

Buganza, Jacob

La Otredad o Alteridad en el Descubrimiento de America y la Vigencia de la Utopia  
Lascasiana

Razón y Palabra, vol. 11, núm. 54, diciembre-enero, 2006  
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey  
Estado de México, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=199520736014>



*Razón y Palabra*  
ISSN (Versión impresa): 1605-4806  
[octavio.islas@proyectointernet.org](mailto:octavio.islas@proyectointernet.org)  
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de  
Monterrey  
México

¿Cómo citar?

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista

## La Otredad o Alteridad en el Descubrimiento de América y la Vigencia de la Utopía Lascasiana

Por Jacob Buganza

Número 54

A mi querido amigo y pariente:

Álvaro Ricardo *Patroclus Expositus* de Gasperin Sampieri.

### Introducción

En este ensayo me propongo trabajar algunos aspectos y a dos autores que hablaron de la alteridad u otredad de los indios americanos. Lo haré de la siguiente manera: Primero trataré el tema lingüístico de la equivalencia entre las palabras “alteridad” y “otredad” para significar todas aquellas personas y características que no son las propias. La alteridad puede referirse a las personas que no son yo, o bien a las características culturales que no pertenecen o a mi grupo.

En un segundo momento se hablará un poco acerca del problema del otro. El otro puede ser visto como alguien inferior, igual o superior a mí. Se examinarán únicamente los primeros dos, por ser más cercanos a nuestro caso. Sin embargo, es claro que si alguien es sometido por otro, parece que el que somete es visto por el sometido como superior, como alguien más grande. Esta parece ser una característica que mucha gente tiene todavía actualmente. Hay, en muchos casos, un sentimiento de inferioridad frente a la alteridad, frente al mundo norteamericano, frente al mundo europeo.

Para los casos de la inferioridad y equidad en la visión de la alteridad en el caso de la América “descubierta” a finales del siglo XV y principios del XVI, utilizaremos los paradigmas, que ya se han vuelto clásicos, de Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, pues en ellos se muestran de manera muy clara las dos posiciones que tratarán de describirse.

### Una precisión terminológica

Una parte del título de este escrito está conformado por dos palabras que me parece significan lo mismo: “otredad” y “alteridad”. Desde mi punto de vista, y pienso que sin problema alguno, estos dos términos pueden ser entendidos como sinónimos. Trataré de justificar esta tesis: La palabra otredad parece tratar de substancializar femeninamente al sustantivo “otro”, usándose precisamente para caracterizar a lo que no es propio (o no soy yo, en última instancia). La palabra alteridad, por otro lado, significa lo mismo si recurrimos a una definición etimológica, pues se sabe que *alter* en latín quiere decir, también, otro. Así, las dos palabras significarían lo mismo, pues serían una substancialización femenina que sirve para caracterizar a todo aquello que no es propio.

De esa manera, la palabra “otro” la utilizamos para designar cosas que no son mías (o nuestras), sino que pertenecen a grupos o individuos que no son yo o los míos. Así, decimos que una cosa no es mía, sino que es de otro; que tal uso o costumbre no me pertenece, sino que pertenece a otro u otros, etcétera. También podemos utilizarla para designar a todo aquello que no soy yo, es decir “todo aquello que no soy yo es otro”.

La alteridad u otredad sería el conjunto de seres humanos o elementos culturales que no son yo o que no pertenecen a lo mío. Así es que, cuando se utiliza la conjunción de términos como en el caso de “la alteridad en el descubrimiento de América” se hace para designar unos hombres y unas manifestaciones diferentes, de un lado la visión de los indios americanos, y de otro la visión europea. Hay que decir que esta expresión se utiliza para

simplificar una gran cantidad de variantes y configuraciones distintas, porque si no lo hiciéramos así, tendríamos que especificar a cada momento a qué realidad hacemos referencia (por ejemplo, españoles y mayas).

