbaros que aunque no han conocido el uso de la escritura ni las leyes escritas, ni la ciencia filosófica o civil, tienen sus magistrados bien determinados [...] No obstante, están todavía muy lejos de la recta razón y

de las prácticas propias del género humano". (Ibidem: 63) Este tipo está muy extendido en América. Abarcaría tanto a grandes imperios como el inca, hasta otros pueblos como los araucanos y los tucapalenses.

3) "Viniendo ya a la tercera y última clase de barbaros, es imposible decir el número de pueblos y regiones de este Nuevo Mundo que comprende. En ella entran los hombres salvajes, semejantes a las bestias, que apenas tienen sentimientos humanos [...] A este tipo de bárbaros alude Aristóteles cuando escribía que se les podía cazar como bestias y domar por la fuerza. (Ibidem:65) La referencia a las tribus neolíticas del Norte de América y de las selvas y Caribe es obvia.

Se advierte en Acosta, comparado con Las Casas, un retroceso en la comprensión del Otro. El temple del jesuita es distinto; tal vez en su momento la lucha en favor de los indígenas había perdido el ímpetu y la oportunidad que bien percibió Las Casas. Sin demérito de Sahaoun o Mendieta, puede asegurarse que fue el dominico quien hizo los mayores esfuerzos cognitivos -yo diría extraordinarios- para que la diferencia del indígena no fuera identificada de manera menos negativa. Paradójicamente, este mínimo reconocimiento de la alteridad del Otro partió de una premisa de semejanza: todos los hombres son racionales, por lo

tanto libres y capaces de redimirse y alcanzar la salvación. Se puede decir con Las Casas que todos los hombres son capaces de discernir los Primas Precepta de la "Ley Natural" y que si yerran, al interpretar al mundo es en los Secundae Precepta debido a una educación deficiente. Esto es, parafraseando libremente a O'Gorman, son seres ontológicamente iguales, pero las condiciones históricas han marcado la diferencia. Un buen ejemplo de esta postura lo constituye el alegado lascasiano en torno al sacrificio humano, en síntesis, expone primero, para preparar el camino, que esta práctica no es privativa de los habitantes del Nuevo Mundo. Luego afirma, siguiendo el Derecho natural, que es un acto enteramente lógico el que se sacrifique a los supuestos dioses lo máspreciado, pues en cualquier religión pagana -expresa Las Casas- tiene por consabido que la creación del mundo y sus seres es debida a un ser o fuerza divina. El verro se da en el campo del Derecho positivo o de gentes, en donde se da la elección del objeto de sacrificio. (Cfr. 1975:281-290). En este sentido, sigue Acosta, sólo la moral cristiana garantiza que no se cometan nuevamente este tipo de transgresiones a la ley natural; y de tal forma piensa el Obispo de Chiapa.

Antes de dejar este capítulo, quisiera hacer una serie de observaciones y una síntesis de la tipología que he planteado.

En primer lugar, desearía resaltar el hecho de que las percepciones del Otro llevan toda una distorsión desde el momento

en que su elaboración dependía de la lógica del proceso de colonización:

Los europeos eligen las imágenes del amerindio que puedan servir para confortar y justificar su propio proyecto de sociedad o mejor dicho de expansión de su sociedad [...] Buscan las imágenes que les permitan confirmar sus proyectos, y son imágenes del Otro "pre-vistas", en que el "asombro y la duda" son muy poco inocentes. La acción europea: descubrir, conquistar, poblar, fundar, evangelizar, explotar, está programada al margen de los discursos alimentados por las imágenes y los textos del encuentro, y solo recurre a ellos para asegurarse. Las imágenes del Otro se sitúan dentro de un proceso a priori anterior a la representación directa del Otro y no a posteriori como resultado o consecuencia de esa imagen o de ese discurso textual. En el desarrollo ulterior de la acción colonizadora, el discurso textual de la imagen del Otro sólo vendrá a conferir matices a la acción, flexionar secundariamente tal o cual línea de conducta, pero nada más. No determina la acción porque la historia, la dialéctica histórica de la expansión europea, ya la había determinado antes. (Baudot, 1992:)

En términos generales la observación de Baudot explica con certeza el fundamento de una tipología del Otro. Sólo quisiera hacer una alaración respecto a su última afirmación, para salvar el escollo de un cierto pesimismo histórico, quizá no voluntario. Como ya lo han señalado Paqden y Bestard la percepción del Otro estaba ya muy codificada: en sentido negativo, la ley natural limitaba de una manera substancial la percepción de la alteridad del Otro. Sin embargo, hubo notables esfuerzos encaminados no tanto a abrir fisuras en los paradigmas culturales, como en ampliarlos, al forzar hasta lo máximo -como lo hizo Las Casas al interpretar el sacrificio humano, por ejemplo- sus posibilidades:

de apertura hacia la identidad del Otro. Este intento de reconocimiento se dio, como es sabido, en el marco de una pugna ideológica en la que de manera bastante acre se cuestionó el rumbo que había tomado la colonización. Así, creo que el acercamiento lascasiano al Otro no significó exclusivamente "flexionar secundariamente tal o cual línea de conducta", sino la propuesta de una nueva reflexión que reconocía de hecho y de derecho al Otro -hasta donde lo permitían sus hitos mentales- : si no es así, que otra cosa significaría la defensa de la libertad del indígena.

Por otra parte, Roger Bartra⁴ señala, de manera genérica, que el Otro en la sociedad española o europea del siglo XVI se explicaba a través de las figuras del "demonio" del "loco" y del "salvaje", que tenían como contrarias a las de "dios", " cuerdo" y "culto", respectivamente. Para explicar el origen de la alteridad del indígena, se recurrió con mucha mayor frecuencia, a la primera y tercera contraposiciones. De acuerdo con esto, Bartra sugiere el siguiente esquema:

DIVINIDAD

NATURAL

ARTIFICIAL

⁴ Las observaciones que aquí define las hizo Roger Bartra en un curso impartido en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM entre el 27 de marzo y el 26 de mayo.

DEMONIO

El eje vertical de honda raigambre en el medioevo, es el que domina en el horizonte intelectual del momento. Mas cerca del polo inferior se ubica al Otro en cuanto ser susceptible de seguir un desarrollo cultural, esto es de despegar de la naturaleza a la "polis".

Todorov (1987), por su parte hace hincapié en el hecho de que la relación del Yo con el Otro no se ha constituido en una sola dimensión. Distingue tres planos, a los cuales hace referencia la problemática de la otredad. El primero es el "plano axiológico": el otro es bueno o malo, lo quiero o no lo quiero o es inferior a mí [...] (op. cit.:195). El siguiente es el "plano praxeológico. Se trata aquí de una acción de acercamiento o alejamiento en relación con el Otro [...] (Ibidem:195) que se expresa a través del grado de manifestación o identificación respecto a los valores del Otro. Es obvio, entonces, que estos tres planos están perfectamente imbricados y su separación sirve sólo para fines analíticos, pues su combinatoria admite una amplia gradación. En cuanto al esquema de Bartra cabe señalar -en lo que toca al primer eje (Dios-Demonio)- que es posible también una gradación. Observando los textos de los cronistas y tratadistas que reflexionaron sobre América, es posible percatarse de que hay pueblos que están más cerca de lo demoniaco que

otros. Y esto debido al caracter de las transgresiones que hacen de la ley natural, el paradigma, paradójicamente, de lo artificial, de la vida civilizada. En efecto, un pueblo que sigue la recta razón, estará más cerca de dios que aquellos que no practican la "ley natural", cuya cercanía con el demonio o con el caos será más que evidente. Así estos dos ejes convergen y entran en una especial combinatoria en la que lo "artificial", el desarrollo de las potencias morales e intelectuales tendrá como ábside la ecumene cristiana o, en el tópico utopista, la Civitas dei.

Ahora bien, mi propuesta para la clasificación del Otro³ es la siguiente:

- 1) Buen Salvaje
 - a) Tiene Razon.
 - b) Sigue la ley natural.
 - c) Carece de "polis".
 - d) No es cristiano.

- 2) Mal Salvaje
 - a) Casi no tiene Razón.

El Otro, el Bárbaro, podría también ser clasificado desde una perspectiva que considere su relación con la cristiandad. Así se establecieron diferentes categorías de paganos. En el primer grupo se ubicaban los paganos que vivían fuera de la iglesia pero bajo su jurisdicción, separados por la tolerancia cristiana (esto es el caso de los judíos y los moros que vivían en España). El segundo grupo correspondía a los paganos que vivían en tierras que habían formado parte del Imperio romano y sobre los cuales la Iglesia sólo tenía jurisdicción en derecho, no de hecho; este es el caso de los turcos. Por último, se encontraban los indígenas que no estaban bajo la jurisdicción de la cristiandad, ni habían formado parte del Imperio romano, como los indígenas.

- b) No sigue la ley natural.
 - c) Carece de "polis".
 - d) No es cristiano.
- 3) Falso Civilizado.
- a) Razón debil. aparente.
 - b) No sigue la ley natural.
 - c) "policía" inferior, falsa.
 - d) No es cristiano.
- 4) Primitivo.
- a) Tienen razón.
 - b) Siguen los Primae Precepta de la ley natural y falla en los Secundae Precepta.
 - c) Tiene "policía".
 - d) No es cristiano.

LAS IMAGENES ESTRATIFICADORAS

Después de haber estudiado las imágenes cognitivas, entraremos a analizar la segunda serie de imágenes: la del Otro como parte de la nascente sociedad colonial. Antes creí conveniente dirigir algunas observaciones hacia el debate de los "justos títulos" aducidos por el Imperio.

4.1 EL DERECHO A DOMINAR

El derecho a someter a los indígenas a la Corona castellana era, para los tratadistas de la época, incontestable. Una vez que el Papa había concedido Las Indias a los Reyes Católicos para predicar la fe, su soberanía era irrefutable. La cuestión era como interpretar esa soberanía. Este fue un problema difícil de resolver en gran medida tanto por el antagonismo cultural entre las culturas ibéricas y las amerindias, como por los conflictos políticos y económicos que se suscitaban entre los europeos mismos, como ya se ha visto. Corresponde aquí observar estos puntos privilegiando el aspecto ideológico-discursivo.