### **El problema de la otredad o alteridad**

El problema de la otredad, me parece, se origina al momento de considerar a los demás hombres (a sus culturas me parece un tanto problemático, y por ello no me adentraré mucho en ello). Pues el otro puede ser entendido como algo diferente a mí, inferior a mí, superior a mí, o igual a mí. Ahora bien, cabe precisar que "igual a mí" no quiere decir que el otro sea idéntico a mí en todos los aspectos posibles, porque de hecho no lo es. Yo tengo mi propia historia, mi propia procedencia, mis propias lecturas, mis propias preferencias, sean musicales o estéticas, etcétera. El otro es igual a mí en un sentido analógico, es decir, en algo somos iguales y en algo somos diferentes, como la analogía (la analogía nos dice que si hay relación analógica es porque hay una cierta identidad y una cierta diferencia entre dos entes o cosas). Sin embargo, esto no fue precisamente lo que sucedió en la Conquista de América, en la concepción errónea de que el otro no es igual a mí, sino que es inferior, un *homúnculo*, un hombre pequeñito, como lo consideraba Juan Ginés de Sepúlveda en su *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*. Para este autor español de los tiempos de la conquista, la otredad o alteridad, que se aplicaba en este caso a los indios de América, era vista como un conjunto de bárbaros incivilizados que debían ser sometidos por su bien.

En este sentido, "la concepción del *otro* remite al concepto mismo de civilización y por ende al de cultura, al choque y confrontación que se produce en el encuentro con los otros, desde entonces y hasta nuestros días" (Rodríguez, 2001: 114). Sin embargo, en el caso de Sepúlveda, apenas se podría considerar a los indios como portadores de una civilización, de una cultura propiamente dicha; más bien, sus maneras y sus costumbres eran más parecidas a las de las bestias que a las de los hombres.

Así, la primera pregunta en el caso de la conquista de América, más que cultural es de carácter esencial. ¿Qué es lo que son esos que ya estaban aquí (en América)? ¿Son hombres como los europeos, como los conquistadores? ¿Son humanos o no? ¿Son criaturas de Dios o del diablo, como pregunta Rodríguez Villafuerte? (Rodríguez, 2001: 145). Las respuestas a estas y otras preguntas, aunque parezcan ingenuas para nosotros, no lo fueron tanto en ese tiempo. Más bien, era un verdadero problema filosófico que tenía que ser resuelto para legitimar o no la conquista de sus tierras, de las tierras americanas.

### **El otro como inferior**

Es muy cierto que la concepción del otro como igual no está muy clara sino hasta el iusnaturalismo moderno o contractualista (voy a poner entre paréntesis es este momento el caso de Bartolomé de las Casas, a quien pondremos como ejemplo de una concepción igualitaria de la naturaleza humana). El padre de esta teoría, el filósofo Thomas Hobbes, consideraba que en el estado de naturaleza todos los hombres son iguales entre sí. Según Hobbes, todos los hombres han sido hechos iguales por la naturaleza. No hay, como decía Aristóteles, hombres que por naturaleza están dispuestos para la esclavitud y otros para mandar (que es la legitimación natural del poder, es decir, *ex natura*). Todos, pues, son iguales (incluso igualmente libres). Hay diferencias, sin duda alguna, como la fuerza física, pues hay hombres físicamente más fuertes que otros, pero eso no impide que el débil pueda matar al fuerte utilizando su inteligencia o la ayuda de otro (Hobbes, 1980: 100; Cf. Buganza, 2005), pues ahí radica una mayor igualdad entre los hombres (más que en la fuerza física) como ya lo indicaba Descartes al comienzo del Discurso del método: "El buen sentido [razón] es la cosa mejor repartida del mundo" (Descartes, 2001: 38). Esta igualdad

es un rasgo general de la filosofía de la modernidad. "No hay ninguna huella de cualquier complejo de relaciones orgánico-jerárquicas entre señor, vasallo y siervo, entre maestro, artesano y aprendiz, entre clérigos y laicos" (Klenner, 1999: 39). Hay, pues, una igualdad de inteligencia.

Sin embargo, para la concepción jerarquizada y jerarquizante de la realidad que parte de Aristóteles, y que vemos concretizada en Sepúlveda, ésta no puede ser comprendida de manera igualitaria, es decir, a la moderna. En Sepúlveda hay un principio de oposición dicotómico que implica una jerarquización de lo real, sea en los niveles físico (bestias/hombres), antropológico (esclavo/hombre libre, bárbaro/griego, niño/adulto, mujer/hombre, cuerpo/alma), ontológico (sensible/inteligible), metafísico (materia/forma) y ético-religioso (bueno/malo, perfecto/imperfecto) y político (autárquico/no-autárquico) (Cf. Gómez-Muller, 2005: 22-32). Sólo hace falta agregar uno más que ya se vislumbra en este esquema, y que, ciertamente, se encuadra en el nivel antropológico: indios/españoles (Todorov, 2003: 164). Los indios no son inteligentes, es más son por naturaleza inferiores a los españoles. No hay, como en la concepción moderna, igualdad de inteligencia.

¿Qué es, entonces, lo que justificaría la conquista de América? En el caso de Sepúlveda hay una premisa que logra sustentar afirmativamente la tesis de la conquista americana. Gómez-Muller llama a este principio el "Principio de complementariedad" que se da de lo inferior a lo superior, de lo imperfecto a lo perfecto. Lo primero se debe complementar con lo segundo. Siendo por naturaleza los indios incapaces de gobernarse a sí mismos, necesitan, para que haya armonía natural, de alguien que los mande que, evidentemente en el caso de Sepúlveda, son los europeos (Gómez-Muller, 2005: 23). El otro, el americano en este sentido, debe someterse al europeo para que no se rompa la armonía establecida por la naturaleza misma. Dice Sepúlveda:

Siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; dominación que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosa justa, por derecho natural, que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, los hijos al padre, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien universal de todas las cosas. Este es el orden natural que la ley divina y eterna manda observar siempre. Y tal doctrina la han confirmado no solamente con la autoridad de Aristóteles, a quien todos los filósofos y teólogos más excelentes veneran como maestro de la justicia y de las demás virtudes morales y como sagacísimo intérprete de la naturaleza y de las leyes naturales, sino también con las palabras de Santo Tomás (Sepúlveda, 1986: 153).

¿Cuáles son las razones que da Sepúlveda para considerar inferiores a los americanos? Desde mi punto de vista, son tres las tesis que buscan sustentar que el hombre americano, al ser inferior, debe someterse al europeo. Estas tres tesis son las siguientes: 1) desterrar el abominable crimen de los sacrificios humanos, que más que un culto a Dios parece un culto al demonio; 2) salvar a los mortales inocentes que pueden caer en las garras del sacrificio humano; y 3) la propagación de la fe cristiana, lo cual implica que si se hace la guerra a los indios, facilita la tarea de los misioneros (Todorov, 2003: 165). Esto da como resultado que los indios son por naturaleza esclavos, están configurados para obedecer a otros, en este caso a los europeos.

Todorov considera que estos cuatro postulados son juicios descriptivos (para distinguirlos de los valorativos) sobre la naturaleza de los indios. Sin embargo, hay otro juicio implícito en aquellos cuatro, el cual es un "postulado-descripción". Desde la interpretación de Todorov,

esta prescripción es la siguiente: El europeo, en este caso, tiene el deber (y el derecho) de imponer el bien al otro (Todorov, 2003: 165-166). Claro que esto implicaría que quien tiene el derecho y el deber de imponer el bien es porque, de antemano, tiene el bien. Pero, estrictamente hablando, ¿cómo saber si uno es portador del bien? ¿Sobre qué se basa para asegurarlo? ¿No será, de manera más exacta, que se quiere imponer lo que se cree es un bien, sin considerar el bien del otro?