Silvio Zavala (1971) afirma que existen dos ciclos en el tratamiento del tema de la justicia del dominio español. En el primero se establecía que el dominio se fundaba:

o en la ampliación de jurisdicciones y valores propios de Occidente (Autoridad temporal del Papa, jurisdicción universal del Emperador), o en deprimir la categoría jurídica del indio por ser bárbaro, pecador, infiel, vicioso; hallado alguno de estos títulos se concluía el deber de los indios de someterse pacíficamente, y que si se resistían, podían los europeos declararles la guerra. (1971:15)

El mejor representante de este ciclo fue el Consejero de los Reyes Católicos, el Dr. Palacios Rubios, quien publicó el tratado De las Islas y Tierra Firme del mar Oceano, entre 1512 y 1514, a raíz de la protesta dominica, contra el sesgo que había tomado la penetración española en las Antillas.

El segundo ciclo fue mucho menos uniforme. Por lo pronto basta señalar que se distingue del anterior por dos razones: porque no se acepta la autoridad temporal en todo el mundo del Papa ni la jurisdicción universal del Emperador. Zavala señala también que en este período ya no se intenta justificar el dominio español en la depresión de la "categoría jurídica del indio por ser bárbaro, pecador, infiel, vicioso" (1971:15). Desde mi punto de vista, es difícil mantener esta opinión si se recuerda a Sepúlveda. Zavala estableció sintéticamente que este período significó que:

los títulos que podrían justificar la relación de los cristianos con los gentiles habían de ser más depurados y de carácter más universal. (Zavala, 1984: 36)

Entre los tratadistas de este período descuella Francisco de Vitoria, quien abordó la cuestión desde la Cátedra Prima de la Universidad de Salamanca en dos reelecciones: la primera en 1536

y la segunda en 1539. Sepúlveda escribió su tratado en 1547 y el Obispo de Chiapa le dio una forma más acabada a sus ideas jurídico-teológicas en su Apología, leída en Valladolid, en agosto de 1550.

El debate culminante en torno al problema de la justicia de la conquista, que necesariamente entrañaba el de la identidad del indígena tuvo lugar en la Junta de Valladolid, y se desarrolló en torno a dos tópicos: la capacidad de los indígenas para asimilar la doctrina cristiana y la justicia de la guerra que contra ellos se había emprendido. Estas dos cuestiones abordan una temática común respecto a la identidad del indio.

Por un lado está el movimiento de negación sustentado en la imagen del "falso civilizado" o del "mal salvaje" y, por el otro, una tendencia que pretende instaurar una evaluación positiva del mismo. Queda por señalar que este debate fue posterior a la fuerte querrela emprendida por los conquistadores -el grupo dominante en América- contra las Nuevas Leyes, en gran medida formuladas por Las Casas. En efecto, su promulgación en 1542 dio origen a la rebelión de los conquistadores-encomenderos. Entonces la Corona se percató de que no tenía la fuerza suficiente para someter totalmente a este grupo, pues a partir de la rebelión de Pizarro y de la suspensión de la aplicación de Las Nuevas Leyes en México, la Corona comprendió que había sido derrotada, y las leyes que suprimían la encomienda fueron derogadas una a una:

El Estado español se vio así enfrentado al peligro de una involución que volvería las cosas a un estado aún más desfavorable a su autoridad que el que privaba antes de la publicación de Las Nuevas Leyes. Se abre así, desde 1540, un periodo de forcejeo, de transacciones y de negociaciones, en donde el Estado parece dispuesto a conceder en algunas materias, siempre y cuando le sean reservados algunos espacios que considere de su sola incumbencia. Los encomenderos, a su vez, aprovechan todas las grietas que se abren, para hacer valer lo que para ellos son sus reivindicaciones. En síntesis, los encomenderos quieren obtenerlo todo y el Estado no quiere ni puede perderlo todo. (Mires, 1989:123)

Mires expone que en gran medida la Corona continuó apoyándose en la Iglesia indigenista en cuanto que era un factor contrarrestante de las demandas del grupo dominante en Indias, pero evalúa que "Una verdadera relación de compromiso entre las dos partes no fue nunca alcanzada, por lo menos en lo relativo a los puntos más críticos. (op.cit.:124). En síntesis, hay que tener presente que el debate de Valladolid fue un choque suscitado en uno de los frentes; el de la discusión teológico-jurídica y que en el fondo, el determinante fue el del otro frente: el de la praxis. La política indigenista triunfó en el discurso legal, pero las disposiciones y leyes que seguían y daban el sentido a las querellas sobre el indígena se acataron, pero no se cumplieron, dada la debilidad del Estado.

Ahora bien, el primer punto a tocar dentro de los justos títulos es el de La jurisdicción del Papa y del Emperador. Como punto de partida, la referencia podría ser Falacios Rubios, quien en su citada obra, postula un imperialismo cristiano ante el cual las potestades de los indígenas no tienen garantía. Estos

pueblos, sustenta esta teoría, son libres, según el derecho natural, pero con el advenimiento de Cristo, son por derecho vasallos del Pontífice. De esta forma, si los gobernantes gentiles se resisten a la autoridad papal, la Iglesia podrá, con ayuda de los príncipes cristianos, someterlos y despojarlos de sus propiedades:

el Papa puede con razón privar a todos los infieles de tal potestad, aunque en la Iglesia primitiva se consintió ésta a veces para evitar escándalo y a causa de la multiplicidad de los infieles mismos. (Palacios Rubios, 1954:116)

Francisco de Vitoria no concuerda con Palacios Rubios. Niega la potestad del Papa en lo que atañe al aspecto temporal. Sólo tiene derechos sobre los indígenas en lo temporal en orden a lo espiritual (Cfr. Vitoria, 1985:44-45). Así, deduce el siguiente corolario:

Aunque los bárbaros no quieran reconocer ningún dominio del Papa, no se puede, por ello, hacerles La Guerra, ni ocuparles sus bienes (Ibidem:46)

y concluye:

claramente, pues, se ve por todo lo dicho que los primeros españoles que navegaron hacia tierra de los bárbaros ningún derecho llevaban consigo para ocuparles sus provincias (Ibidem: 47)

Respecto a esta cuestión, Sepúlveda no es suficientemente explícito, pues su argumentación en torno a los justos títulos lleva otro rumbo. Pero puede suponerse que aceptaba la jurisdicción temporal mundial del Papa o del Emperador.

Por su parte, Las Casas coincide con Vitoria, e incluso lleva aún más lejos el cuestionamiento de los derechos de la monarquía sobre el Nuevo Mundo, que el mismo Vitoria. Por ejemplo, según el Obispo, el Papa y el Emperador sólo podrían tener potestad sobre los indígenas si estos lo consienten, pues el Evangelio no admite en su predicación actos de violencia y forzamiento de la voluntad del infiel. Llevado por este argumento Las Casas rechazaría el siguiente título justo planteado por Vitoria:

[Si] los bárbaros, ya sean sus jefes, ya el pueblo mismo, impidieran a los españoles anunciar libremente el Evangelio, pueden estos, dando antes razón de ello a fin de evitar el escándalo, predicarles aún contra su voluntad y entregarse a la conversión de aquella gente, y, si fuere necesario, aceptar la guerra o declaratoria, hasta que den oportunidad y seguridad para predicar el Evangelio. (Vitoria, 1985:67)

Tal afirmación coincide con el cuarto argumento de Sepúlveda: "Los bárbaros pueden ser conquistados con el mismo derecho con que pueden ser compelidos a oír el Evangelio: (op. cit.:139).

Por su parte, Las Casas apunta que la "parábola del banquete nupcial" no puede interpretarse en el sentido de compelir con violencia a los gentiles para que acepten a Cristo; sino en el de atracción por medio de las palabras y las obras:

De esta manera, Cristo con aquellas palabras de la parábola "obligalos a entrar", de entender que El directamente, por sí mismo, o por los ángeles, o por los hombres, suele mover intelectualmente, y atraer y en cierto sentido compeler hacia Sí, con milagros visibles o invisibles a aquellos que no conocen su

verdad sin utilizar, sin embargo, ninguna coacción de la voluntad. (1975:318)

Otro argumento que se esgrime como justificación del dominio es, según Sepúlveda el de los pecados de los bárbaros contra la ley natural. Vitoria rebate este argumento señalando que al no tener el Papa jurisdicción sobre los gentiles no puede llevarse a cabo la acción de apartarlos de los pecados "contra natura" ni castigarlos por esta causa. Una situación así planteada conduciría al caos político entre los reinos (Cfr. op. cit.: 56), pues como observa el Obispo, cualquier nación bajo pretexto de mayor cultura, podría querer sojuzgar a otras. Señala además Las Casas, la dificultad propia de la guerra para distinguir entre culpables e inocentes.

Tales personas inocentes en potencia pertenecen a la Iglesia; por lo tanto, están bajo su protección, luego, corresponde a la Iglesia y al Papa, que es su cabeza, velar por que obtengan su salvación, la cual no la conseguirán las personas inocentes si son matadas. (op. cit.: 248).

La respuesta a este discernimiento consiste en seguir una sencilla lógica: entre dos males, si uno no puede evitarse, debe escogerse el menor. Este principio queda confirmado en las denominadas "reglas sobre la tolerancia". (Cfr. Ibidem: 252.54)

En lo tocante a la condición "barbara", "insuficiente" de los indígenas, Sepúlveda mantiene como causa idónea de conquista exactamente esta:

y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced a sus virtudes y a la prudencia de sus leyes, depongan la

barbarie y se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud. (op. cit.:85).

Por su lado, Vitoria parte de un axioma: el dominio, la posesión de bienes radica en la racionalidad del hombre. Y los indígenas ejercen la razón "a su modo". Por lo tanto, no "debe negárseles el tener verdadero dominio, ni tenérseles en el número de siervos civiles". (op. cit.:36), pero Vitoria pone en entredicho esta opinión al final de su tratado. Fundándose en testimonios dudosos y en la incomprensión cultural del Otro, concluye -aunque sin dejar de señalar prudentemente que no se atreve a dar por bueno o a condenarlo en absoluto-:

Esto digo que puede ser legitimo, porque si todos fueran amantes, no hay duda que ello sería ilícito y convenientísimo y hasta estarían a ello obligados los principales, lo mismo que si se tratara simplemente de niños. Mas parece que hay la misma razón para esos bárbaros que para los amentes, porque nada o poco más valen para gobernarse que los simples idiotas. (Ibidem:71)

Las Casas encuentra, por otro lado, los puntos debiles de este título:

- 1) Niega la afirmación del carácter "rudo" y "necio" de los indígenas, pues las obras arquitectónicas y sus repúblicas no permiten este supuesto. Además es inaceptable porque supondría la imperfección de la obra divina.
- 2) Ahora bien, aunque esto fuera así, tampoco es lícito dominarlos porque no media ninguna agresión del bárbaro. Acepta también que el fin -la Salvación- no justifica los medios.
- 3) Además:

Y si por este absurdísimo argumento fuese lícita la guerra contra los indios, un pueblo podría alzarse contra otro pueblo y otro hombre contra otro hombre para así someterlos, fundados en la convicción de su mayor cultura (1975:133).

Vitoria hace hincapié en otros títulos. A saber el más importante es el conocido como el "derecho natural de sociedad y comunicación":

Los españoles tienen derecho de recorrer aquellas provincias y de permanecer allí; sin que puedan prohibírsele los bárbaros, pero sin daño alguno de ello. (1985:60).

Asimismo, si los españoles no muestran violencia hacia los indígenas, son rechazados y agredidos por ellos, aquellos podrán repeler esta agresión y aún construir fortificaciones; y es más: pueden usar de los demás derechos de guerra, como sería, obtenida la victoria y seguridad, el matarlos, despojarlos y ocupar sus ciudades. Pero, observa el mismo autor, este título sería inválido si hay engaño y fraude, o bien, si se buscan causas aparentes de guerra. Las Casas, en su Historia de Indias ya demostró como las agresiones de los indígenas fueron provocadas deliberadamente: eran la respuesta a una agresión de los conquistadores. En este sentido, según el Obispo, la defensa que hacen los indígenas de sus reinos vidas y propiedades, es justa. Entre los grandes logros lascasianos se encontró precisamente la abolición de las conquistas plasmada en una ley en el año de 1549. Y aunque no se cumplió cabalmente, su revocación en 1556 vino a ser, como lo expresó Friede, "La derrota más significativa y podríamos decir final del movimiento lascasiano [...]".

Vitoria menciona también entre los justos títulos el del comercio y la explotación de los recursos naturales americanos siempre y cuando estas actividades no dañen a los indígenas. Tales derechos están consagrados por la ley natural y divina; por tal motivo su violación es considerada como agresión a los españoles. Por lo tanto, es lícito "rechazar la fuerza con la fuerza; y no solo esto, sino también, si de otro modo no están seguros construir fortificaciones y defensas". (Vitoria, 1935:4). Y concluye el teólogo que la negación de la "comunicación natural" por parte de los indígenas -el apartarse el hombre del hombre, según otra expresión- es contra el derecho natural, "Pues no es lobo el hombre para otro hombre, como dice Ovidio, sino hombre". Luego argumenta el político Las Casas hasta la saciedad: "el español es el lobo del indígena". Su experiencia le enseñó que este título idóneo en el papel, en la práctica sólo servía para robar y matar. Conocía al hombre concreto, no al abstracto del apoteqma.

Por su parte, Las Casas justifica el dominio, el imperio español únicamente por un título: la predicación del Evangelio de manera pacífica. Una vez que el gentil acepta a Cristo acepta que la Iglesia tiene jurisdicción sobre él, pero el Papa delegó el cuidado, la tutoría del Nuevo Mundo a la Corona castellana:

Los jefes superiores [los monarcas de Castilla] del mundo en cuestión han sido creados con miras al bienestar de sus naturales habitantes y, en consecuencia, han contraído con Dios, con su Iglesia y con las mismas gentes y pueblos la obligación de regirlos y gobernarlos con régimen bueno y óptimo, el

cual consiste [...] en dirigir a esos pueblos y gentes en todo lo que han de llevar a cabo, remediando sus defectos, corrigiendo sus costumbres y garantizándoles la conservación de su vida y libertad y el dominio, estado, jurisdicción, etc., así de las cosas como de las personas, etc. lo cual todo forma parte del derecho de cada hombre, del de la comunidad y asimismo del de los señores naturales, a fin de que la religión católica no se les haga onerosa, odiosa, intolerable, horrible y del todo abominable y pernicioso. (1965b:1273)

Y para este fin, Las Casas señala que los Reyes de España, dado el carácter voraz y violento del conquistador-encomendero y la mansedumbre, humildad y pusilanimidad de los indígenas, tienen la obligación de proteger a estos. Pero de esta cuestión se hablará en el siguiente punto. No quisiera, por último, como conclusión a este apartado, dejar pasar por alto una observación muy certera de Silvio Zavala:

La posición de la Corona ante el problema jurídico de Las Indias no podía ser igual a la de los publicistas, porque sus intereses políticos le restaban libertad. De aquí que admitiera todos los títulos, no desdeñando ni el civil de compra. Mas que justificar de modo abstracto la invasión le interesaba resolver el problema jurídico de su dominio, aunque en su actitud no dejaron de influir los principios generales examinados. (1971:28-29).

4.2 EL ESCLAVO

Luego del primer paso de la penetración española, la conquista se presentó el problema de la población de los territorios

incorporados a la Corona. La lógica del afianzamiento del dominio estuvo dirigida precisamente

por la necesidad de mantener y utilizar en provecho del estado colonizador los núcleos de población indígena ya existentes, por la conveniencia de reducir a población a los indios de costumbres no sedentarias y por el interés en asentar con caracteres de permanencia la obra conquistadora, mediante la fundación de nuevas ciudades habitadas por los conquistadores. (Ots Capdequí, 1959: 14)

Así como por la necesidad de implantar la religión cristiana con el marco legal e institucional adecuado. No obstante, la lógica de la colonización querida por la Corona no se desarrolló según los cauces deseados. Desde el inicio su control estaba en entredicho, precisamente por el carácter privado de la conquista. En efecto, las empresas de "rescate" y "población" en su mayor parte no corrieron a cuenta del Estado, ni de la nobleza cortesana, sino de los hidalgos y gente del estado llano. La intervención estatal en esos momentos se redujo a otorgar la autorización para la organización de la empresa, a vigilar su conveniente realización y a conceder al capitán de la expedición y sus huestes una participación en los beneficios obtenidos (oro, territorios, vasallos, cargos públicos, etc.), que para ellos constituirían el fin inmediato, directo de su presencia en Indias.

Por consiguiente, frente al absolutismo real que pretendía crear "un Nuevo Mundo libre de las tradiciones e inhibiciones de la sociedad del Viejo Mundo [...]" (Haring, 1991: 16) se ubicaron los protagonistas del descubrimiento, conquista y colonización de

la nuevas tierras. Ellos le imprimirán a la empresa castellana un carácter eminentemente popular y, al mismo tiempo, llevaron los gérmenes del dominio señorial así como el esclavismo y otras formas de servicio personal como la haboria y el cuatequil (mita en el Perú), tomados de las culturas nativas.

En lo que toca al esclavo, ya se observó que cuando Colón llegó a América describió un cierto sector de los indígenas con el término "canibal" (antropófagos, belicosos, sin "policia"); esto es, reproducía la imagen del "mal salvaje". Esta concepción negativa del Otro era suficiente para hacerlos esclavos, pero con una finalidad patente: reducir a los canibales a la vida civilizada.

La esclavitud, en la época de los grandes descubrimientos (los albores de la expansión ultramarina) era ya una institución envejecida pero, precisamente, el arribo de los españoles a América devolvió a esta forma de explotación una inusitada violencia, ya presente en el tráfico neurero. Como sistema de producción había dado resultados notables en Madeira y las Canarias. El supuesto era que reeditaría igual en América.

Pero, en ese entonces ¿cómo se tornaba esclavo un ser humano? El pretexto seguro es el de Colón señalado arriba. La guerra justa, coinciden Sepúlveda y Vitoria es también un motivo.*

6

Kenatshe habla en los antecedentes de forma de dominio de los españoles sobre los indígenas, precisamente en la guerra de Batenulata. Así, en el caso de los horra que apañaban sacrificando a los cristianos, el tratamiento que les correspondía legalmente era el de vasallos: esto es, debía reconocer un señor cristiano y pagar tributo, y, además, vivir separados de la comunidad cristiana. En el caso de que presentaran resistencia, como vencidos serían hechos esclavos. Por lo tanto, concluye

Y es "guerra justa" la resistencia indígena ante el avance de las milicias hispanas avalado por la autoridad de la iglesia: "Además, es general derecho de gentes que todas las cosas tomadas en la guerra pasen a poder del vencedor [...] (Vitoria, 1985: 65).

Incluidos dentro del botín de guerra, los hombres "se convierten en siervos nuestros". Según Zavala, puede hablarse de dos tipos de utilidades:

Las obtenidas directamente por la actuación de los conquistadores, como resultado de la guerra (repartos de botín, cautiverio de los vencidos, etc.), por medio de los rescates (permuta) por los presentes que los indios hacían o por la vía injusta del despojo; y las logradas después del asiento de la hueste, con intervención directa del Estado el cual se consideraba obligado a conceder premios y mercedes a los conquistadores. (Zavala, 1971:78).