El otro, como resulta evidente después de esta exposición, es visto como un ente inferior, como alguien que debe ser sometido, para que el orden o armonía de la naturaleza se mantenga como debe ser. Ahora bien, Rodríguez Villafuerte introduce el problema de la “paternidad del descubrimiento”. Lo plantea en estos términos: “Pareciera que la existencia del otro dependiera de que se le haya descubierto, y quien lo descubre se adjudica la paternidad no sólo del descubrimiento, sino de todo aquello que trajo consigo” (Rodríguez, 2001: 146). ¿Qué es eso del derecho al descubrimiento? ¿Quién lo da o lo brinda? La respuesta parece ir en el sentido eclesiástico, como es el caso de la bula del papa Alejandro VI. En aquellos tiempos todavía no era tan clara la distinción entre el poder de la religión y el poder civil. En un estado laico las normas que dicta la religión necesitan de la previa aceptación de éstas, es decir, sólo si se aceptan estas reglas entonces el individuo se somete a ellas; en cambio, las reglas civiles no están sujetas a aprobación o desaprobación de los individuos (desde una perspectiva roussoiana, los individuos son los que dictan las propias normas), y es legítimo un gobierno que sea aceptado por los súbditos. Desde estas premisas, la religión no puede ni debe brindar bulas o derrocar a un pueblo legítimo que cuenta con sus propias instituciones gubernamentales. La cuestión de la legitimidad de la conquista es, en este caso, reprochable (decía Francisco de Vitoria que *antequam hispani ad illos venissent, illi erant veri domini, et publice et privatim*2 ).

Otra cosa es la legitimidad de la evangelización. Ginés de Sepúlveda propone que hay que hacerla por la fuerza, lo cual es ilegítimo si se considera a los indios como iguales; pero si es mediante el ejemplo o la persuasión, como en el caso de Las Casas, entonces es legítima, pues se basa en el derecho que tiene todo individuo de predicar la doctrina religiosa que desee, lo cual implica, también, el derecho de réplica o resistencia intelectual, pues si alguien no quiere convertirse o seguir un credo, no hay razón alguna para forzarlo, para llevarlo al bien porque es inferior, como hubiera pensado Ginés de Sepúlveda.

### **El otro como igual**

El trabajo filosófico con el que se inicia la filosofía latinoamericana, en opinión de Leopoldo Zea, es el de legitimar la humanidad de los indios americanos (Cf. Zea, 2003: 12). Los americanos y los europeos deben ser considerados con igualdad esencial. Uno de los filósofos que buscó y promovió esta igualdad esencial de los americanos fue, precisamente, Bartolomé de las Casas.

El fraile dominico Bartolomé de las Casas defendió (junto a Domingo de Soto, Francisco de Vitoria, entre otros), a lo largo de sus obras y sus discusiones, la humanidad o la igualdad de los indios americanos. Dice Carreño: “Con lenguaje rudo apostrofa a quienes sólo ven en los indios verdaderas bestias sometidas al trabajo; va a España; discute ante el Consejo Real de Indias; expone, airado muchas veces, sus juicios en favor del indio y apóstol de una idea levantada y nobilísima, logra para aquél cuantas ventajas pueden serle favorables” (Carreño, 1961: 105).

Los indios de América pertenecen, al igual que los europeos, al universo de los hombres. Y es que no podemos olvidar que la palabra “universo” hace referencia precisamente a la unión de lo diverso, pues es claro que los europeos son diferentes a los americanos, y éstos también a