Pero si bien los esclavos constituían un factor de beneficio económico, desde temprano (1495) la monarquía castellana dudó de la justicia de la esclavitud del indígena. En el año de 1500 los Reyes Católicos ordenaron que los colonizadores españoles :

no fuesen osados de prender ni cautivar a ninguna ni alguna persona ni personas de los indios de las dichas islas y tierra firme de dicho mar Océano para los traer a estos mis reinos ni para los llevar a otras partes algunas, ni les ficiesen otro ningún mal ni daño en sus personas ni en sus bienes.

Pero este esfuerzo de la Corona por cumplir mejor su tarea evangélica y de formación de una comunidad cristiana se vio con

Fontana "Es comprensible que los descubridores adoptaran una actitud oscurantista ante los habitantes del Nuevo Mundo" (1984:186)

frecuencia truncado: la guerra se hacía injustamente, sin que mediara agresión de los indígenas; no solo se atacaron y esclavizaron a los caribes antropófagos -que era permitido- sino que se saqueaban hasta despoblar todas las islas. Carlos V, informado de los abusos de sus súbditos prohibió cualquier tipo de esclavitud. En 1542 se suprimió de nuevo la esclavitud luego de que en 1534 había sido revocada. Sin embargo, en los lugares periféricos se siguió practicando, pero de manera muy restringida.

4.3 EL ENCOMENDADO

Casi paralela a la del esclavo existió otra imagen del colonizado: la del encomendado, que también desarrollaba su trabajo de manera no libre. El encomendado, o en su modalidad primera, el repartido, es la forma en que la cultura dominante pretende asimilar al indígena que no responde al concepto de antropófago ni de rebelde al avance español; es decir responde a las figuras del "buen salvaje" o del "bárbaro civilizado" o a la del "falso civilizado". En términos legales el indígena había sido declarado "súbdito libre", no sujeto a ninguna prestación forzada. Según esto, el indígena debía incorporarse como asalariado libre al proceso económico. La puesta en práctica de

estas intenciones tropezó con serias resistencias, pues los españoles pretendían adquirir rápidamente las mayores riquezas posibles a costa del trabajo del infiel. Aquellos justificaban su proceder, señalando que los indígenas eran holgazanes y que la ociosidad los empujaba a la embriaguez y otros vicios. El acostumbramiento forzado de los indios a un orden de trabajo, se argumentaba, coadyuvaría a civilizarlos y a cristianizarlos.

Desde temprano Colón se propuso limitar estas "irregularidades" de los indígenas. En un principio (1495-96) el Almirante impuso a los habitantes de La Española de más de catorce años de edad, un tributo que consistía, para los aledaños a las minas, en cierta cantidad de oro cada tres meses y, para los alejados de estos centros de trabajo, una arroba de algodón. Pero el tributo no llenaba las expectativas de riqueza de los españoles. Como solución el Almirante instauró o mejor dicho, propició otra modalidad de explotación: el repartimiento, caracterizada por establecer la obligación de los indígenas a prestar servicios agrícolas o mineros. Es aquí cuando -comenta Las Casas- "comenzó la tiránica pestilencia del repartimiento, que después llamaron encomienda" jurídicamente hablando, consistía en "un sistema de trabajo forzoso, sin contrato de salario" (Zavala, 1973:14)

Un primer ajuste legal a esta situación de hecho, se hizo en 1503, cuando legalmente se estipuló que era necesario conceder al trabajador un salario por ser "hombre libre". La determinación

del pago quedaba bajo control del Estado, no por mero acuerdo entre patronos y gobernadores. Más esta intención de incluir a los indígenas como "hombres libres y no sujetos a servidumbres" fracasó en la realidad porque

tales exigencias solo se podrían haber satisfecho si los indígenas hubieran convivido con los patronos en una unidad doméstica de tipo patriarcal, pero no en una situación en la cual las tendencias de la expansión económica habían desencadenado un capitalismo brutal y rapaz y donde los europeos procuraban arrancar de los territorios de ultramar las mayores ganancias con el mayor tiempo posible. (Konetzke, 1984:152)

Por su parte, Silvio Zavala deja claro que mereced a esta explotación, la distinción jurídica entre el indio esclavo y repartido era inexistente en la realidad porque todos eran explotados y agotados hasta morir en los mismos tipos de trabajo.

Ahora bien, siguiendo a Acosta (1984: 457-63), se puede determinar cuál ha sido el origen, legal de la encomienda: primero la retribución a los conquistadores y colonizadores por sus "peligros" y "trabajos" durante la guerra y por guardarle al soberano las tierra ganadas, pues como lo señala Solórzano Pereira (1979: 231) "La obligación de los Reyes en remunerar a los Conquistadores [...]". Así el Rey decidió retener esa hueste adjudicándole "ciertos pueblos de indios para que disfrutaran del dominio y rentas de ellos". (Acosta 1984: 461). Esta situación fue, prosigue Acosta, como estatuir una "nobleza" parecida a la de España. El segundo motivo y más importante fue

el bien espiritual y temporal de los indios y su doctrina y enseñanza de los Artículos y Preceptos de Nuestra Santa Fé Católica, y que los Encomenderos los

tuviessen a su cargo, y defendiessen á sus personás, y haciendas, procurando que no reciban ninquin agravio [...] (Recopilación..., 1967 Lib. VI, Tit. IX, Ley I. p. 229)

Por su parte Solórzano Ferreira refiere una definición concisa de la encomienda:

Que sean [las encomiendas] un derecho concebido por merced Real á los beneméritos de las Indias para percibir, y cobrar para sí los tributos de los Indios, que se les encomendaren de por vida, y la de un heredero, conforme a la ley de la sucesión, con cargo de cuidar el bien de los Indios en lo espiritual, y temporal, y de habitar, y defender la Provincias donde fueren encomendados, y hacer de cumplir todo esto, omenage, ó juramento particular (1979: Lib. III, Part. I, p. 233)

Pero la encomienda nunca constituyó una institución formalmente estable. Con frecuencia fue modificada como respuesta a las pugnas de los grupos interesados. Así se puede observar que fue reglamentado el tiempo de posesión de esa "merced", el número de los encomendados por encomendero, el carácter y las obligaciones del encomendero, el derecho a otorgar repartimientos, los trabajos y deberes del encomendado, etc., e incluso se llegó a cuestionar en varias ocasiones la justicia de esa institución dado que su finalidad última, la conversión de los infieles, no tenía lugar. Fue una lucha en la que los principales afectados, los indígenas avasallados no tuvieron voz. Pero adquirieron sus voceros, fundamentalmente, entre la orden dominica; frente a estos religiosos se apostaba el grupo encomendero integrado por colonos conquistadores y altos funcionarios reales, interesados en explotar al grupo indígena.

Como mediador y parte se encontraba la corona castellana; que se movía de manera ambivalente: por un lado su intención consistía en el aprovechamiento material de las tierras y moradores del Nuevo Mundo y por el otro, la finalidad insoslayable de la evangelización. La primera llenaba sus arcas para solventar querellas y pompas en el Viejo Mundo; la segunda, en los fueros de la conciencia, exigía el recto cumplimiento de los preceptos cristianos so pena de la pérdida de la Gracia Divina.

Lo que no debe dejar dudas es que la encomienda fue considerada como una institución bastante deficiente, pero necesaria por los motivos que ya antes se han expuesto. Ni siquiera Sepúlveda pasó desapercibidos los "excesos" de los colonos conquistadores. El mismo Acosta, habitualmente moderado en sus juicios exclama horrorizado ante la realidad de la encomienda:

Fero cuando del plano teórico pasamos a la realidad ¡Jesus, bueno! ¡Que desorden, cuánta fealdad! Se encomienda a los indios a los españoles. Pero, vamos a ver ¿A qué clase de españoles? A los veteranos o, lo que es más verdad, a los viejos zorros [...] los débiles nuevos y tiernos se los encomienda a hombres sin ninguna humanidad ¡Quién no hechará mano a este asunto a la famosa expresión: ¿Encomendaste el cordero al lobo? (1984: 470-71).

La condición jurídica del indígena, que justificaba en términos de derecho su encomendación, era la de persona "rústica" o "miserable", es decir, necesitada de tutela y protección jurídica. El Estado buscaba también con este espíritu de protección, un medio para sobreponer su poder al libre y

particular albedrío de los colonos sobre los indios. De ahí que la configuración de la encomienda posterior a 1542 estuviese signada por una actitud legal de reducirla a una "forma moderada", conforme a principios solo señalados parcialmente en el papel. Esta política llevo a cabo la supresión de los servicios personales dentro del marco de la encomienda, en favor de la práctica del tributo moderado, tasado según las posibilidades económicas de las comunidades. Así evalua Zavala que

la encomienda en la forma legal de 1573 ya no era una exacción en favor de los particulares, sino un regimen tributario de realengo, en el cual había casos en que la Corona cedía al particular encomendero, la renta, pero esta era siempre obtenida a través y por merced del Estado. (1973:140)

Pero el mismo autor considera que cuando las ideas morales iban contra la encomienda disminuyendo su potencial económico la misma Corona autorizaba otro cauce para solucionar la faceta económica del problema. El conducto legal para el aprovechamiento de la mano de obra indígena fue el alquiler forzoso del trabajador.

En fin, siempre se trataba de aprovechar el trabajo indígena, piedra sobre la cual descansa cualquier acto colonizador.

4.4 EL VASALLO LIBRE

La condición del indigena como vasallo libre sujeto a los reyes de España, era en muchos aspectos mas coherente con la concepción jurídica que de él se había formado bajo la égida de Isabel la Católica que el estatus de encomendado o esclavo. La reina había establecido desde un principio que los indigenas eran vasallos libres de la Corona, y que tributarían de forma semejante a la de sus vasallos castellanos. Pero, como ya se sabe, esta situación fue trastocada por la voracidad de los españoles indianos, que instauraron indiscriminadamente la encomienda y sin "causa justa", la esclavitud. En efecto, durante la primer época de la colonización la encomienda gozó de una supremacía incuestionable como factor de organización social y económica de los indigenas. Pero, poco a poco, perdió fuerza cediendo su lugar a los "pueblos de indios: reducciones o correojimientos y misiones."

Pero a esta política se opusieron los mismos indigenas -ya sea por su incapacidad para acoplarse al nuevo sistema productivo, o por el mismo rechazo a esta imposición- y los españoles, que se veían privados de mano de obra. Es así que no fue sino hasta la instauración de la Segunda Audiencia de Nueva España que podría hablarse con propiedad de "pueblos de indios" sin que por esto deba entenderse que antes no quiso llevarse a cabo este proyecto.

7

Según Antonio Ibañeta León, la diferencia entre reducción y misión radica en que esta se organizaba "por iniciativa de los órdenes religiosos, que en ellas desempeñaban todas las funciones "civilizadoras", administrativas, urbanizadoras y apostólicas, mientras que las reducciones se organizaban por decisión del Estado y el sacerdote tenía en ellas a su cargo otras funciones que las estrictamente religiosas, porque los civiles eran entregados a los propios indios bajo la dirección de las autoridades españolas, alcalde mayor o Corregidor, tutores de los alcaldes y corregidores indigenas" citada por Fernando Miras, 1981(3)-22. Por ahora notando el término "corregimiento" como sinónimo de "reducción".

Según Ots el término "corregimiento" designa

un conjunto de estos núcleos indios de población, porque constituyen pequeñas entidades políticas y administrativas dentro del complicado engranaje del Imperio español (1959:93)

Cada corregimiento debía cumplir además con los requerimientos necesarios para la predicación de la fe así como los de la organización política y social. Pero ante todo, el corregimiento era una institución cuya función consistía en proteger a los indígenas de los españoles; era una respuesta al genocidio operado a través de la guerra, la esclavitud y la encomienda. Mas no hay que olvidar que también representaba una fuente de ingresos importante para la Corona, vía tributo, tasado -por lo menos en el papel- según las posibilidades económicas del poblado indígena. De alguna manera podría decirse que ésta era la opción "justa" que proponía el imperialismo español de acuerdo con la imagen que mantenía del indígena. Una idea de las "buenas intenciones" de la administración realista puede darla esta Instrucción secreta dirigida a la Segunda Audiencia de Nueva España, fechada en 1530:

y vos mandamos, que luego los quitéis a las personas a quien estuvieren encomendados, y pongáis los dichos indios en libertad, señalándoles los tributos que os pareciere, que pueden y deben pagar buenamente, con los cuales acudan a nuestros oficiales; y a ellos les haced cargo de todo ello; y pondréis personas hábiles, que sean tenidos por de buena conciencia, para que tengan en justicia a los dichos indios, y les hagan industrialr en las cosas de nuestra santa fe. (Zavala:1973:57)

Pero, como ya se ha dicho en el apartado anterior, la Corona tenía también otros motivos para favorecer la calidad de vasallo

libre del indígena; su política realista, cuyo enemigo a vencer eran los intereses señoriales de los encomenderos.

Otro grupo que pugnó en favor de los corregimientos fue la Iglesia. Sobre ella recayó la misión fundamental del proyecto civilizador ibero: la evangelización en primer lugar; y en segundo, la aculturación de los gentiles y, sobre todo, la conformación de las nuevas sociedades indianas.

Este seguimiento de la Iglesia concluyó que ante la violencia del encomendero y la declinación física de los pueblos americanos la solución única era la separación de los dos grupos. Sólo así podría tener alguna efectividad su labor protectora, tarea que desde un principio la Corona juzgó como necesaria. Se creó para este fin el cargo de Protector, definido por Friede en los términos siguientes:

El Protector en ese caso no solo tenía un derecho mal definido de "proteger" a los indios y quejarse de las vejaciones cometidas, sino también el poder legal de elaborar e imponer aquellas disposiciones protectoras que le pareciesen necesarias para hacer efectiva esta protección (Friede, Juan. Los orígenes de la protectoría de indios en el Nuevo Reino de Granada: La Habana, 1956. Citado por: Dussei, 1979:50).

Para este sector de la Iglesia, radicalizado por el apremio del genocidio y la explotación, la colonización efectuada como separación entre españoles e indígenas aparecía como la solución más congruente con el proyecto de evangelización pacífica. Este proyecto precisaba de una imagen del indígena como ser "político" dotado de su plenitud racional. La imagen contradicha, como es de suponerse, era la que estatua el proyecto explotador. A saber:

la condición de inferioridad racional del indígena que limitaba su aptitud política. La tarea urgente de esta Iglesia residio entonces, en una probanza de carácter empirico: Cumana y Tezulutlan son dos casos, el último triunfante; los "Hospitales" de Michoacan fue otro intento positivo. La "misión-reducción" habrá de demostrar la autonomía de la evangelización respecto a la conquista militar a partir de estas pruebas. Por otra parte, este proyecto no carecía de la dimensión utópica: la comunidad cristiana verdadera era posible en estas tierras. Pero su constitución no estaba exenta de graves dificultades, pues el encomendero a la menor oportunidad intentará apoderarse, por la fuerza o por la intriga, de los indígenas.

Por último, Fernando Mires advierte con tino el tipo de relación que se establece entre el indio y el misionero, y su importancia modeladora para la sociedad que lentamente adquiere forma:

El misionero ha aprendido que, para "conquistar" el alma de los indios, debe ofrecerles "algo": y lo que en esos momentos los indios más anhelan recibir, es protección frente a la voracidad de la clase encomendaria; y esto significa que el misionero, si es que de verdad quiere misionar, está obligado a asumir el papel de una suerte de liberador social. Desde luego, eso implica que los indios serán sometidos a un nuevo tipo de autoritarismo, a veces extraordinariamente paternalista. Pero también será posible encontrar algunos casos de reducciones en donde fueron practicadas formas de co-gobierno. En general, sin embargo, son las órdenes religiosas las que regulan a su imagen y semejanza aquel nuevo tipo de "sociedad" que está surgiendo de las reducciones (Mires, 1989:153).

V DEL NUEVO MUNDO A LA BARBARIE: LA EMERGENCIA DE UNA IDENTIDAD

El surgimiento del ahora denominado "hombre americano" en la conciencia europea significó al mismo tiempo la apropiación de éste, su redefinición en los términos que pueden caracterizarse como de dominio, de imperio. Junto con el poder de la espada, el español llevaba el acto fundador de la nominación: esta cruzada era al mismo tiempo destructora y fundadora. Someter al Otro era un acto simultáneo a su bautismo. El indígena entonces calló, fue vencido: su logos, razón y palabra fue estigmatizado por lo demoníaco, por lo absurdo, por el caos: "la índole de los bárbaros y sus costumbres salvajes nos sacan de quicio", diría Acosta en De procuranda indorum salute. Debían, por lo tanto, ser salvados, inducidos a un nuevo orden. Su salvación consistía en una especie de vaciamiento histórico, en la ruptura de su milenaria identidad. El Otro entonces perdía su capacidad —o mejor dicho— su legitimidad como organizador de su mundo. Así, cuando Colón llegó a Guanahani no descubrió al Otro. No llegó a percibir su alteridad, su identidad esencialmente diversa a la

del europeo. No escuchó al Otro, ni tuvo el interés de hacerlo; la monomanía de la fe y el oro, aunada a la rígida dimensión normativa de su cultura (los modelos, los esquemas de comportamiento) calificada como ley natural o ley divina, junto con una circunstancia histórica -la reconquista- quebraron la voz del indígena. El Otro fue descubierto se ha dicho; y, sí, en efecto, fue descubierto, porque se descubren las "cosas". Por otro motivo, además, es muy difícil hablar del descubrimiento del Otro: Colón creyó haber llegado a Oriente, verificaba sólo una hipótesis. "Encubrimiento" o "Ficcionalización", se ha dicho, son las palabras que mejor describen el acto inconsciente y fundador de los europeos, que con una sola palabra -indio- incorporaron la vastísima y extensa complejidad del hombre de un Continente al fantástico e incierto conocimiento europeo del mundo, que era una manera de fracturar la discontinuidad que significaba lo desconocido. En fin, el diálogo posible se tornó en el acto solipsista del monólogo seguro, al mismo tiempo destructor y reductor. La cultura, la historia del Otro sólo puede ser comprendida mediante el diálogo. En este acto interpretativo, tal vez el primer paso haya sido una especie de empatía; esto es, un afán de lograr una especie de fusión o coincidencia plena con el punto de vista del Otro (en este sentido, conviene recordar aquí a Las Casas). Pero esta situación significaría el primer paso, y creo que inselvable, para lograr la comprensión de otra cultura, pues limitar tal proceso a esta primer fase no generaría más que

una duplicación, que en términos cognitivos no aportaría la cantidad de datos necesarios que nos permitiera hablar de una comprensión cabal, enriquecedora del Otro. En este sentido, Bajtin señala que se trata de lograr una "comprensión creadora" de una cultura, por otra, que

no renuncie a sí misma, a su lugar en el tiempo, a su cultura, y no clivide nada. El gran negocio de la comprensión es la exotopia del que comprende -en el tiempo, en el espacio, en la cultura- con respecto a aquello que quiere comprender creativamente. (citado por Giménez, (1986:78)

El Yo observante del europeo del siglo XVI no actuó en conjunto con esa creatividad. Su idea del hombre "exótico" "excéntrico" nunca recasó la estigmatización de la otredad como "infiel", como "bárbara", o en casos extremos, donde el poder de los elementos naturales era muy grande, como "monstruosa". Europa sólo proyectó su identidad, desconocía la de los otros: su logos era, pues, el único válido. Así lo expresa Leopoldo Zea:

Cualquier otro logos, habla o expresión tendrá que justificarse ante el logos por excelencia, Logos que implica el sentido del mundo del que el mismo es expresión. La cultura, el modo de ser y la concepción de su propio mundo. Será este logos el paradigma para calificar cualquier otro logos, cualquier otra cultura, modo de ser o concepción del mundo. El paradigma de lo que está fuera, al margen. (1990:24)

Esta marginalidad será la condición del extraeuropeo desde que es dominado por Occidente. El acto cognitivo estará al servicio de la dominación, de la expansión civilizatoria que

adquirirá su forma específica a través de las ideas de "salvación", en un principio y "progreso" después. Así se inicia la historia de la nueva entidad, bajo una dinámica cultural signada por la cosificación del Otro.