los asiáticos y a los africanos. De la misma manera cada persona es diferente a la otra, al vecino, a nuestros padres, a nuestros hermanos de sangre. Pero a pesar de la diferencia hay identidad; hay algo que nos asemeja, que nos hace iguales; hay un punto de unión entre todos los individuos de la especie, entre todos los individuos del universo humano. Mucho nos diferencia, como la estatura, el color de piel, de ojos, los rasgos de la cara, nuestros intereses, nuestros miedos, nuestra historia familiar, etcétera. Pero aún con todas estas diferencias hay algo en lo que nos parecemos todos: En que somos personas, en que somos hombres, en que pertenecemos a la humanidad. Esto es lo que hemos venido llamando, en el contexto de la filosofía mexicana del siglo XXI, por impulso de Mauricio Beuchot, *humanismo analógico* (para algunos incluso la concepción de Sepúlveda puede ser considerada antihumanista, semejante a la posición de Nietzsche, por ejemplo Cf. Pérez Luño, 1992: 188). ¿En qué consiste el humanismo analógico y qué relación tiene con Bartolomé de las Casas? Por un lado el humanismo es “analógico en cuando pretende ser un humanismo proporcional, esto es, no excluyente sino incluyente” (Conde, 2003: 61); tiene relación con Las Casas porque este filósofo sevillano pretende incluir al hombre americano y sus manifestaciones culturales como parte de lo humano, de lo que pertenece al universo del hombre. Esto quiere decir que el hombre americano no es ni inferior ni superior al hombre europeo, sino que es igual. Desde la interpretación de Napoleón Conde, este concepto de humanismo analógico puede aplicarse a los filósofos novohispanos (en donde se agrupa Bartolomé), pues “Éste consiste en buscar –se refiere al humanismo analógico-, a semejanza de nuestros humanistas novohispanos, la justicia, sobre todo distributiva. Ellos fueron los que se dieron a la defensa del indio, en un tiempo en el que todos querían justificar su opresión” (Conde, 2003: 60-61).

El humanismo de Bartolomé, al ser analógico, es abierto, es decir, no se cierra a una sola manera de concebir la realidad (la hegemónica, también llamada por Leopoldo Zea *logos occidental*), de realizar una cierta acción, o de estudiar la naturaleza, o de un cierto tipo de configuración racial, sino que ve en todas estas cosas manifestaciones del hombre, de la humanidad “sin más”.

No por el hecho de ser pueblos primitivos o atrasados culturalmente (si tomamos como paradigma al logos occidental) dejan de ser hombres. Estos hombres, al igual que los europeos, son libres, y se han manejado así antes de la entrada de los europeos a sus tierras. Esta libertad no podía (ni puede) ser cortada o eliminada por los europeos, por los hegemónicos. Comenta Pérez Luño que “Las Casas insiste repetidamente en la idea de que(,) siendo los indios libres y siendo este derecho fundamental e inalienable(,) los españoles estaban obligados a respetarlo” (Pérez Luño, 1992: 193). Si todos los hombres son libres, y siendo los indios parte de este universo, luego los indios son libres. Y como nadie tiene derecho legítimo de eliminar o coartar la libertad de los otros, luego los españoles tampoco tuvieron derecho a esclavizar a los indios, siendo éstos una serie de actos contra la sociedad humana (Bartolomé de las Casas, 1972: 422).

Hay todavía un problema: el referente a la esclavitud natural de los indígenas. Hay diversas interpretaciones con respecto a lo que quiso decir verdaderamente Aristóteles, y en donde se advierten los diversos intereses que los intérpretes utilizan para su propia argumentación (Pérez Luño, 1992: 198), pues tanto Ginés de Sepúlveda como Bartolomé de las Casas se apoyan en los textos del filósofo de Estagira<sup>3</sup> para fundamentar sus argumentaciones, sea a favor de la esclavitud natural de los indios, sea a favor de la restricción de esa esclavitud (pues para Bartolomé Sepúlveda utiliza equívocamente la palabra “bárbaro”). La palabra “bárbaro” puede utilizarse, según Las Casas, en cuatro sentidos, como bien dice el especialista Alfredo Gómez-Muller cuando comenta el pensamiento lascasiano en este asunto: 1) Bárbaro es todo hombre cruel e inhumano, el cual se asemeja al más salvaje de los animales; 2) bárbaro es todo aquel que habla una lengua distinta; 3) bárbaro es todo aquel a

quien la razón le hace falta o está ausente; y 4) bárbaro es quien ignora a Cristo (Gómez-Muller, 2005: 28-40). La barbarie, en cualquiera de estos sentidos, es universalizable a todas las naciones, a todas las razas, porque los individuos de todos los pueblos pueden ser crueles, ignorantes del Evangelio y hablar lenguas distintas entre sí. Los únicos que sí deberían ser guiados son, pues, los bárbaros del tercer sentido. Pero que existan individuos así es cosa difícil, y más todavía es que los individuos de un pueblo entero estén desprovistos de razón. Serían los habitantes de un país imaginario llamado "Barbaria" (Gómez-Muller, 2005: 38).

De esta manera, y de otras más, Bartolomé se convierte en un férreo defensor de los indios americanos, a los que ve como iguales, como humanos en el sentido pleno de la palabra. Diferentes en muchos aspectos a los europeos, pues no tienen la misma compleción física, ni los mismos rasgos, ni las mismas costumbres; de eso no hay duda alguna. Pero de lo que tampoco podemos dudar es de que ambos son iguales, porque tanto los europeos como los americanos son hombres, pertenecen al universo de la humanidad. Sin embargo, sabemos que en tiempos de Bartolomé (fenómeno que todavía vemos hoy en día) los indios fueron tratados de manera injusta y salvaje, como si fueran inferiores, como si no fuesen hombres. Desde la interpretación de Las Casas, ver al otro como inferior es inadmisibles sólo humanísticamente, sino cristianamente. Porque el cristiano ve al otro con ojos de amor, con espíritu caritativo y con la idea de que todos somos hijos de Dios, y ello nos hace hermanos.

Hay en Bartolomé, como ya se logra vislumbrar, un marcado utopismo, y más si se le considera en su tiempo histórico, puesto que si la utopía es, como dice Martin Buber, una imagen de lo que *debe ser* (Buber, 1955: 17-27), entonces tratar al otro como alguien igual a mí es lo que debería haber sido (y lo que debería ser actualmente). Siguiendo a Horacio Cerutti, la utopía puede ser entendida de las siguientes maneras: 1) Como un lugar que no existe (es el uso peyorativo y vulgar porque alude a lo imposible; tiene una valoración negativa, y aquí podría entrar el país quimérico Barbaria que menciona Bartolomé); 2) Como género literario, en donde lo imposible del primer nivel se hace "posible" en la ficción (hay una valoración neutra); y 3) En el nivel filosófico se alude a lo posible en la realidad y su terminología adecuada es "lo utópico" (la valoración es, ciertamente, positiva) (Cf. Cerutti, 2000: 170-171). "Lo utópico", metafóricamente hablando, puede utilizarse como un diagnóstico/propuesta, es decir, vemos cuál es la situación indeseable e intolerable, y se propone o se postula un ideal deseable (Cerutti, 2000: 171-172). Así, como dice José Antonio Maravall, "El P. Las Casas se siente imbuido de aspiraciones netamente utópicas, para mejorar terrenalmente la monstruosa suerte de los débiles y de paso corregir la injusta acción de los dominadores" (Maravall, 1974: 372). La utopía lascasiana es la búsqueda de la corrección de la realidad (es una *racionalidad correctiva*) en la que vivió (y en la que vivimos y viven muchos latinoamericanos actualmente); en otras palabras, lo que se busca con la construcción racional de un mundo mejor es que esa construcción se inserte (se encarne) en la realidad, en las relaciones interhumanas, que las corrija, haciendo del mundo un lugar más deseable para vivir. Bartolomé criticó el orden existente en la colonia, y siendo la crítica del orden existente un rasgo esencial de la utopía<sup>4</sup>, luego Bartolomé fue un utópico (Ainsa, 1997: 132).