5.1 UNA NUEVA HISTORIA: LA HISTORIA MUNDIAL

Como lo ha expresado Darcy Ribeiro, la historia del hombre a partir del Siglo XVI es fundamentalmente la historia de la expansión y hegemonía de Europa occidental. A través de sucesivas oleadas civilizatorias el mundo entero fue trastocado y repartido de acuerdo a los intereses europeos, operándose en los pueblos impactados en mayor o menor grado una evidente transformación étnico-cultural:

En el proceso de expansión europea millones de hombres diferenciados por sus lenguas y culturas autónomas, que participaban de concepciones del mundo que les eran propias y que regían su vida por costumbres y valores peculiares—no solo se vieron adscritos a un sistema económico único sino que experimentaron además una violenta transformación en sus modos de ser y vivir, que se caracterizarían en adelante por la uniformidad. En consecuencia, las múltiples facetas del fenómeno humano se empobrecieron drásticamente. No para integrarse en pautas nuevas y más avanzadas; simplemente perdieron su autenticidad, hundiéndose en formas culturales espurias. Sometidos a los mismos procedimientos de deculturación y a idénticos sistemas productivos que se organizaban de acuerdo con formas estereotipadas de dominio, todos los pueblos alcanzados se empobrecieron desde el punto de vista cultural. Cayeron así en condiciones de extrema miseria y

deshumanización, que vendrían a ser desde entonces el denominador común del hombre extraeuropeo. (Ribeiro 1977:83).

Así, con el "Descubrimiento" se inicia la historia mundial, que paradójicamente devino en la hegemonía de una historia sobre todas las historias particulares. La historia universal se organizó entonces sobre la división de hombres que habían "entrado" en ella y de hombres o subhombres que no lo habían hecho, e inclusive, estaban imposibilitados para lograrlo. La historicidad de una cultura estaba, pues, determinada por su convergencia en el proyecto cristiano de salvación. Pero, además, dentro de la cultura cristiana -el modelo a seguir- existía un grupo privilegiado a ciertas naciones, que habían recibido la tarea de incorporar a los demás hombres a aquella historia. Basta recordar la apología de los españoles hecha por Sepúlveda en su Tratado de las justas causas.... Ellos eran la encarnación de la fortaleza, la humanidad, la justicia y la religión, los otros, los indígenas eran "hombrecillos" en los cuales apenas existían "vestigios de humanidad". Mucho menos -prosigue Sepúlveda- los infieles tendrían conciencia histórica pues "ni siquiera conocen las letras ni conservan algún momento de su historia, sino cierta oscura y vaga reminiscencia de algunas cosas consignadas en ciertas pinturas [...]". (1987:105)

5.2 LA HISTORIA DE LOS BÁRBAROS

La historia del nuevo Continente quedó signada por el hecho colonial: los grupos, las naciones indígenas perdieron su capacidad de crear y proseguir el desarrollo de su identidad histórico-cultural. En lugar de éstas historias se fue conformando una identidad nueva, en donde el carácter distinto y negativo de los indígenas respecto a los españoles propició y justificó la inclusión de los bárbaros en una posición periférica: esto es, bárbaros a cristianizar, o bien, cristianizados. Tal acontecimiento provocó, sobre todo en ciertos sectores del clero, una respuesta crítica respecto al nuevo estado de cosas que emergía después de la conquista. Casi parece un lugar común recurrir de nuevo a Las Casas para desarrollar este apartado. El dominico no perdió de vista que había en el mundo una historia "verdadera" encaminada hacia la vida eterna, hacia Dios: la de los pueblos cristianos y que, necesariamente, los demás pueblos debían ocupar un lugar dentro de ella. Pero esta aseveración no implicaba la cancelación de su historia. La historia como camino hacia la salvación, no redundaba, en ningún momento, en el otorgamiento de la humanidad al indígena: aunque el Otro apareciera como extraño ante los europeos, no por ello podría pensarse que fundaba la humanidad del indígena. Era extraño, pero no irracional. Por tanto, era libre y le correspondía conducir su destino, sin importar siquiera sus desatinos en la observación de la ley natural. De esta forma,

pensaba Las Casas, el Emperador o el Papa (quien concedió o legitimó la posesión de las Indias por los Reyes Católicos) no podía arrogarse la jurisdicción o la potestad sobre los indígenas, sin el consentimiento previo de estos, y sin que ello signifique, en modo alguno, la pérdida de su libertad; o, en otros términos la negación de su historia, de su autenticidad cultural. La predicación era la finalidad de la estancia europea, y para ello no era adecuado violentar el libre albedrío del gentil. Ahora bien, debe entenderse la condición de "libre" dentro del discurso lascasiano en el marco de una situación de dominio de facto logrado por la Corona española a través, fundamentalmente, de la conquista. Usando el argumento de la condición libre del indígena, Las Casas señaló a su príncipe la justificación de acciones severas para controlar la iniquidad y violencia de las huestes hispanas:

Que Vuestra Majestad ordene y mande constituya con la susodicha majestad y solemnidad en solemnes Cortes, por sus preáticas sanciones e Leyes Reales, que todos los indios que hay en todas las Indias, así los ya sujetos como los que de aquí en adelante se sujetaren, se pongan y reduzgan y incorporen en la Corona Real de Castilla y León, en cabeza de Vuestra Majestad, como súbditos y vasallos libres que son, y ningunos estén encomendados a cristianos españoles antes sea inviolable constitución, determinación y Ley Real, que ni agora ni ningún tiempo jamás perpetuamente puedan ser sacados ni enajenados de la dicha Corona Real, ni dados a nadie por vasallos ni encomendados, ni dados en feudos, ni en encomienda, ni en depósito ni por otro ningún título ni modo o manera de enajenamiento o sacar de la dicha corona real por servicio que nadie haga, ni merecimientos que tenga ni necesidad que ocurra, ni causa o color alguna otra que se ofrezca o pretenda. (1975:354).

Pero la defensa de la libertad del indigena, de su derecho a usar su voz y su logos, de poseer sus propiedades y a someterse en calidad de vasallo libre a la Corona española era sistemáticamente vulnerada por los conquistadores y colonos. De ahí surgió la lucha memorable en favor de los indígenas.

Uno de los frentes en que se desarrolló el debate en favor del indigena fue el historiográfico, desde el cual una vez mas Las Casas se proclamó vocero y defensor de los indígenas. La labor del dominico fue aquí también bastante árdua: tuvo que verse las con discursos historiográficos en los que predominaban las imágenes negativas del indigena, así como el carácter justificatorio y apologetico de las "hazañas" de los nuevos cruzados y su rey. El tenor de tales historias, es posible percibirlo, clara y explícitamente en el texto -posterior al debate- de fray Diego Durán, aunque el principal enemigo del dominico en este campo haya sido el cronista oficial, Gonzalo Fernández de Oviedo:

Hame movido, cristiano lector, a tomar esta ocupación de poner y contar por escrito las idolatrias antiguas y reliqión falsa con que el demonio era servido antes que llegase a estas partes la predicación del Santo Evangelio, el haber entendido que los que nos ocupamos en la doctrina de los indios nunca acabaremos de enseñarles a conocer el verdadero Dios, si primero no fueran raídas y borradas totalmente de su memoria las supersticiones, ceremonias y cultos falsos de los falsos dioses que adoraban de la suerte que no es posible darse bien la sementera del trigo y los frutales en la tierra montuosa y llena de breñas y maleza, si no estuvieran primero gastadas todas las raíces y cepos que ella de su natural producía (Duran, 1967:3).

La historiografía de Las Casas surge frente a este discurso, ante el acontecer histórico como un discurso testimonio. Por discurso testimonio puede entenderse, según Renato Prada Orozco, lo siguiente:

La pre-existencia de un hecho socio-económico, de un dato si se quiere, indiscutible en sí -en cuanto suceso histórico a secas- pero que es -o fue- susceptible de una versión o interpretación discursiva -implícita o explícita, es decir, virtual o efectivamente articulada en un discurso- contra la cual se yergue el testimonio del sujeto-emisor del nuevo discurso; por ello podemos afirmar que no hay discurso testimonial sin un compromiso previo del emisor del discurso con una concepción o interpretación más amplia, general del mundo, por una parte; y, por otra, todo discurso testimonial, es siempre explícitamente referencial y pretende un valor de verdad -dice su (la) verdad-: esta intencionalidad lo motiva en cuanto discurso. (1989:441).