Es claro que Las Casas se refiere en concreto a la realidad de los indígenas americanos, quienes en la situación opresiva que vivieron frente a los europeos, seguramente desearon la igualdad, el trato equitativo entre unos y otros, el trato fraterno entre ellos y los conquistadores. Hoy en día parece necesario reemprender con más ahínco esa utopía, ese ideal de convivencia fraterna entre los hombres, como hace unos siglos ya lo hacía el padre Bartolomé de las Casas. Es lo que en la tradición latinoamericana han llamado Horacio Cerutti y Arturo Andrés Roig "derecho a nuestra utopía" y "utopía para sí", respectivamente (Roig, 2003: 113-114). Después de que nuestra América fue utopía para otros (para los europeos),

es momento de que lo sea para los americanos mismos (este tema espero explorarlo en algún ensayo posterior).

Quisiera terminar citando unas palabras de Sánchez Macgrégor que, aunque no fueron escritas en un trabajo dedicado especialmente al tema que hemos tratado nosotros, me parece que se acomodan perfectamente:

Tal es el aún lejano reino de la utopía (en donde la educación eficazmente se asienta en unos principios firmes que buscan y luchan por la dignidad). Reino de los fines (Kant), donde cada persona es tratada como un fin en sí y por sí, no como una cosa que se utiliza.... Reino de la dignidad humana al cual se tendría un acceso permanente en el curso/discurso de los hombres dignos, que ya para entonces abundarían, gracias a una *paideia* ejemplarizante (Sánchez, 1997: 152).

No podemos perder la esperanza de que así sea, de que vivamos en un mundo (reino) donde todos los hombres se miren como iguales, tal como ya lo quería desde hace tiempo Bartolomé de las Casas. Esta es, definitivamente, una utopía vigente.

### Recolección

En este ensayo hemos logrado encontrar la equivalencia significativa que hay en los términos "alteridad" y "otredad", pues ambas palabras significan a aquellos hombres que no son yo, o a aquellas manifestaciones humanas, como la cultura, que no pertenecen a la mía. Sin embargo, esa otredad o alteridad no es total o completa, sino que hay algo que nos une esencialmente: Todos pertenecemos al universo de la humanidad. Esto es lo que hemos visto desde la perspectiva de Bartolomé de las Casas, quien considera a los indios como iguales, legitimando, de alguna manera, su humanidad.

El caso contrario que examinamos, aunque de manera apresurada, fue el de Ginés de Sepúlveda. Este filósofo y jurista consideraba a los indios o americanos como inferiores, como esclavos por naturaleza. Finalmente prevaleció esta visión en la conquista y en la colonia, e incluso llega hasta nuestros días. Por ello seguimos pensando y trabajando en la utopía, para que ese trato que es indeseable e injusto cambie, para que podamos conseguir la concepción de que los hombres somos iguales, con los mismos derechos, con la misma dignidad.

---

### Notas:

1 "Para que más voluntaria y audazmente asuman ese encargo, el Papa, con la autoridad de Dios, a él otorgada en San Pedro, y el vicario de Jesucristo, concede y asigna a los dichos Fernando e Isabel y a sus herederos y sucesores reyes de Castilla y de León, a perpetuidad, "con todos sus dominios, ciudades, fortalezas, lugares y villas, derechos y jurisdicciones y todo lo atañadero" las tierras firmes e islas encontradas y por descubrir que se hallen al Sur y al Poniente de una línea establecida del polo Ártico al polo Antártico, distante cien leguas al Occidente de cualquiera de las islas de los Azores y Cabo Verde, y reconoce a los Reyes y sus dichos herederos por señores de aquéllas, a condición, pues no intenta quitar derechos adquiridos, de que no fueran de hecho poseídas por otro príncipe cristiano antes del 24 de diciembre de 1492", (López de Lara, 1977: 29).