También, quisiera observar que una característica del testimonio, en un sentido más cristiano, es la de dar fe de lo que es, de lo que acontece en la realidad, pero también se exige probar lo dicho observando una conducta que concuerde y sustente lo afirmado. Así, para plantear una verdad en el discurso histórico no basta con ser "testigo de vista" o tener informantes confiables, cuando es "testigo de oídas": o ser un filósofo que se percate del plan divino en el acontecer humano. Hay que ser un testigo en la acepción arriba mencionada. Esta actitud llevará a Las Casas a convertir su discurso histórico en un arma de denuncia y de soporte de su praxis política (que denuncia el "oscurecimiento de la verdad" en el Nuevo Mundo:

resta, pues, afirmar con verdad solamente moverme a dictar este libro la grandísima y última necesidad que

por muchos años a toda España, de verdadera noticia y de lumbre de verdad en todos los estados de ella cerca desde Indiano Orbe, padecer he visto: por cuya falta o penuria cuántos daños, cuántas calamidades, cuántas acturas, cuántas despoblaciones de reinos, cuántos cuentos de ánima, quanto a esta vida y a la otra hayan perecido y con cuánta injusticia en aquestas Indias [...] (1965:13)

Esta denuncia marcó indeleblemente una ruptura en la instauración del proyecto utópico, denominado "comunidad cristiana" cuyo núcleo es la idea de la Salvación y el fin de la historia humana con la llegada del Juicio Final. En su lugar vendrá la historia del marginado, del explotado, la de la negación total del Otro. En efecto, el establecimiento según Las Casas, de un Nuevo Mundo, de un tiempo y espacio nuevos en donde poder efectuar una vida en la cual imperaran las virtudes cristianas -lejos del Occidente corruptor, que había fracasado en la realización de sus utopías y milenarismos- había sufrido un duro embate: el Yo destruía esta posibilidad. Los conquistadores y encomenderos, los comerciantes de armas y los funcionarios reales corruptos fueron los artífices de este fracaso. El Yo entonces se invierte, se torna No-Yo, se barbariza; se convierte en instrumento del demonio:

una guerra [la de conquista como medio adecuado para la evangelización] sería propia de fiera barbarie y de una crueldad aún mayor que la de los escitas, y deberia llamarse guerra diabólica más bien que cristiana [...] más aún, me atrevería a afirmar que no se podría inmediatamente hacer la guerra justamente, mejor dicho, que sería injusto el hacerla contra los principes indios, por el hecho de que temiendo por sus cosas, no quisieran recibir a los predicadores, acompañados de gente feroz y bárbara [...] un tal principe no obrará temerariamente al temer por la incolumidad de su reino

si admite esa gente extranjera que sólo con su rostro ya causa horror [...] (Casas, 1975:234).

Barbarizado el dominador, Las Casas profetizará sobre su historia. Tendrá, además, la osadía de negar las virtudes excelsas del pueblo español, enarboladas por el panegírico tranquilizador de conciencias expuesto por Sepúlveda. En su lugar, afirmará que la tiranía, robo y matanzas, habrán de desencadenar la cólera de Dios hacia España: "por aquellos pecados [la humillación, destrucción y explotación de los indígenas] Dios ha de castigar con horribles castigos e quizá totalmente destruirá toda España".

Es así que las imágenes identificatorias del Yo y del Otro tienden a diluirse ante al ejercicio de la crítica al Yo dominador. Pero esta crítica surge del mismo Yo: se trata entonces, de un Yo libertador, interprete y vocero incipiente del logos del dominado, del bárbaro, que imprecará esta historia en la que el "salvador" se torna en el más feroz "destructor" de los salvados. La identidad de la cultura conquistadora se tambalea: el "nosotros" el Yo que se consideraba el modelo de humanidad se ve en el espejo de sus obras. "restitución", "libertad" pedirá Las Casas al soberano en turno para salvar el alma de los indígenas y de los españoles.

CONCLUSION

El logotipo de la cultura cristiana en expansión generó una serie de imágenes del Otro, del indígena. Destaqué aquí la existencia de dos series de imágenes: la primera que desarrollaba un intento por conocer al Otro al ubicarlo dentro de los paradigmas de lo conocido (bárbaro, infiel, idólatra, pagano, salvaje, idiota, menor de edad) y la serie que estatúa las imágenes mediante las cuales se estaba realizando la incorporación del indígena a la sociedad colonial (vasallo libre, encomendado, esclavo). Entre ambas series se estableció una variada relación. Destaco aquí que la primera serie operó como justificación de la segunda. Esto significa que el Otro no fue conocido, identificado, sino que previamente había sido "entificado" en una situación de dominio de facto que había cancelado sus posibilidades de gestión histórica propia. Surgía entonces la historia del marginado, del bárbaro, del colonizado. Su nueva identidad era ésta. Aparecía también la Historia Universal estigmatizada por la dicotomía civilización-barbarie. Los paradigmas, la razón, surgían en Europa: el resto del mundo debía modificar su cultura y su historia para "salvarse", es decir, para incorporarse a una historia cuyo sentido sería arrogado exclusivamente por Occidente.

El surgimiento de la historia y la historización del Otro no dejó intacta a Europa que aparecía ante sí misma como una "conciencia culposa" -al decir de Roig-. Clara muestra de este hecho fueron los textos que denunciaron las atrocidades propias de la expansión colonialista. Aquí el yo, el sujeto civilizador, es en mayor o menor medida juzgado por un discurso que asumió las características de "protector", del bárbaro: se le culpa de que el sesgo bélico que le ha dado a la misión evangelizadora destruye y niega al Otro. Y, además al destruir al Otro, el Yo se niega, se barbariza.

Este discurso "protector", que asimila las imágenes positivas del Otro, se servirá de las posibilidades de apertura, de tolerancia existentes en Europa, y, en concreto, en España. Su tarea defensora alcanzará matices que a la luz de nuestro tiempo podrían ser etiquetados como "liberadores". Pero hay que precisar su sentido contextual: proponía una redefinición de los términos que habían dirigido la conquista; como puntual de esta aseveración estaba el supuesto cristiano de la racionalidad y libertad humanas, cualidades del indígena que invalidaban el andamiaje violento de la nueva cruzada americana y la reciente experiencia explotadora de Occidente.

El punto culminante de esta defensa será Bartolome de las Casas, quien en su denodada lucha en favor de los derechos del indígena habrá de sentar las bases de un discurso no alienado, crítico del poder que hoy se plantea, como lo acabo de mencionar, como "libertador". Este discurso con el transcurso del tiempo sostendrá una pugna por asentar una imagen positiva (desalienante, descosificadora) del indígena y luego de los sectores rurales y urbanos marginados. Dicho debate, eminentemente político-social asumirá también como se ha planteado -el carácter de una confrontación de identidades.

En efecto, el Otro -bautizado con el deíctico del subordinado- buscará estatuir, tanto en el discurso, como en la palestra del poder, al Yo capaz de vertir en el vacío del pronombre contenidos propios o apropiados. Se tratará pues, de hacer evidente -como lo quería Martí- la alteridad, no tanto como inferioridad, sino como diferencia. Una de las "estrategias" -como dice Giménez- de manifestación de la identidad es el discurso "asuntivo". Al estudio de este discurso responde mi interés por trazar el derrotero de la dicotomía civilización-barbarie. Como lo señalé en el capítulo segundo ésta constituye un campo privilegiado para estudiar la relación América-Occidente.

Ahora bien, sólo resta señalar que he alcanzado a perfilar y resolver el planteamiento civilización-barbarie en términos de identidad, a partir del análisis de las imágenes. No obstante, por último, también advertí una deficiencia en el trabajo; caí en cuenta de que es necesario observar las imágenes que concibió el indígena para asimilar a su concepción del mundo al español, al Otro. Espero, en un corto plazo avanzar en este sentido.

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA, José de (1984). De procuranda indorum salute; pacificación y colonización. Madrid, CSIC.
- ACOSTA, Joseph (1985). Historia natural y moral de las Indias. Edición preparada por Edmundo O'Gorman. México, D.F. F.C.E.
- ABBAGNANO, Nicola. (1982) Diccionario de filosofía. Mexico, D.F., F.C.E.
- ANDRÉ-Vicent, Philippe. (1975) Derecho de los indios y desarrollo en hispanoamérica. Madrid, Cultura Hispanica.
- ANGLERIA, Pedro Mártir de. (1965). Décadas del Nuevo Mundo. Estudio y apéndices de Edmundo O'Gorman; Traducción de Agustín Millares Carlo. México, D.F., José Porrúa e Hijos, 2 tomos.
- ARDAO, Arturo. (1978) Estudios latinoamericanos de historia de las ideas. Caracas, Monte Avila Editores.
- ARISTÓTELES. (1986) Política. Mexico, D.F., Espasa-Calpe.
- BARBOSA Ramirez, René. (1975) La estructura económica de

la Nueva España (1519-1810). Siglo XXI, México, D.F.

BARTRA, Roger (1992). El salvaje en el espejo. México, D.F. Difusión Cultural de la UNAM-ERA.

BATAILLON, Marcel. (1976) Estudios sobre Bartolomé de las Casas. Barcelona, Península.

BAUDOT, Georges. (1983) Utopía e historia en México: los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569). Madrid, Espasa-Calpe.

(1992) "Nahuas y Españoles: dioses demonios y niños" en De palabra y obra en el Nuevo Mundo: imágenes interétnicas. Miquel León Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, Garyo H. Grossen, Jorge Llor. Editores). México, D.F. Siglo XXI.

BESTARD, Joan y Jesús Contreras (1987). Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos: una introducción a la antropología. Barcelona, Barcanova.

BITERLI, Urs. (1982) Los "salvajes" y los "civilizados": el encuentro de Europa y Ultramar. México, D.F. F.C.E.

BONFIL Batalla, Guillermo (1982). En Coloquio sobre

culturas populares y política cultural (1982, Abril 22-23: Mexico, D.F.) Museo de Culturas Populares-SEF. Mexico, D.F., Museo de Culturas Populares.

BOSCH Garcia, Carlos. (1967) Sueño y ensueño de los conquistadores. México, D.F. UNAM.

BRAUDEL, Fernand (1978). Las civilizaciones antiguas; estudio de historia económica y social. Madrid, Tecnos.

CARAVAGLIA, Juan Carlos. (1980) "Introducción a Sempat Assadourian Carlos y otros. Modos de producción en América Latina. México, D.F., Siglo XXI.

CASAS, Bartolomé de las (1965 a). Historia de las Indias. Edición de Agustín Millares Carlo y estudio preliminar de Lewis Hanke. Mexico, D.F., F.C.E.

(1965 b) Tratados. Prólogo de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández; transcripción de Juan Pérez de Tudela Bueso. México, D.F., F.C.E. 2 Vols.

(1967) Apologética historia sumaria. Edición, estudio preliminar y apéndice a cargo de Edmundo O'Gorman. México, D.F. UNAM.

(1990) De unico

vocationis modo. Edición de Paulino Castañeda Delgado y Antonio García del Moral. Madrid, Alianza Editorial.

CASAS, Bartolome de las y Juan Ginez de Sepúlveda. (1975) APOLOGIA. Traducción castellana de los textos originales latinos, introducción, notas e índices por Angel Losada. Madrid, editora nacional.