2 "Antes de que los hispanos vinieran a ellos, ellos eran verdaderos señores, tanto en lo público como en lo privado" (la traducción es mía).

3 Desde los tiempos de Bartolomé, se consideraba que su concepción igualitaria surgía de las enseñanzas de Cristo, (Cf. Todorov, 2003: 173)

4 Fernando Ainsa resume en cinco puntos las constantes del género utópico que pueden encontrarse en los planteamientos del cristianismo social que se dieron en la colonia (influenciados por la Utopía de Tomás Moro): 1) Crítica al sistema vigente, 2) nostalgia por los "orígenes" (por ejemplo, la Iglesia primitiva), 3) un modelo regido por los valores de la austeridad y la pobreza, buscando la "pureza primitiva", 4) un sistema autárquico y aislado y 5) la reglamentación de un sistema homogéneo e igualitario (Cf. Ainsa, 1997: 128).



---

## Referencias:

- AINSA, Fernando, (1997). *La reconstrucción de la utopía*, UNESCO, México.
- BUBER, Martin, (1955). *Caminos de utopía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- BUGANZA, Jacob, (2005). *Ensayo sobre la filosofía política de Thomas Hobbes* (Prólogo de José Fernández Santillán), Verbum Mentis, Córdoba.
- CARREÑO, Alberto María, (1961). *Misioneros en México*, Editorial Jus, México.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio, (2000). *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, Miguel Ángel Porrúa – CCyDEL – UNAM, México.
- CONDE GAXIOLA, Napoleón, (2003). *Hermenéutica analógica, humanismo e historia*, Primero Editores, México.
- DESCARTES, René, (2001). "Discurso del método", en: el mismo, *Discurso del método – Meditaciones metafísicas*, Editorial Diana, Madrid.
- GÓMEZ-MULLER, Alfredo, (2005). *La cuestión de la legitimidad de la conquista: Las Casas y Sepúlveda* (trad. Jacob Buganza Torio), Ediciones del Ayuntamiento de Orizaba, Orizaba.
- HOBBS, Thomas (1980). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México.
- KLENNER, Hermann, (1999). *Thomas Hobbes. Filósofo del Derecho y su Filosofía Jurídica* (trad. Luis Villar Borda), Universidad Externado de Colombia, Bogotá.
- LAS CASAS, Bartolomé de, (1972). *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (trad. Atenógenes Santamaría), Fondo de Cultura Económica, México.
- LÓPEZ DE LARA, Guillermo, (1977). *Ideas tempranas de la política social en las Indias. Apología de los indios, bula de la libertad*, Editorial Jus, México.
- MARAVALL CASESNOVES, José Antonio, (1974). "Utopismo y primitivismo en Las Casas", en: *Revista de Occidente*, No. 141.
- PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique, (1992). *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Trotta, Madrid.
- RODRÍGUEZ VILLAFUERTE, Beatriz, (2001). "El encuentro con el otro: historia de expansión y conquista", en: *La palabra y el hombre*, No. 120, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- ROIG, Arturo Andrés, (2003). "Condición humana, derechos humanos y utopía", en: CERUTTI, Horacio – PÁEZ, Rodrigo (Coordinadores), *América Latina: Democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*, UNAM – CCyDEL – Plaza y Valdés, México.
- SÁNCHEZ MACGRÉGOR, Joaquín, (1997). *Tiempo de Bolívar. Una filosofía de la historia latinoamericana*, Miguel Ángel Porrúa – CCyDEL, México.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, (1986). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (ed. Bilingüe latín-español), Fondo de Cultura Económica, México.
- TODOROV, Tzvetan, (2003). *La Conquista de América. El problema del otro* (trad. Flora Botton), Siglo XXI Editores, México.
- ZEA, Leopoldo, (2003). *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI Editores, México.

---

[Mtro. Jacob Buganza Torio](#)

*Tec de Monterrey Campus Central de Veracruz, Ver, México.*