CERUTTI, Horacio. (1983) Filosofía de la liberación latinoamericana. Mexico. D.F.

(1986). Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina. Guadalajara, Universidad de Guadalajara.

CHAUNU, Pierre (1972). La expansión europea (siglos XIII al XV). Barcelona, Labor.

CORTES, Hernán (1987). Cartas de relación de la conquista de México. Mexico, D.F.

CUEVA, Agustín (1980). "America Latina en la encrucijada de su contradictoria unidad" en Anuario de Estudios Latinoamericanos 13. México, D.F., UNAM.

DIAZ Del Castillo, Bernal (1991). Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Edición, índice y

prólogo de Carmelo Sáenz de Santa María. México, D.F., Alianza Editorial.

DIJK, Teun van (1980). "Algunas notas sobre la ideología y la teoría del discurso" en Semiosis 5, Universidad veracruzana, Xalapa.

DURAN, Diego (1967). Historia de las Indias de la Nueva España, México, D.F., Porrúa.

DUSSEL, Enrique (1977). "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación" en Latinoamérica, Anuario de estudios latinoamericanos 17, México, D.F., UNAM.

(1979). El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres: 1504-1620, México D.F., Centro de Reflexión Teológica.

FERNANDEZ Retamar, Roberto (1979). Calibán y otros ensayos, La Habana, Arte y Literatura.

(1979b). "Nuestra América y Occidente" en Ideas en torno a Latinoamérica, (Presentación y selección de Leopoldo Zea), México, D.F., UNAM.

FRIEDE Juan (1974). Bartolomé de las Casas: su lucha y su derrota, México, D.F., Siglo XXI.

GERBI, Antonello (1960). La disputa del Nuevo Mundo. México, D.F., FCE.

GIMENEZ Montiel, Gilberto. (1939) Poder, estado y discurso. México D.F. UNAM.

GIMENEZ Montiel, Gilberto (1986). Teoría y análisis de la cultura. México, D.F. (Texto mimeografiado)

(1989). "El debate interminable en torno a la ideología", en Programa nacional de profesores universitarios en Ciencias Sociales. (Selección e introducción de Gilberto Gimenez). México, D.F., SEP-COMECSO.

GUEVARA, Ernesto (1984). "El hombre nuevo" en Ideas en torno a Latinoamérica I. (Selección y presentación de Leopoldo Zea). México, D.F., UNAM.

HARING, C.H. (1990). El imperio español en América. México, D.F., CONACULTA-Patria.

HELLER, Agnes (1989). Teoría de la historia. México, D.F., Fontamara.

KONETZKE, Richard (1984). América Latina: la época colonial. México, D.F., Siglo XXI.

LAFAYE, Jaques (1987). Los conquistadores. México, D.F., Siglo XXI.

LARRAIN, Jorge (1989). "De Engels a Durkheim" en La teoría y el análisis de las ideologías. (Sel. y Prol. de Gilberto Gimenez), México, D.F. SEP-COMECOSD.

LIRA González, Andrés (1969). "Historia de las ideas en México", en Anuario de Estudios Latinoamericanos 2. México, D.F., UNAM.

MIRES, Fernando. (1989). En nombre de la cruz: discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios; período de conquista. San José, Costa Rica. Departamento Ecuménico de Investigaciones.

MIRO Quesada, Francisco (1979). "La historia de las ideas en América Latina y el problema de la objetividad en el conocimiento histórico", en Anuario de Estudios Latinoamericanos 12. México, D.F., UNAM.

MOTOLINIA, Fray Toribio de (1990). Historia de los indios de la Nueva España. Estudio crítico, apéndices, notas e índices de Edmundo O'Gorman. México, D.F., Porrúa.

O'GORMAN, Edmundo (1972). Cuatro historiadores de Indias. México, D.F., SEP.

O'GORMAN, Edmundo (1977). La invención de América, México, D.F., FCE.

ORTEGA y Medina, Juan A. (1987). Imagología del bueno y mal salvaje, México, D.F., UNAM.

OTS Capdequí, Juan (1959). Instituciones, Barcelona, Salvat.

PAGDEN, Anthony (1988). La caída del hombre: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa, Madrid, Alianza Editorial.

PALACIOS Rubios, Jose (1954). De las islas del mar océano. Del dominio de los Reyes de España sobre los indios, México, D.F., FCE.

PASTOR, Beatriz (1983). Discurso narrativo de la conquista de América, La Habana, Casa de las Américas.

PHELAN, John (1972). El reino milenario de los franciscanos en el nuevo mundo, México, D.F., UNAM.

PLAMENATZ, John (1983). La ideología, México, D.F., FCE.

PRADA Oropeza, Renato (1989). "El Discurso Testimonio" en Semosis 22-23, Xalapa, Universidad Veracruzana.

QUINTANILLA, Miguel (1989). "Sobre el concepto marxista de ideología" en La teoría y el análisis de las ideologías. (Sel. y prol. de Gilberto Gimenez). México, D.F., SEP-COMECSO.

RAAT, William D. (1969). "Ideas e historia en Mexico. Un ensayo sobre metodología" en Anuario de estudios latinoamericanos. 2, México, D.F., UNAM.

READING Blase, Sofía (1987). Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias. Edición e introducción a cargo de Estudios Históricos Jurídicos de la Escuela Libre de Derecho. Mexico, D.F., Miguel Angel Porrúa.

(1992) El buen salvaje y el caníbal. México, D.F. UNAM.

RIBEIRO, Darcy (1971). El dilema de América Latina: estructuras de poder y fuerzas insurgentes. México, D.F.. Siglo XXI.

(1976). "La cultura latinoamericana" en Anuario de estudios latinoamericanos, 9, México, D.F., UNAM.

(1979). Las Américas y la civilización. México, D.F., Extemporáneos.

(1980). "¿Existe Latinoamerica?", en Anuario de estudios latinoamericanos, 13. México, D.F., UNAM.

ROIG, Arturo Andres (1977). "De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación" en Anuario de estudios latinoamericanos, 10. México, D.F., UNAM.

(1981). Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. México, D.F., FCE.

ROJAS Garcidueñas, Jose (1984). Victoria y el problema de la conquista en el Derecho Internacional. Guanajuato. Universidad de Guanajuato.

SAHAGUN, Bernardino de (1955). Historia de las cosas de la Nueva España. México, D.F., Porrúa.

SAMBARINO, Mario (1980). Identidad, tradición, autenticidad: tres problemas de América Latina. Caracas. Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gállegos.

SANCHEZ MacGrégor, Joaquín (1991). Colón y Las Casas: Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana. México, D.F., UNAM.

SAUER, Carl Ortwin (1984). Descubrimiento y dominación

española del Caribe. México. D.F., FCE.

SEMO, Enrique (1973). Historia del capitalismo en México; los orígenes 1521/1763. México, D.F., ERA.

SEMPAT Assadourian, Carlos. "Modos de producción, capitalismo y subdesarrollo en América Latina", en Sempat Assadourian, Carlos y otros: Modos de producción en América Latina. México, D.F., Siglo XXI.

SEPULVEDA, Juan Gines de (1979). Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios. México, D.F., FCE.

SILVA Días Da J.S. (1986). Influencia de los descubrimientos en la vida cultural del siglo XVI. México, D.F., FCE.

SILVA, Ludivico (1980). Teoría y práctica de la ideología. México, D.F., Nuestro Tiempo.

SOLER, Ricaurte (1979). El positivismo argentino; pendamiento filosófico y sociológico. México, D.F., UNAM.

SOLORZANO Pereira, Juan de (1979). Política Indiana. México, D.F., SPP.

THOMPSON, John (1989). "Estudios sobre la teoría de la

ideología" en Programa Nacional de formación de profesores universitarios en ciencias sociales, México, D.F., SEP-COMECSO.

TODOROV, Tzvetan (1987). La conquista de América; la cuestión del otro, México, D.F., Siglo XXI.

VITORIA, Francisco de (1985). Elecciones, México, d.F., Porrúa.

WECKMANN, Luis (1984). La herencia medieval de México, México, d.f., COLMEX-Centro de Estudios Históricos, 2 Vols.

ZAVALA, Silvio (1967). El mundo americano en la época colonial I, México, D.F., Porrúa.

(1971). Instituciones jurídicas de la conquista de América, México, D.F.

(1972). La encomienda indiana, México, D.F. Porrúa.

(1977). "Aspectos formales de la controversia entre Sepúlveda y Las Casas en Valladolid, a mediados del siglo XVI". Sobretiro de cuadernos americanos, Mayo-junio de 1977, AÑO XXXVI, Vol. CCXII, No. 3.

(1984). Filosofía de la conquista. México,

D.F., FCE.

ZEA, Leopoldo (1961). Latinoamérica: emancipación y neocolonialismo; de la búsqueda de la identidad a la nueva conciencia americana. Caracas, Tiempo Nuevo.

(1968). "Búsqueda de la identidad latinoamericana" en Anuario de Estudios Latinoamericanos. México, D.F., UNAM.

(1972). América como conciencia. México, D.F., UNAM.

(1974). Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica. México, D.F., UNAM.

(1976a). El pensamiento latinoamericano. Barcelona, Ariel.

(1976b). Dialéctica de la conciencia americana. México, D.F., Alianza Editorial Iberoamericana.

(1978). Filosofía de la historia americana. México, D.F., FCE.

(1981). Latinoamérica: emancipación o colonialismo; de la búsqueda de la identidad a la nueva conciencia americana. Caracas, Tiempo Nuevo.

(1990). Discurso desde la marginación y la barbarie. México, D.F., FCE.

ZEMELMAN, Hugo (Coordinador) (1991). Cultura política en América Latina. México, D.F., Editorial de las Naciones Unidas.

ZEMSKOV, Valeri (1980). "Sobre las relaciones histórico culturales de América Latina y el Occidente; el conflicto de Calibán y Próspero" en Anuario de Estudios Latinoamericanos. México, D.F., UNAM.